FRANCISCI

SYLVII

A BRANIA COMITIS,

S. THEOLOGIÆ DOCTORIS

IN ACADEMIA DUACENA,

OPERA OMNIA,

Sex Tomis comprehensa.

FRANCISCI
SYLVII
A BRANIA COMITIS,
S. THEOLOGIÆ DOCTORIS

In Academia Duacena, ibidemque Regii ac Ordinarii Profeſſoris, & Inſignis Eccleſiæ S. Amati Canonici & Decani, eamque ob cauſam Univerſitatis Duacenæ Vice-Cancellarii,

COMMENTARII
IN TOTAM PRIMAM PARTEM
S. THOMÆ AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI ET COMMUNIS,

TOMUS PRIMUS.

Editio noviſsima prioribus emendatior & correctior.

VENETIIS, MDCCXXVI.

Ex Typographia Balleoniana.

SUPERIORUM PERMISSU, AC PRIVILEGIIS.

PRÆFATIO
ENCOMIASTICA
IN SANCTUM THOMAM AQUINATEM.

QUod Prov. 4. cap. legimus *Iustorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit usque ad perfectam diem*; ad Sanctissimi, æquè ac Doctissimi S. Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici & Communis doctrinam jure meritissimo posset transferri. Ejus enim doctrina fulget Ecclesia ut Sole Luna: & qui olim Bos mutus contemptibiliter audiebat, ita processit, ac crevit, ut vel Cherubicus, vel Angelicus dici & esse meruerit; tum à puritate; tum à famæ celebritate; tum à scientiæ sublimitate, & doctrinæ certitudine, per quam velut stella splendida & matutina refulget, ut non Dominicanæ dumtaxat familiæ honor sit & speculum, sed Universalis Ecclesiæ Lumen præfulgidum, gemma radians Sacerdotum, fons Doctorum Scholasticæ Theologiæ splendor Flos & Princeps, Latinæ Ecclesiæ quintus Doctor, ac totius Orbis Lumen, Academiarum omnium Communis Magister Catholicæ Fidei Athleta splendidissimus & fortissimus, cujus scriptorum clypeo militans Ecclesia hæreticorum tela feliciter elidit, quemadmodum dixit Paulus istius nominis V. Pontifex Max.

Quibusdam id contingit quod syderibus, quæ tunc majora nobis videri solent, cùm juxta horizontem sita conscendunt, quàm cùm vel medium cœli tenent, vel inde ad horizontem rursùm conversa descendunt. Etenim quando eorum scripta in lucem prodeunt, avidè excipiuntur, magnoque cum applausu, ita ut in magnam authoritatis arcem citò perveniant. Sed ubi accuratiùs discuti pressiùsque cœperint evolvi; tacito quodam omnium consensu velut in angulos rejecta silentur, & quantam videbantur authoritatem prius adepta, in tantam postea decidunt vilitatem. Qui scilicet Solem (ut ajunt) adorabant orientem, contemnunt occidentem.

At Sancti hujus doctrina quasi lux splendens procedit & crescit, in dies magis magisque celebratur, & amplius authoritatis pondus adipiscitur. Dedit illi Dominus gloriam, (*Eccli* 44.) crescere illum quasi terræ cumulum; fecitque ei nomen juxta nomen magnorum (2.*Reg*.7.) qui sunt in cœlo. Dedit illi, ut sicut lux auroræ, oriente Sole mane absque nubibus rutilat; ita ejus doctrina absque errorum nubibus effulgeat, ut non immeritò Stephanus Parisiorum Episcopus plurimorum Theologorum accedente consensu dixerit, hunc Confessorem beatum & Doctorem egregium nihil sensisse, docuisse, seu scripsisse, quod sanæ Fidei vel bonis moribus adversetur: quippe cujus sapientia, ut Innocentius V. loquitur, præ cæteris (excepta canonica) habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum; ita ut numquam qui eum tenuit, inveniatur à tramite veritatis deviasse.

Sed vide, ut procedat & crescat hujus Sancti doctrinæ celebritas. Quod unius urbis Episcopus Stephanus, sic totius Orbis Episcopus Clemens VIII. effatur in litteris ad Neapolitanos paulò ante mortem datis de hoc nostro Sancto Doctore. Doctrinæ quidem testis est ingens librorum numerus quos ille brevissimo tempore in omni ferè disciplinarum genere, SINE ULLO PRORSUS ERRORE CONSCRIPSIT; in quibus conscribendis interdum San-

ctos Apoſtolos Petrum & Paulum colloquentes, locoſque illi quoſdam Dei juſſu enarrantes habuit, & duos deinde conſcriptos expreſſa Chriſti Domini voce comprobatos audivit; dicente ſcilicet: BENE SCRIPSISTI DE ME THOMA; de qua Pius V. anno 1567. ſcribit, quòd Scriptoris Angelici doctrina Salvatoris Crucifixi ore mirabiliter fuit probata.

Hinc eſt, quòd Urbanus V. dudum antea, nempe anno 1370. in Bulla ad Tholoſanos injunxerat, ut dicti B. THOMÆ doctrinam tamquam veridicam & Catholicam ſectarentur, eamque ſtuderent totis viribus ampliare. At hoc Tholoſanis dumtaxat? Oportebat autem quòd tanti Doctoris ſapientia tanquam lux ſplendens procederet, ac ab aliis etiam Academiis reciperetur, illuſtraretur, ampliaretur.

Qua de cauſa factum eſt, ut quamvis antiquitas olim in Scholis diligenter prælegeret libros Petri Lombardi Epiſcopi Pariſienſis, vulgo Magiſtri ſententiarum nuncupati in ejus tamen locum poſtea ſuccederet prælegenda Summa B. THOMÆ Theologica: primùm quidem in Hiſpania, deinde verò in Belgio; idque per expreſſas has ſola de re litteras auguſtæ memoriæ Philippi II. Regis Catholici ad Archiducem Erneſtum datas Madriti anno 1594. Menſis Decembris die 28. Univerſitati verò noſtræ Duacenſi communicatas menſe Junio anni ſeq. 1595. ac deinceps in cæteris Orthodoxis ſtudiorum generalium Academiis.

Cùm igitur Scholaſticæ Theologiæ docendæ Provinciam in hac Duacenſi Academia ſuſcepi (quod fuit anno 1610.) prænominatam S. Doctoris Summam explicare mei fuit muneris. Cujus partem primam ſic anno ſequenti noſtris Auditoribus prælegi, brevibuſque Commentariis illuſtravi, ut unius circiter anni curriculo eos abſolverim. Quoniam verò compluribus hinc inde flagitantibus, imò ad importunitatem uſque perurgentibus tandem acquieſcendum mihi fuit, ut illa quæ in eorum ferè dumtaxat manibus erant, qui ex docentis ore exceperant, publici juris facerem, præloque committerem; in iſtud volumen ea redegi, diſcuſſi, & limavi, pro rerum quidem quibus deagitur ſublimitate minus dignè; pro mearum autem virium imbecillitate ſatis operosè. Quidquid autem tunc fuit, Reverendiſſimo Domino BOUDOT Atrebatenſi Epiſcopo illud nuncupavi anno 1630. die B. Hieronymo Seminarii Provinciæ Camerac. cui tunc præeram Patrono dicata; juxta illud Chronographicum.

oCtobrIs prIDIe festIsqVe hIeronYMe VestrIs,
IntentO præsens fIne potItVr opVs.

Nunc verò idem Opus recuſum & locupletatum, etſi non eidem, certè ejuſdem Sedis Epiſcopo nuncupandum judicavi; tum ne minus Succeſſori quàm Anteceſſori debere aut deferre videar; tum ob cauſas ſuperius expreſſas.

A D

AD LECTOREM
PRÆFATIO
MONITORIA.

ITERUM tibi damus, Lector benevole, in integram Summæ Theologicæ DOCTORIS COMMUNIS ET ANGELICI B. THOMÆ AQUINATIS Partem primam Commentarium curis ſecundis jam limatum & auctum, ipſius & methodo, & Quæſtionum, Articulorumque (ut ſolemus) ſerie, ſervatis. Tria autem ſunt de quibus præmonitum te volui.

Unum quare Tomus hic, qui cæteros ordine primus eſt ac eſſe debet, tertio demum loco prodierit in publicum.

Secundum, quid movere nos potuerit, ut quæ ad quæſtionem 105. de modo operationis Dei cum cauſis ſecundis, deque ejus efficacia diſſeruimus, in hoc Commentario deſiderentur. Id ne aliqua animi levitate, vel ſententiæ aut opinionis mutatione factum arbitrere, ſed magna prorſus ratione, eaque tali, quam ab omnibus rectè judicantibus approbatum iri non dubitem, fecimus; ut nimirum Sanctiſſimi Domini Pontificis Maximi mandato morem gereremus. Ejus namque decreto pridem ſancitum eſt, ne ſcripta materiam de gratiæ divinæ auxiliis pertractantia prælo mandentur, niſi prius in Urbem miſſa, ibidemque ſint legitimè probata: In noſtro autem ad Primam Summæ Theologicæ Partem Commentario non pauca erant, quæ prædictam materiam ſpectare videri poſſent. Ne quis porro decretum iſtud perperam interpretetur, putetque ſpecialiter editum contra ſententiam illam, quam nos ex variis B. THOMÆ libris & locis pridem tuemur, non verò contra oppoſitam vel oppoſitas; viſum eſt, ipſius prout nobis communicatum fuit copiam hic ſubnectere. Ita facultati noſtræ Theologicæ ſcripſit anno 1612. Legatus Apoſtolicus.

Dilecti nobis in Chriſto Eximii Viri.

Controverſam per annos aliquot quæſtionem, quam Romæ vocabant de auxiliis ſuper gratia nimirum præveniente & concomitante operibus liberoque arbitrio DD. VV. non ignotam ſcio; quandoquidem & in illa Univerſitate ſuper ea quæſtione diſputatum fuit. Mandavit Sanctiſſimus Dominus noſter anno 1607. eas terminari diſputationes; quæ Romæ coram Sanctitate ſua habebantur, ſimulque ſua Sanctitas præcepit, ne quis in poſterum oblata de prædictis rebus tractandi occaſione, contrariam ſententiam ſuſtinentes in cenſuram vocare, vel dictis perſtringere ullo modo auderet, quæ quidem omnia vos latere exiſtimo. Nunc autem pro munere quod ſuſtineo, certiores vos hiſce litteris factos volui, ſuam Sanctitatem nuper ſtrictè præcepiſſe, ne quis præſumat typis evulgare opus ullum, ſeu quodque ſcriptum, quod ad prænominatam quæſtionem directè vel indirectè reſpiciat, ne quidem ſub prætextu commentandi in S. THOMAM. Si quis tamen hujuſmodi lucubrationes aliquas imprimi cupiat; illas prius Romam à Sacra Univerſali inquiſitione examinandas tranſmittat. Veſtrarum itaque erit partium ſedulò curare, ut in iſta Univerſitate Sanctitatis ſuæ mandatum ſervetur, ac debitæ executioni demandetur. Interea Dominationes Veſtras divinæ cuſtodiæ commendo. Bruxellis 4. Januarii 1612.

DD. Veſtrarum amantiſſimus & ſtudioſus GUIDO
Archiepiſcopus Rhodienſis Nuntius.

Ex quibus haud dubium eſſe poteſt, quin decretum Pontificium generale ſit, & ad omnem quæ de auxiliis tractet ſententiam, non verò ad unam aliquam particularem pertineat. Unde & in Eminentiſſimi Domini Cardinalis Burgheſii ad P. Franciſcum Suarez epiſtola 26. April. anno 1617. data, ſic ipſe de quodam ejus volumine ſcribit: *Quod ad impreſſionem libri de Gratia pertinet, nulla propter doctrinam orta eſt difficultas; exiſtimat enim ſua Sanctitas eam non diſcrepaturam ab eruditione & doctrina; tot librorum dudum in lucem à ſe editorum,*

rum, qui omnium acclamatione excepti egregiè sustinent nomen & famam quam adepti sunt: sed omnis emanavit difficultas ob qualitatem quæ inibi disputatur materiæ, de qua ne alii etiam agerent, qui de ea scripserant, efficaciterque pro facultate imprimendi institerant, gravissimis de causis pro nunc non modò cautum, sed strictim vetitum fuit.

Neque his repugnat, non paucos hac de materia differentes libros seu tractatus ab ann. 1612. & deinceps in lucem prodiisse. Utrùm enim Authores illorum privilegio Sedis Apostolicæ (quod ex libris ipsorum non apparet) muniti sint: an absque Sanctitatis suæ licentia ausi fuerint eos prælo mandare: an decretum Romanum in eorum notitiam non pervenerit; nos nescimus, ipsos interroga, ætatem habent, ipsi de se loquantur. Nostri propositi est, non aliorum sed proprii facti reddere rationem.

Cupientes igitur, sicut veros Ecclesiæ filios decet, ut in reliquis ita & in præsenti materia Sanctissimo Domino Pontifici Romano reverentiam pariter & obedientiam præstare; noluimus nostrum in Primam Partem Commentarium (tametsi & frequentissimè & instantissimè à compluribus urgeremur) in lucem emittere, nisi Apostolica Sede priùs consulta, & juxta ejus præscriptum.

Quocirca Illustrissimo D. Archiepiscopo Salernitano per Belgium Nuntio Apostolico interveniente, num imprimi posset rogavi. Ad quam petitionem Bruxellis 4. Julii ann. 1621. rescriptum mihi fuit ab ejus Secretario, Domin. Millinum Cardinalem Eminentissimum per litteras sub die 15. Maji datas indicasse: *Postquam in S. Congregatione S. Officii lectæ fuissent litteræ præfati Illustrissimi Salernitani, & libellus D. V. quâ instat scire, an imprimi posset Commentarius à D. V. scriptus super Prima Parte* DIVI THOMÆ, *ac omnia in dicta S. Congregatione coram Sanctissimo maturè considerata; suam Sanctitatem, inhærendo decretis aliàs desuper factis, desiderare ut præfatum opus Romæ videatur antequam in lucem exeat. Proinde mandat sua Sanctitas ut mittatur per dictum Illustrissimum copia aut totius operis, aut quæstionum quæ notantur infra videlicet.*

An debeat cognosci scientia media.

An omnis Dei voluntas impleatur.

An omnia sint ab æterno definita vel prædeterminata.

An prædestinatio sit ex prævisis meritis.

Quomodo Deus operetur cum creaturis, & quo sensu gratia ejus sit efficax.

His conformiter ea quæ in Commentario Primæ Partis ad quæst. 14. dixeram de Dei scientia; quæ ad quæst. 19. de Dei voluntate; quæ ad quæst. 22. de Providentia; quæ ad quæst. 23. de Prædestinatione; quæ ad quæst. 105. de modo operationis Dei cum causis secundis, deque efficacia gratiæ divinæ, in libellum redegi hactenus numquam impressum, eumque favente & agente Eminentissimo D. Archiepiscopo Patracensi in Apostolica tunc per Belgium legatione prænominati Salernitani Archiepiscopi successore, nunc verò S. Rom. Eccles. Cardinale Eminentissimo in Urbem misi. Super quo R. P. Jacobus Regulus S. Theol. Magister, ita Bruxellis ann. 1624. mensis Maji die 3. rescripsit: *Quoad scripta R. V. respondit agens Illustrissimi jam esse revisa, & Censores respondisse, nihil erroris in ipsis esse, quinimo omnia æquè doctè & piè. Quæ relatio facienda erat in Congregatione.* Cæterum, ut inter absentes longèque dissitos fieri solet, præsertim ubi magna negotiorum aliorum mole premuntur illi, apud quos vel etiam per quos agendum est; in longum res abiit, dilataque responsio. Tandem verò præfati Eminentissimi D. Patracensis charitate, diligentia, prudentia aliquam accepi, litteris ad eum ab Eminentissimo D. Cardinale Millino Italicè scriptis, quarum copiam in Latinum idioma translatam hic subjungimus:

Non minorem meretur laudem Doctor SYLVIUS Professor Duacensis ob libri qualitatem ab ipso compositi supra Primam Partem S. THOMÆ, quàm promptitudo ejus qua librum judicio & censuræ Sedis Apostolicæ subjecit. Et cum de mandato ejusdem Sedis magna cum attentione sit consideratus; in toto isto Opere materia consolationis inventa est, tum ratione doctrinæ, tum ratione bonæ methodi qua cum tractatur. Quam ob causam typo dignus foret liber iste, etiam ea parte qua de auxiliis tractat. Verùm ne aliis detur occasio in contrarium scribendi, & ne aperiatur via inconvenientibus, quæ experientia docuit ex permissione editionis similium librorum tractantium cum diversitate opinionum materiam de auxiliis: hinc est quòd S. D. N. & Sacra Congregatio desideret, ut Doctor SYLVIUS contentus sit non imprimere illam partem quæ est supra quæstionem 105. quandoquidem in ea ex professo loquatur de auxiliis. Spondet observantia ejus erga hanc Sanctam Sedem, quòd lubens volens bonum publicum

blicum præferet particulari suo interesse; quodque promereri volet obsequio & obedientia sua, non minus quàm studio ac calamo consecutus est laudis. Ad quæ D. Vestræ placebit illum exhortari, eum certificando de honorabili opinione quam S. D. N. & S. Congregatio de ipso habet. Atque Deus O. M. concedat tibi prosperitatem & votorum successum. Romæ 23. Jan. 1626.

Ex his obvium est intelligere, neque nos antiquam de efficaci motione ac operatione Dei mutasse sententiam, neque illam Sedi Apostolicæ esse ingratam, neque justam nobis defuisse rationem, cur ea quidem quæ de Dei Scientia, Voluntate, Providentia, & Prædestinatione Primam Summæ B. Thomæ Partem prælegentes diximus, suis quæque locis reliquerimus, omiserimus tamen duas illas difficultates, de Modo operationis Dei, & de efficacia gratiæ, quas ad quæst. 105. art. 5. disputaveramus, quarum loco eum substituimus Commentarium, qui nunc ad quæstionem illam reperitur.

Tertium, quid in hac editione sit supra præcedentem additum vel auctum, non ex inspectione judicandum esse, sed ex lectione. Columnarum si quidem longitudo productior, & latitudo major facilè dumtaxat inspicientem decipiet, at non ita legentem; præsertim si utriusque editionis Commentarium conferre voluerit. Quidquid verò illud est, quod vel hic vel alibi communicavimus, nostri quidem est per divinæ gratiæ adjutorium laboris: tuæ autem (amice Lector) utilitatis. Utere & fruere, ac pro nobis Deum precare.

PROTESTATIO QUOTIDIANA AUTHORIS.

PROTESTOR hodie, quòd in Fide ac unitate Sanctæ Matris Ecclesiæ Romanæ vivere ac mori cupio; quòdque actiones & studia mea in Dei gloriam, in Ecclesiæ utilitatem, in meam & proximorum salutem ordinare velim, & quòd Sacram Scripturam numquam nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam & interpretabor. Quæcumque etiam, sive ad S. Thomæ Summam Theologicam, sive in Disputationibus, Lectionibus, aliisve exercitiis, sive quocumque loco vel tempore sum dicturus, scripturus, docturus; dicam, scribam, & docebo juxta eumdem unanimem consensum Patrum. Quòd si (ut humanum est labi) aliquid fortassis aliter me dicere, scribere, docere contingat; ex nunc habeo pro non dicto. Ita me Deus amet.

FRAN-

FRANCISCI SYLVII
A BRANIA COMITIS, &c.
VITÆ COMPENDIUM,

Per F. Norbertum D'Elbecque Ordinis Prædicatorum.

FRANCISCI SYLVII à Brania Comitis vitam compendio exhibiturus, Lectorem in primis moneo, me nihil producturum, quod certissimis ac irrefragabilibus testimoniis non fuerit fultum. Nempè quidquid de tanto viro sum dicturus; vel ex Oratione funebri in ejus Exequiis dicta, ac dein eum Doctorum Duacensium laude & approbatione impressa; vel ex relatione eorum qui ipsi Sylvio suppares fuere, aut imò coævi & familiares atque domestici (quorum nonnulli etiamnum supersunt) & mihi fideliter retulerunt ea, quæ de præclarissimo Doctore seu audierunt seu viderunt, accepta refero.

Igitur Illustrissimum Orbis Litterarii Decus ac præfulgidum Universitatis Duacenæ Lumen FRANCISCUS SYLVIUS natus est anno 1581. Braniæ Comitis antiquissimo Belgii Hispanici Oppidulo Bruxellas inter & Montes Hannoniæ medio propè itinere sito, Bellorum tumultibus, Militum incursionibus, & Exercituum castrametationibus celebri, sed MAGNI SYLVII nativitate longè celeberrimo. Patrem habuit *Guilielmum du Bois*, Latinè *Sylvium*, Matrem *Margaritam de Compere*, aliàs *Cop*, ex nobili *Dructiorum* familia Illustrissimæ *Ghistellaorum* Familiæ postea juncta, ut mihi constat ex certissimis Documentis Brania ad me missis. Pueritiæ & adolescentiæ annos exegit nihil puerile præferens, sed ex tunc quis aliquando quantusque esset futurus signis evidentissimis portendens. Orationi & studio suprà quàm solent illius ætatis adolescentuli intentus, omnium in se animos convertebat, ac cæteros consodales seu condiscipulos ad omnium virtutum exercitium exemplo suo potenter invitabat. Tanti viri exemplum mihi primos adolescentiæ annos negligentiùs agenti non semel propositum fuit ab iis, qui cum ipso aliquando vixerant, & ipsius juvenis adhuc vivendi rationem observarant propiùs, & dein mei curam habebant, quò magis accenderer sive ad virtutis sive ad studiorum amorem. Atque utinam tam salutaribus monitionibus excitatus, & tam patenti exemplo stimulatus in melius profecissem, & majores fecissem (si quos tamen feci) in Virtute & Scientia progressus! Exacto summa cum laude humaniorum tyrocinio, Lovanium missus est ad Collegium Porcense, ubi pari cum fructu expleto Cursu Philosophico, Philosophiæ & Artium laurea cunctis applaudentibus est coronatus: moxque Lovanio Duacum evocatus, ac ibidem Seminarii Episcoporum Provinciæ Cameracensis factus contubernalis, unaque in Collegio Regio institutus Philosophiæ Professor; ipsam cum ingenti discipulorum profectu per plures annos docuit. Et quoniam Eximiis Doctoribus S. Facultatis Duacenæ Franciscus noster, juvenis licèt, visus est nihilominus ad majora maturus; ab ipsis cogitatum est de ipsius ulteriori promotione. At obstabat, quòd nulla lectio Theologiæ vacaret, quam Sylvius potuisset implere. Hinc Bartholomæus Petrus Lintrensis, Doctor celebris & scriptis clarus, Lectionem Theologicam qua fungebatur cessit Sylvio, (in quem erat propensissimus) eam postea resumpturus (ut & fecit) quando huic aliter fuisset provisum. Nec diu expectatum; paucis enim post annis Lectionem Theologicam in publicis Scholis obtinuit, eaque functus est adeò feliciter, ut omnium in se converteret admirationem. Factus deinde Præses Seminarii Episcoporum & Canonicus Insignis Ecclesiæ Collegiatæ Sancti Amati Anno 1618. 1. Febr. utriusque muneris partes sic implevit, ut Anno 1622. 28. Januarii omnium consensu & desiderio ejusdem Ecclesiæ Decanus fuerit renuntiatus, & ea ratione Vice-Cancellarius Universitatis Duacenæ. Quibus in muneribus quomodo se gesserit, quamque vivendi rationem tenuerit; paucis declarandum est. Singulis diebus manè hora quarta surgebat, & famulum suum ad campanulæ sonum advocabat. Preces aliaque pietatis exercitia usque ad 5. horam persolvebat. Hora 5. primus Canonicorum Choro aderat in Matutinis Horis, ubi tantisper moratus, donec Subditorum sibi Canonicorum aliorumque Beneficiatorum præsentiam, diligentiam, modestiam, pietatemque attentè observasset, ad Sacristiam secedebat sacrosanctum Missæ Sacrificium Deo libaturus. Exinde domum reversus, ad Lectionem publicam se præparabat, qua persoluta domum repetebat, usque ad medium duodecimæ studio vacaturus. Circa quam horam modica, frugali, ac necessaria dumtaxat refectione utebatur, animi simul spiritualem refectionem adhibens, jubendo sibi prælegi unum alterumve Scripturæ Sacræ capitulum. Postmodùm tantisper quiescebat, ac deinde studia resumebat usque ad 5. vespertinam: circa quam horam Officium Nocturnum cum socio legere solebat, ut mane ad cætera esset expeditior. Eam vivendi consuetudinem tenuit usque ad extremum vitæ diem, quem lætus aspexit 27. Februarii 1649. dum annum ætatis ageret 69. Virtutes ejus enarrare non sufficiam: aliquas dumtaxat delibabo, quibus maximè præstabat, & in quibus præ cæteris excelluit. Paupertatem Spiritus tanto studio colebat, ut nullis rebus terrenis affectus sola cœlestia desideraret. Hinc totus Mundus ipsi vilescebat, & divitiis quibus affluebat, non tantùm cor non apponebat, sed larga manu illas effundebat in sinum pauperum, quos etiam omnium quæ possidebat instituit ex asse hæredes. Varia pluribus in locis, Duaci præsertim & Braniæ, fundavit Officia & Beneficia, quibus & cultus Divinus augeretur, & tenuioris fortunæ adolescentulis plè subveniretur. Nunquam studio seu lectioni sacræ se dedit, nisi fusa prius hac ferventissima humillimaque oratione: *Domine, iste vilissimus servus tuus & omni bono indignus vult ingredi ad videndum thesauros tuos; placeat tibi ut ipsum indignissimum introducas, & des illi in sancta lectione tantum te diligere, quantum te cognoscere, quia nolo te cognoscere, nisi ut te diligam, Domine Deus Creator meus*. Antequam Lectiones publicas exordiretur, singulis diebus hanc protestationem præmittebat Doctore Catholico dignam: *Protestor hodie, quòd in Fide ac unitate Sanctæ Matris Ecclesiæ Romanæ vivere ac mori cupio; quòdque actiones & studia mea in Dei gloriam, in Ecclesiæ utilitatem, in meam & proximorum salutem ordinare velim; & quòd Sacram Scripturam nunquam nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam & interpretabor.*

Qua-

Quacumque etiam, sive ad S. Thomæ summam Theologicam sive in disputationibus, lectionibus, aliisque exercitiis; sive quocumque loco vel tempore sum dicturus, scripturus, docturus, dicam, scribam & docebo juxta eumdem unanimem consensum Patrum. Quòd si (ut humanum est labi) aliquid fortassis aliter me dicere, scribere, docere contingat, ex nunc habeo pro non dicto. Ita me Deus amet, Spiritus sancti gratia illuminet sensus & corda nostra. Custodi hanc voluntatem Domine Deus. Quam etiam omnibus suis operibus præfigi voluit, veluti inviolabilis Fidei suæ tesseram, & firmissimi in ea propositi immutabile argumentum. Ore, oculis, incessu, conversatione, eloquio, cæterorumque corporis motuum admirabili modestia castitatem non tantùm præferebat, sed etiam aliis cum ipso conversantibus inspirabat. Et quia noverat castitatis lilium tutiùs inter spinas crescere & conservari, isti conservandæ virtuti deliciarum inimicæ abstinentiam adhibebat, & jugem corpusculi castigationem. Retulit vir Religiosus aliquandò Sylvio familiaris & ab obsequiis, eaque ratione exercitiorum ipsius nocturnorum testis occulatus, & observator diligentissimus; ipsum solitum fuisse surgere media nocte ad pulsum Campanæ PP. Capucinorum, etiam rigorosissima hyeme, corpus suum durissimis flagellis castigaturus, quod insuper asperrimo cilicio perpetuò domabat. Corpus suum tot tantisque austeritatibus afflictum, animumque laboribus defessum suavissima Passionis Domini meditatione lectioneque recreabat, qui sic afficiebatur, ut sola illius memoria seu recordatione totus colliquesceret, & veluti transfigeretur. Nulla re umquam turbatus est, numquam ira commotus, numquam impatientia victus; sed cunctis fortior adversis inter adversantium casuum vehementissimos turbines semper stetit immotus, tranquillus, serenus, quietus. Quam animi mansuetudinem & tranquillitatem in omnibus Scriptis suis reliquit testatam, in quibus non raro occasionem nactus vim vi repellendi, ea tamen moderatione usus est, ut lacessitus etiam & graviter offensus, numquàm livorem livore depulerit, aut injuriam injuria refutarit, sed blandè, suaviter, & humanè sibi adversantibus respondit; tantò magis sollicitus, ne quemquam ipse offenderet, cujus opinionem impugnare cogeretur. Ejus moderationis præclara specimina videre est Sup. q.5. art.1. & Lev. cap. 12. v. 2. Item c. 26. v. 42. & multis aliis in locis. Prætereo quæ de ejus erga Doctorem Angelicum ejusdemque Scholam affectu propensissimo dicere possem, cùm is satis notus sit, & cum ipse non semel expressè restetur, ut 1. 2. q. 111. art. 3. quæsito 5. concl. 2. ubi se D. Th. Discipulis accensens, ita de seipso ait: *Quos inter minimus sim doctrina licèt, at non affectu postremus ero, dum vita superstes*: in Apologia pro D. Th. & alibi frequenter. Unde magnum sibi commodum reportavit; cùm non alia tutior sanctiorque doctrina tradi possit, quæque magis Ecclesiæ probata sit quàm doctrina D. Th. Quàm porrò feliciter ejusdem D. Th. Summam Theologicam sit interpretatus, nemo Theologus non novit, qui lustraverit amplissima ejus Commentaria toties ingenti Rei Litterariæ bono recusa, & è Typographia Verdussiana castigatiùs & emendatiùs quàm prodierint hactenus propediem proditura. Ipsius erga Deum Deiq; Matrem cultum, pietatem, venerationem probant; sermo qui de illis ipsi erat ferè continuus; Officii Divini & Mariani recitatio quotidiana, & non ratò repetita; frequentissimus ad Sacramenta Pœnitentiæ & Eucharistiæ accessus; & ipsæ Orationes Theologicæ, quas his de argumentis plures habuit. Unum hic præterire nequeo singularis ejus in Deum pietatis & confidentiæ argumentum; quibus nempe à Deo obtinuit, ut Dæmon schedulam à quadam perditæ vitæ Domicella sibi datam ac proprio sanguine signatam palam ipsi Sacris operanti fuerit coactus restituere. Cujus historiæ fidem certissimam mihi fecerunt viri gravissimi & omni exceptione majores, inter quos est Eximius & Amplissimus D. Nicolaus-Josephus de la Verdure Duacenæ Universitatis Doctor celeberrimus & Sylvii in docendi munere, in zelo doctrinæ Thomisticæ, atque in Officio Decanali successor dignissimus atque hæc pauca sunt, quæ pro nunc de Sapientissimi juxta ac pientissimi Magistri Francisci Sylvii à Brania Comitis compendio dicenda putavi; plura fortè aliquando & minùs indigestè dicturus. Tantùm subjicio Epitaphium insigni Marmori insculptum, in medio Choro Ecclesiæ Collegiatæ S. Amati Duaci situm, ad quem è medio Templo ubi prius sepulta fuerant Sylvii ossa cineresque majoris reverentiæ & venerationis ergo fuere translata. Subjicio pariter ejusdem Sylvii Elogium ex Auctario Auberti Miræi de Scriptoribus Ecclesiasticis.

D. O. M.

Sacrum.

Hic situs est Franciscus Sylvius à Brania Comes quem Lovanium Philosophiæ & Artium laurea coronavit, Duacum ejusdem Doctorem in Regio suspexit; Præsidem sibi datum Episcoporum Seminarium; Doctorem S. Theologiæ renuntiatum Cathedra eaque primaria multos annos habuit; Academia suum Vice-Cancellarium; Canonicorum S. Amati Collegium & Chorus Decanum; eumque per assiduum laborem SS. August. & Thom. ille discipulum tenacem, hic fidum Interpretem, cui solemne Officium ritu duplici Decanali quotannis decantandum etiam vivus curavit & fundavit. Pauperes & Religiosæ familiæ (quos bonorum suorum omnium fecit ex asse hæredes) liberalem Patronum. Multis elucubrationibus, studiorum laboribus, & morborum acutissimis doloribus fractum, publico certatim omnes & honorifico funere elatum luxere.

Excessit è vivis anno à Nativitate Christi M. DC. XLIX. Mensis Febr. die XXI.

Requiescat in pace.

EXTRACTUM.

Ex Auctario Auberti Miræi de Scriptoribus Ecclesiasticis sæculi 17. cap. 219. verbo Franciscus Sylvius pag. 239.

Franciscus Sylvius à Brania Comes (quod in Hannonibus oppidum est) Doctor S. Theol. Duacique Professor Regius & Ordinarius publicam Cathedram ascendit, annos plus triginta docendo. Emendavit *D. Th. Aquinitatis Opuscula* è M.SS. Codicibus; ejus doctrinam explicavit *de primo Motore*; Commentarios *in ejusdem Summam integram* evulgavit; *Instructiones item Pastorum S. Caroli Borromæi* ad Belgicarum Ecclesiarum usum accommodavit; *Enchiridium Binsfeldii* notationibus, *Summam Conciliorum Caranzæ additionibus* illustravit. Omnium calculo probantur ejus *Commentarii in Genesim*, *Resolutiones casuum variæ*, & *de præcipuis Fidei Controversiis*.

SERIES

SERIES
OPERUM OMNIUM
FRANCISCI SYLVII
A BRANIA COMITIS, SACRÆ THEOL. DOCTORIS, &c.

Quibus Continentur.

NOI RIFORMATORI
Dello Studio di Padova.

HAvendo veduto per la fede di revisione, ed approvazione del P. Frà Tommaso Maria Gennari Inquisitore, nel Libro intitolato: *Francisci Sylvii à Brania Comitis, Sac. Theol. Doctoris, &c. Opera omnia Sex Tomis comprehensa*, non esservi cosa alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per attestato del Segretario nostro niente contro Prencipi, e buoni costumi, concediamo Licenza, che possi esser stampato, osservando gli Ordini in materia di Stampe, e presentando le solite Copie alle Pubbliche Librerie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 13. Gennaro 1723.

(Carlo Ruzzini Kav. Proc. Rif.
(Alvise Pisani Kav. Proc. Rif.
(

Agostino Gadaldini Segr.

INDEX

INDEX QUÆSTIONUM,

ARTICULORUM, ET QUÆSITORUM,

Quæ in hoc Volumine continentur.

QUÆSTIO X.

De Dei æternitate.

QUÆSTIO XI.

De unitate Dei.

QUÆSTIO XII.

De Dei visione.

QUÆSTIO XIII.

De nominibus Dei.

QUÆSTIO XIV.

De Scientia Dei.

QUÆSTIO XV.

De Ideis.

QUÆ-

Index Quæstionum.

Tractatus de Trinitate.

QUÆSTIO XXVII.

De processione divinarum Personarum.

QUÆSTIO XXVIII.

De relationibus divinis.

QUÆSTIO XXIX.

De Personis in communi.

QUÆSTIO XXX.

De pluralitate Personarum divinarum.

QUÆSTIO XXXI.

De his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis.

QUÆSTIO XXXII.

De Personarum divinarum cognitione.

QUÆSTIO XXXIII.

De Personis in speciali. Et primò circa Personam Patris.

QUÆSTIO XXXIV.

De Persona Filii.

QUÆSTIO XXXV.

De Imagine.

QUÆSTIO XXXVI.

De Persona Spiritus Sancti.

QUÆSTIO XXXVII.

De nomine Spiritus Sancti quod est amor.

QUÆSTIO XXXVIII.

De nomine Spiritus Sancti quod est donum.

QUÆSTIO XXXIX.

De Personis divinis in comparatione ad essentiam.

2. Utrum

QUÆSTIO XL.

De Personis in comparatione ad relationes.

QUÆSTIO XLI.

De Personis in comparatione ad actus notionales.

QUÆSTIO XLII.

De comparatione personarum quantum ad æqualitatem & similitudinem.

QUÆSTIO XLIII.

De missione divinarum Personarum.

QUÆSTIO XLIV.

De processione creaturarum à Deo.

QUÆSTIO XLV.

De modo emanationis rerum à primo principio, qui dicitur creatio.

QUÆSTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum.

QUÆSTIO XLVII.

De distinctione rerum in communi.

QUÆSTIO XLVIII.

De distinctione rerum in speciali, ac primò de distinctione boni & mali.

QUÆSTIO XLIX.

De cauſa mali.

QUÆSTIO L.

De ſubſtantia Angelorum.

QUÆSTIO LI.

De comparatione Angelorum ad corpora.

QUÆSTIO LII.

De loco Angeli.

QUÆSTIO LIII.

De motu locali Angelorum.

QUÆSTIO LIV.

De cognitione Angelorum.

QUÆSTIO LV.

De medio cognitionis Angelicæ.

QUÆSTIO LVI.

De cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoſcunt; ac primum de cognitione rerum immaterialium.

QUÆSTIO LVII.

De materialibus quæ ab Angelis cognoſcuntur.

QUÆSTIO LVIII.

De modo Angelicæ cognitionis.

QUÆSTIO LIX.

De ipſa voluntate Angelorum.

QUÆSTIO LX.

De actu voluntatis qui eſt amor ſive dilectio.

QUÆSTIO LXI.

Quomodo producti ſunt Angeli in eſſe naturæ.

QUÆ-

QUÆSTIO LXII.

Quomodo Angeli facti sunt in esse gratiæ vel gloriæ.

QUÆSTIO LXIII.

De Angelorum malitia quoad culpam.

QUÆSTIO LXIV.

De pœna damnum.

QUÆSTIO LXV.

De opere creationis creaturæ corporalis.

QUÆSTIO LXVI.

De ordine creationis ad distinctionem.

QUÆSTIO LXVII.

De opere distinctionis secundùm se, & primò de opere primæ diei.

QUÆSTIO LXVIII.

De opere secundæ diei.

QUÆSTIO LXIX.

De opere tertiæ diei.

QUÆSTIO LXX.

De opere ornatus. Et primò de opera quarta diei.

QUÆSTIO LXXI.

De opere quintæ diei.

QUÆSTIO LXXII.

De opere sextæ diei.

QUÆSTIO LXXIII.

De iis, quæ pertinent ad septimum diem.

QUÆSTIO LXXIV.

De omnibus septem diebus in communi.

QUÆSTIO LXXV.

De homine quantum ad essentiam animæ.

3. Utrum

QUÆSTIO LXXVI.

De unione animæ ad corpus.

QUÆSTIO LXXVII.

De his quæ pertinent ad potentias animæ in generali.

QUÆSTIO LXXVIII.

De potentiis animæ in speciali.

QUÆSTIO LXXIX.

De potentiis intellectivis.

QUÆSTIO LXXX.

De potentiis appetitivis.

QUÆSTIO LXXXI.

De sensualitate.

QUÆSTIO LXXXII.

De voluntate.

QUÆSTIO LXXXIII.

De libero arbitrio.

QUÆSTIO LXXXIV.

De cognitione animæ respectu corporalium, ac primò, per quid ea cognoscat.

3. Utrum

QUÆSTIO LXXXV.

De modo & ordine intelligendi.

QUÆSTIO LXXXVI.

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat.

QUÆSTIO LXXXVII.

Quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, & ea quæ in se sunt.

QUÆSTIO LXXXVIII.

Quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias.

QUÆSTIO LXXXIX.

De cognitione animæ separatæ.

QUÆSTIO XC.

De prima hominis productione.

QUÆSTIO XCI.

De productione corporis primi hominis.

QUÆSTIO XCII.

De productione mulieris.

QUÆ-

QUÆSTIO CIII.

De rerum gubernatione in communi.

QUÆSTIO CIV.

De effectibus divinæ gubernationis in speciali, Ac primùm de conservatione, qui est primus effectus.

QUÆSTIO CV.

De secundo effectu gubernationis, & primò de mutatione creaturarum à Deo.

QUÆSTIO CVI.

De Angelorum illuminatione.

QUÆSTIO CVII.

De locutionibus Angelorum.

QUÆSTIO CVIII.

De ordinatione Angelorum secundùm Hierarchias & Ordines.

QUÆSTIO CIX.

De ordinatione malorum Angelorum.

QUÆSTIO CX.

De præsidentia Angelorum super creaturam corporalem.

QUÆSTIO CXI.

De actione Angelorum in homines ac primò utrùm possint eos immutare sua virtute naturali.

QUÆSTIO CXII.

De missione Angelorum.

QUÆ-

Finis Indicis Quæstionum.

PROŒ-

PROŒMIUM. IN PRIMAM PARTEM SUMMÆ THEOLOGICÆ S. THOMÆ AQUINATIS, DOCTORIS ANGELICI ET COMMUNIS.

SANCTO Doctori propositum fuit in eo Opere, quòd SUMMA THEOLOGICA meritissimè vocatur, ea quæ ad Sacram Doctrinam pertinent breviter ac dilucidè prosequi secundùm quod materia patitur, & prout congruit ad eruditionem incipientium, quemadmodum ipsemet intentionem suam aperit in Prologo toti Summæ præfixo. Et quoniam omnia, quæ in Sacra Doctrina pertractantur, considerantur sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium & finem, ipso hoc attestante 1.p.q.1.art.7.c. conformiter his quæ in Præfat. ad quæst. 2. scribit: Considerationem verò ultimi finis humanæ vitæ & virtutum, quibus ad eum accedimus, ac vitiorum quibus ab eo recedimus; Secundæ totius hujus Operis Theologici Parti (quæ Primam Secundæ, & Secundam Secundæ complectitur) reservavit. De Salvatore autem Christo Domino, & de beneficiis humano generi per eum præstitis, in Parte Tertia tractare constituit: idcircò in Prima Parte, quam nunc sub confidentia Divini auxilii explicare aggredimur de Deo disputat, partim secundùm se, partim secundùm quod est creaturarum principium in genere causæ efficientis; idque eo ordine, ut Primò ea quæ ad Divinæ Essentiæ unitatem pertinent consideret; quod primis viginti sex quæstionibus absolvit. Secundò de his quæ concernunt Trinitatem Personarum in Divinis differat; quod facit à quæstione 27. usque ad 43. Tertiò examinet ea quæ pertinent ad processionem creaturarum à Deo; de ipsarum quidem productione, à quæstione 44. usque ad 65. de earum distinctione, à quæstione 66. ad 102. denique de earumdem gubernatione & conservatione, à quæstione 103. usque ad 119. quæ est ultima hujus Partis. Sed veniamus ad Primam.

QUÆSTIO PRIMA.

De Sacra Doctrina.

ARTICULUS I.

Utrùm sit necessarium præter Philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

PRO *Philosophicas*, tam in propositione articuli, quàm in responsione non pauci legunt *Physicas*; quomodo etiam habet tit.art.1.&2.in lib. 1. Sent.Verius tamen videtur, quòd legendum sit *Philosophicas*. 1. Quia B. Thomas intendit examinare, non solùm an præter disciplinas, quæ versantur circa materiam physicam sive naturalem: sed in genere, an præter eas omnes scientias, quæ in disciplinis Philosophicis traduntur & naturaliter haberi possunt, necessaria sit aliqua alia scientia, quæ non per naturam, sed per divinam revelationem habeatur.

2. Quia hujus art. contextus eam lectionem videtur requirere. Argumento enim 2. ita legimus: *De omnibus entibus tractatur in Philosophicis disciplinis, & etiam de Deo: unde quædam pars Philosophiæ dicitur Theologia*. Eòdemque pertinent, tum quæ in hujus art. corp. tum quæ in respons. habentur.

3. Quia in 1. Sent. art. 1. ad 1. ita ratiocinatur: *Quamvis Philosophia determinet de existentibus, & secundùm rationes à creaturis sumptas; oportet tamen esse aliam, quæ existentia consideret secundùm rationes ex inspiratione divini luminis acceptas.*

Si quis tamen per disciplinas Physicas generaliter intelligat eas, quæ naturali lumine possunt acquiri, & non eas solas quæ versantur circa entia physicam seu naturalem materiam habentia; sensus in idem redit, sive legatur *Physica* sive *Philosophicas*.

Responsio ad artic. in duabus conclusionibus consistit.

Prior est.

PRæter Phillosophicas disciplinas, quæ ratione humana investigantur, necessarium fuit esse quamdam aliam doctrinam secundùm revelationem divinam, idest quæ habeatur per divinam sive supernaturalem revelationem: quia omne quod ordinatur in finem excedentem suam conditionem, ut propria sua intentione feratur in illum, indiget alia cognitione quàm naturali: atqui homo ordinatur in finem qui naturalem suam conditionem excedit: ergo ut propria intentione feratur in illum eget alia cognitione quàm naturali. Major declaratur. Cùm enim eorum quæ in finem ordinantur duo sint genera; quædam sine cognitione, alia cum cognitione: hæc posteriora debent præcognoscere finem in quem feruntur; si ergo finis superet naturale lumen intellectûs, necesse est à superiori lumine cognitionem haberi. Minor est manifesta, quia homo ordinatur in Deum ut authorem beatitudinis supernaturalis, juxta illud Is. 64. *Oculus non vidit Deus, absque te quæ præparasti expectantibus te.* Hæc enim verba non solùm B. Thomas hic, & tum in cap. 64. Isajæ, tum in cap. 2. prior. ad Cor. sed etiam S. Dionysius Areop. Eccl. Hier. c. 7. p. 3. Cyprianus epist. 56. Hieronymus epist. 148. & in Comment. super Isajam, aliique tum veteres, tum recentiores Interpretes communiter intelligunt de cœlesti beatitudine. Cùm igitur hæc beatitudo sit finis hominis comprehensionem rationis excedens, & tamen oporteat finem esse præcognitum hominibus, eò quòd suas intentiones & actiones debent ordinare in finem; consequens est, necessarium fuisse homini ad salutem, quòd quædam rationem humanam excedentia ei nota fierent per divinam seu supernaturalem revelationem; ac proinde aliqua doctrina per revelationem accepta est homini necessaria.

Homo in finem super naturalem ordinatur.

Conclusio Posterior.

ETiam quantum ad ea, quæ de Deo possunt ratione humana investigari, necessaria est aliqua doctrina revelata. Si enim illæ veritates, quæ de Deo naturaliter sciri possunt; relinquantur investigandæ per solam humanam rationem absque ulla supernaturali revelatione; sequentur hæc gravissima incommoda.

1. Quòd Dei cognitio paucis inerit.

2. Quòd illi non consequentur eam nisi post longum tempus.

3. Quòd illa cognitio variis erroribus erit permixta, quemadmodum B. Thomas hic in corp. & 1. cont. Gentes, c. 4. & 2. 2. q. 2. art. 4. explicat.

De primo incommodo patet, quia multi impediuntur à studio scientiæ; quidam propter hebetudinem ingenii ex qua sic sunt ad discendum indispositi, ut nullo studio pertingere possint ad summum gradum humanæ cognitionis, qui consistit in cognoscendo Deum; quidam propter occupationes & necessitates rei familiaris, oportet enim esse aliquos, qui temporalibus curandis & administrandis insistant: & hi non possunt tantum temporis contemplativæ inquisitioni impendere, ut veram certamque de Deo cognitionem ex humanis rationibus assequantur.

Quæ incommoda sequantur, si per solam naturalem rationem quæratur scientia de Deo.

Secundum incommodum, quòd illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem pervenirent, non nisi post longum tempus eam assequerentur, facilè ostenditur; partim quia oportet multa præcognoscere antequam habeatur cognitio eorum, quæ humana ratio potest investigare de Deo, propter quod Metaphysica quæ circa divina versatur inter Philosophiæ partes ultima remanet; partim quia ad tantæ scientiæ profunditatem capiendam per viam rationis intellectus humanus non est idoneus nisi post longum exercitium; partim quia tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem ratiocinando acquirendam.

Prob. etiam, quòd sequeretur tertium incommodum: propter debilitatem enim nostri intellectus in judicando, & propter phantasmatum permixtionem homines aut vix aut numquam sola naturali ratione ita assequuntur ea, quæ de Deo sciri possunt, quin aliqui errores intermisceantur. Unde qui ex Philosophis Gentilibus Deum cognoverunt; alii futurorum scientiam ei negaverunt, alii omnium rerum providentiam & gubernationem; alii in alios multiplices & turpissimos errores inciderunt.

Ad majorem horum intelligentiam.

QUÆRITUR I.

Quid B. Thomas hic intelligat per Doctrinam Sacram.

VIdetur quòd non intelligat Theologiam, sed doctrinam revelatam in communi, abstrahendo à Fide & Theologia: quia docet, Sacram Doctrinam de qua disputat esse ad salutem necessariam: Theologia verò non est ad salutem necessaria.

Si dicas: Theologiam, etsi non sit necessaria singulis Fidelibus, esse tamen necessariam Ecclesiam. Responderi potest, id quidem esse verum, sed ad mentem B. Thomæ non pertinere. Nam tota ratio, propter quam hoc artic. affirmat doctrinam revelatam esse ad salutem necessariam, hæc ab eo redditur: quia homo ordinatur in finem supernaturalem; hunc autem finem ipse debet præcognoscere. Cùm igitur constet, quòd iste finis homini innotescat absque Theologia per lumen Fidei, (multi enim consequuntur salutem sine adjumento Theologiæ, ut patet in infinitis rusticis & aliis hominibus illiteratis; qui salvantur) consequens est, quòd per Sacram Doctrinam, quam dicit esse necessariam, non intelligat Theologiam.

His tamen non obstantibus, Responsio verosimilior est; per Sacram Doctrinam B. Thomam hic intellexisse Theologiam, hoc est eam doctrinam de Deo rebusque divinis, quæ articulis Fidei tamquam principiis innititur, & ex eis conclusiones deducit.

Doctrina Sacra intelligitur Theologia.

1. Quia de ea doctrina hic loquitur, de qua hujus q. proœm. dixit necessarium esse, primò investigare de ipsa Sacra Doctrina qualis sit & ad quæ se extendat: non investigat autem hac 1. q. de Sac. Doctr. abstractim & in genere qualis sit & ad quæ se extendat, sed de Theologia; ergo non loquitur de Doctrina Sacra abstractim à Fide & Theologia, sed de Theologia.

2. Dum hoc art. 1. concludit, præter Philosophicas disciplinas necessarium esse Sacram Doctrinam per revelationem haberi; loquitur de ea Sacra Doctrina, quam art. 2. resolvit esse scientiam, eamque unam art. 3. & omnibus aliis scientiis digniorem art. 5. & argumentativam art. 8. Manifestum est autem, quòd in istis art. loquatur de Theologia; ergo & in hoc 1. art. Major patet, tum ex art. contextu, tum ex præsentis q. proœm. in quo sic præfatur: *Circa quæ quærenda sunt decem. Primò, de necessitate hujus doctrinæ. Secundò, utrùm sit scientia. Tertiò, utrùm sit una vel plures*, &c. *Quintò, de comparatione ejus ad alias*, &c. *Octavò, utrùm sit argumentativa.* Ubi clarum est, ipsum semper de eadem Sacra Doctrina mentionem facere. Min. facilè probari potest; partim quia neque Fides neque Sacra Doctrina abstractim & in genere considerata est secundùm se scientia, eaque una, argumentativa, & omnibus aliis scientiis præstantior; partim quia quæstionis & articulorum series evidenter ostendit, de Theologia ejusque subjecto hic disseri.

Si dicas: etiam art. 9. hujus q. quæri: An Sacra Doctrina debeat uti metaphoris; & art. 10. An sub una littera habeat plures sensus; ex quibus non licet colligere B. Thomam in tota hac quæst. nomine Sacræ Doctrinæ intelligere Sacram Scripturam, etiamsi isti duo articuli de illa loquantur; ergo similiter colligi nequit, sermonem esse de Theologia, quamvis alii articuli de Theologia proponantur. Ob.

Resp.

Resp. Resp. Neg. Cons. quia Scriptura Sacra est bona pars veræ Theologiæ, & propterea omnes hujus q. art. optimè cohærent, per Doctrinam Sacram intelligendo Theologiam. Nam Theologia est scientia, est una, est argumentativa, est aliis scientiis præstantior, habet Deum pro objecto, & secundùm partem illam quæ Scripturam Sacram continet, otitur metaphoris, habetque sub una littera plures sensus. Si autem in art. 1. per Sacram Doctrinam non intelligeretur Theologia, sed doctrina revelata in genere sive abstractim sumpta; series articulorum nequaquam cohæreret: de doctrina enim revelata sic abstractè sumpta dici nequit, quòd sit scientia, eaque una; argumentativa &c. cum secundùm se neque sit scientia neque argumentativa: sed sub se comprehendat duo; quorum unum est scientia, & quidem argumentativa; alterum verò nec scientia est, nec argumentativa.

3. Doctrinam Sacram vocat B. Thomas eam, quæ procedit ex principiis revelatis, art. 2. & quæ pro suis principiis habet articulos Fidei, art. 7. & 8. conformiter iis, quæ scribit Opusc. 70. q. 2. art. 2. atqui sola Theologia procedit ex principiis à Deo revelatis, habetque articulos Fidei pro suis principiis; ergo per Sacram Doctrinam intelligit Theologiam.

4. Init. 1. Sent. ubi eumdem articulum proposuit quem hic proponit; resolvit, oportere esse aliquam doctrinam, quæ ex Fidei principiis procedat, eamque dicit imperare omnibus aliis scientiis, & uti his quæ in aliis traduntur: hæc autem nulli conveniunt nisi Theologiæ.

Ad Arg. initio allatum Resp. quamvis Theologia secundùm totam suam latitudinem & perfectionem non sit unicuique necessaria; ex aliqua tamen sui parte omnibus est necessaria ad præcognoscendum finem supernaturalem, in quem homo ordinatur; qui finis, etsi multis innotescat qui Theologi non sunt, veluti rusticis & aliis hominibus, tum illiteratis, tum ratiocinationum Theologicarum imperitis; non tamen innotescit absque Theologia.

1. Quia Theologia non solùm est notitia conclusionum Theologicarum, sed etiam complectitur notitiam articulorum Fidei, qui sunt principia doctrinæ Theologicæ; horum autem articulorum notitia non habetur nisi per Fidem: & propterea dum finis supernaturalis innotescit per Fidem; non innotescit absque Theologia, sed per cognitionem principiorum Theologicorum, quæ cognitio est prima pars Theologiæ.

2. Quia ut Deus, quatenus est finis supernaturalis, & alii articuli Fidei hominibus innotescant, necesse est, aliquam doctrinam sive instructionem exteriùs adhiberi; nam juxta Apostolum ad Rom. 10. *Fides est ex auditu:* non possunt autem doceri mysteria Fidei, ne quidem ruditer & imperfectè, nisi per eos, qui vel doctrinam Theologicam callent, vel saltem aliquid de ea participant. Quapropter quod in argumento dicebatur, multos consequi salutem sine adjumento Theologiæ; negandum est: quamvis enim multi eam consequantur, qui absolutè non sunt Theologi, non tamen consequuntur sine adjumento Theologiæ eorum qui ipsos instruunt, neque sine lumine Fidei, quod ad Theologiam pertinet tamquam notificans ejus principia.

Ob. Si dicas: Hinc sequi, parentes & patrinos, qui suos filios aliquando sic instruunt de articulis fidei, ut illi filii nullos audiant vel Doctores vel Prædicatores; esse Theologos. Resp. Non sequi quòd sint absolutè Theologi, sed benè quòd aliquid de vera Theologia participent. Ad absolutam enim denominationem requiritur, quòd forma denominans perfectè insit, & non sufficit qualiscumque ejus participatio. (Resp.)

QUÆRITUR II.

Qua necessitate Doctrina Sacra sive Theologia sit ad salutem necessaria.

Resp. Varia necessarii usurpatio.

NEcessarium quoddam ita vocatur non per respectum ad finem, sed simpliciter & absolutè, quod scilicet nunquam potest aliter se habere; ut Deum esse; hominem esse animal rationale; & alia hujusmodi. Sed de tali necessario nunc non quæritur. Aliud necessarium dicitur per respectum ad finem; & est duplex. Unum necessitate præcepti, aliud necessitate medii. Prius dicitur, quando quidpiam ideò necessarium est, quia est præceptum, etiamsi non sit medium ad finem consequendum absolutè necessarium, quippe cùm finis haberi possit sine illo; quomodo Confessio Sacramentalis in re necessaria est relapsis. Posterius necessarium est illud medium sine quo finis haberi nequit; sive interim illud medium sit præceptum, sive non; sic relapso necessaria est pœnitentia ad remissionem peccatorum consequendam. Hoc autem necessarium vel est necessarium simpliciter, ita ut finis nullo modo possit haberi sine eo saltem juxta ordinariam Dei potentiam & providentiam, vel est necessarium ad benè esse, sive ad finem meliùs aut faciliùs consequendum.

Quod ad Theologiam spectat, ejus triplex genus fuisse antiquitati cognitum, testatur S. August. lib. 6. de Civ. c. 5. Fabulosum; quod Poetæ tractaverunt: Naturale, quod Philosophi: Civile, quod Sacerdotes: sed Ecclesiasticorum Scriptorum usu ea sola doctrina vocatur Theologia, quæ divinæ ac supernaturali revelationi innixa, Deum & quæ Dei sunt considerat; de qua proinde procedit quæstio jam proposita. Quid Theologia.

Pro cujus resolutione sit

Conclusio I.

THeologia considerata secundùm quod dicit notitiam principiorum scientiæ Theologicæ, qui sunt articuli Fidei, est cuilibet ad usum rationis venienti necessaria necessitate medii, quia sine illa nullo modo potest innotescere finis hominis, qui est supernaturalis; quem tamen finem necesse est ipsi innotescere, ut ad eum possit suas actiones dirigere. Accedit, quòd hæc notitia non habetur nisi per Fidem; *sine Fide autem impossibile est placere Deo*, ad Heb. 11. *& qui non crediderit, condemnabitur*, Marc. ult. & *Fides est humanæ salutis initium, fundamentum, & radix omnis justificationis*, ait Syn. Trid. sess. 6. cap. 8. *sine qua nulli umquam contigit justificatio*, ut ejusdem sess. c. 7. dicitur. Eòdemque pertinent, quæ de necessitate Fidei diximus 2. 2. q. 2. artic. 3.

Conclusio II.

THeologia secundùm quod præter notitiam principiorum involvit cognitionem, qua tum ipsa principia possunt aliquo modo explicari, tum etiam ex principiis possunt conclusiones deduci; non est unicuique necessaria, neque medii neque præcepti necessitate; Ecclesiæ tamen seu Reipublicæ Christianæ necessaria est utraque necessitate. Scientia Theologica est Ecclesiæ necessaria.

Prior pars manifesta est; nullum enim extat præceptum, quo singulis jubeatur, ut scientiam Theologicam addiscant, constatque multos salvos fieri, qui eam numquam didicerunt.

Posterior prob. 1. quia ad Ephes. 4. affirmat Apostolus, Christum dedisse Apostolos, Prophetas, Evangelistas, Pastores & Doctores ad consummationem Sanctorum, in opus ministerii, in ædificationem Corporis Christi. Vult ergo Christus in Ecclesia esse Pastores & Doctores: tales autem nequeunt esse sine scientia Theologica; vult ergo esse aliquos qui scientiam Theologicam calleant. Accedit, quod 1. ad Tim. 3. idem Apostolus affirmat, oportere Episcopum esse Doctorem; & ad Tit. 1. *amplectentem eum, qui secundùm doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt arguere:* certum est autem eas qualitates non posse esse in Episcopo absque Theologia; ergo Theologia est Ecclesiæ necessaria.

2. Quia neque Sacræ Scripturæ sunt per se faciles & claræ; quemadmodum de Epistolis Paulinis affirmat B. Petrus 2. suæ Epist. cap. 3. quòd in eis sunt quædam difficilia intellectu, & nos latiùs ostendimus,

lib. 1. de Controv. q. 3. art. 1. neque omnia, quæ credere oportet ita sunt obvia; quin opus sit, tum Scripturarum, tum veterum traditionum interpretationibus; defensionibus, variisque ratiocinationibus, quæ sine scientia Theologica fieri non possunt. Necessaria igitur est Theologia, per quam & principia ipsius, hoc est articuli Fidei explicentur, & Scripturarum vera interpretatio habeatur, & tum Scripturæ, tum traditiones contra hæreticos defendantur.

QUÆRITUR III.

Quàm antiqua sit doctrina Theologica.

NOn quæritur de Theologia prout est in methodum redacta; sive per S. Joannem Damascenum, sive per Petrum Lombardum, qui vulgò Magister Sententiarum dicitur; sive per B. Thomam Aquinatem: sed generaliter prout importat cognitionem de Deo rebusque divinis innixam principiis seu articulis fidei.

Theologia fuit in Adam, & in aliis Patribus.

Respondetur autem, Theologiam fuisse ab exordio Mundi in Adamo: quemadmodum patet ex q. 94. art. 3. Ubi B. Thom. ait, eum de supernaturalibus tantam cognitionem habuisse, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundùm statum istum. Reliquos postea Sanctos Patres ac Prophetas etiam fuisse Theologos hoc est Theologiæ peritos; haud difficile est probare: quia eam habebant articulorum Fidei notitiam, ut eos possent filiis ac nepotibus quantum necessitas postulabat explicare: & ex iis conclusiones, sive ad sacrificium Deo soli offerendum, sive ad mores in vera pietate formandos, pertinentes deducere. Unde S. Dionysius Cœlest. Hier. c. 13. Isajam Prophetam initio quidem Theologorum unum, postea verò frequenter Theologum appellat: & lib. de Div. Nom. c. 3. Apostolum Petrum, *maximum antiquissimumque Theologorum culmen* vocat. Scribens quoque S. Joanni Evangelistæ, *Dionysius* (inquit) *Joanni Theologo, Apostolo, &c.* Ex his intelligi potest, quòd etsi Theologia juxta vocis etymon generaliter idem sit quòd sermo de Deo; prout tamen significat Sacram Doctrinam lumini supernaturali atque adeò divinæ revelationi innixam describi possit, quòd sit habitus cognoscitivus, quo ex articulis Fidei tamquam principiis conclusiones deduci possunt & cognosci.

Descriptio Theologiæ.

Divisio ejusdem.

Dividi autem potest Theologia, uno modo juxta diversitatem rerum & modi eas tradendi: alio modo secundùm differentiam vocabulorum quibus utitur. Priori modo dividitur in Positivam, Moralem, & Scholasticam. Positiva Theologia dicitur, quæ Sacram Scripturam explicat, in eo præcipuè versans, ut ejus sensum ex sermonis contextu, vocum proprietate, SS. Patrum, aliorumque interpretum authoritate investiget. Quem dum invenit, ipsa Theologiæ principia, quatenus vel in sacris Litteris continentur, vel ex eis eruuntur explicata ponit ac statuit.

Quid moralis.

Moralis vocatur, quæ potissimùm considerat ea, quæ ad conscientiam moresque formandos pertinent.

Quid Scholastica.

Scholastica verò, quæ Fidei morumque salutarium doctrinam methodicè prosequitur, hoc est more quasi dialectico & ad disciplinam magis accomodato. Quæ divisio non est intelligenda esse in ista tria tamquam in membra simpliciter diversa; eadem enim est Theologia, quæ diversis illis nominibus appellatur, potestque unus & idem Positivam, Moralem, & Scholasticam Theologiam eadem opera tradere. Neque putandum est, quòd Positiva & Moralis Theologia sit à Spiritu Sancto, non autem Scholastica: sed tam una quàm altera est per revelationem Spiritus Sancti quantùm ad sua principia; humani autem studii & laboris divina gratia adjuti, quantum ad conclusiones è principiis eruendas, & quantum ad principiorum explicationem ac defensionem.

Quid Symbolica.

Posteriori modo Theologia dividitur in Symbolicam sive Misticam, & Demonstrantem, juxta B. Dionysium Areopag. in epist. ad Tit. qui etiam in fine libr. de Div. Nom. Theologiæ illius quo Symbolica vocatur meminit. Est autem Theologia Symbolica, quæ per signa & metaphoras divina explicat. Unde B. Thomas ad dict. lib. de Div. Nom. scribens, Symbolicam Dionysii Theologiam dicit esse eam, in qua exponit nomina quæ symbolicè seu metaphoricè dicuntur de Deo, sicut quum dicitur leo, lapis, ignis, & alia hujusmodi; quem quidem librum Dionysii asserit nos non habere; idemque tradit Dionysius Carthus. ad eumd. loc. Theologia Demonstrans dicitur, quæ habet vim demonstrandi seu ostendendi & explicandi Divina absque verbis figuratè acceptis. Et quoniam eorum, quæ de Deo loquimur, quædam dicuntur affirmativè, ut bonitas, sapientia, potentia; quædam negativè, ut incorporeum, incomprehensibile, infinitum, secundùm ea quæ idem B. Dionysius scribit. c. 2. Cœlest. Hier. ideo rursum dividi potest Theologia in affirmantem & negantem, conformiter ipsi Dionysio cap. 3. 4. & 5. Myst. Theol.

Quid demonstrans.

Porrò quanta sit Theologiæ Scholasticæ antiquitas & authoritas, in fine Tract. de Controv. diximus. Quia verò B. Thomas in hoc artic. tradit, ad ea etiam quæ ratione humana investigari possunt necessarium fuisse, quòd homo revelatione divina instrueretur.

1. 6. q. 2. art. 3. & 4.

QUÆRITUR IV.

Utrùm divina revelatio sit necessaria respectu veritatum, quæ de Deo naturaliter sciri possunt.

VIdetur quòd non. 1. Quia ejusmodi veritatum notitia potest haberi per naturam.

2. Quia B. Thomas hic in corp. dicit, revelationem de Divinis, illis nimirum quæ ratione humana investigari possunt, esse necessariam ut salus hominibus & convenientiùs & certiùs proveniat; ergo sine illa provenire potest, quamvis non ita convenienter, nec ita certò.

3. Cæteræ creaturæ finem suum consequi possunt solo lumine naturæ; ergo & homo idem potest, quia nobilius est, finem assequi per seipsum, quàm dumtaxat per alium.

4. Culpantur Philosophi ad Rom. 1. quòd cùm naturaliter cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt; ergo naturalis illa notitia sufficiebat, ut glorificarent Deum tamquam Deum.

5. Cùm homo pertingit ad usum rationis, naturali lumine sufficienter cognoscit ea quæ tenetur scire, ut se convertat ad bonum; ideo enim B. Thomas 1. 2. q. 89. art. 6. docet, quòd homo tunc obligetur se ad bonum convertere.

6. Huic naturali veritati *Deus est* homo non videtur posse assentiri per revelationem: sic enim præsupponeretur Deus esse; qui nimirum revelationem illam faceret; ergo nec alicui alteri. Pro responsione sit

Conclusio I.

HOminibus; hoc est humano generi atque adeò Ecclesiæ necessarium est, non solùm ad benè esse, sed simpliciter in ordine ad finem ad quem sumus creati, ut de veritatibus etiam illis, quæ per naturalem investigationem sciri possunt de Deo, per divinam revelationem instruamur. Conclusionem hanc probant ea, quæ init. hujus art. dicebantur ad concluſ. poster. Quibus addi potest, quòd 2. 2. q. 2. art. 4. tradit B. Thom. in resp. ad 1. *Investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem Divinorum, etiam illorum quæ ratione ostendi possunt.* Et in Opusc. 70. q. 3. art. 1. *Impossibile est*, inquit, *quòd omnes consequantur per viam rationis id, quod est de Deo necessarium ad cognoscendum; & propter hoc est via Fidei procurata: & hoc quantum ad illa quæ sunt ab aliquibus scita, & aliis proponuntur ut credenda:* & q. 14. de Verit. art. 1. post allatas quinque rationes, quas etiam in Opusc. jam cit. explicat; ita concludit: *Ex quibus rationibus apparet, quòd si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea, quæ necessarium est cognoscere de Deo; paucissimi ad hoc pervenire possent, & hi etiam non nisi post longum tempus.* Quibus similia videre est 1. cont. Gent. cap. 4. Confer etiam in 2. 2. q. 2. art. 4.

Necessaria est revelatio, etiam quantum ad ea quæ possunt naturaliter cognosci.

Con-

CONCLUSIO II.

QUod attinet ad singulos hominum, revelatio earum veritatum, quæ de Deo naturaliter sciri possunt, est eis necessaria à principio. *Quædam sunt*, ait B. Thomas dicto art. 1. *ad quæ etiam in hac vita perfectè cognoscenda possumus pervenire; sicut illa quæ de Deo demonstrativè probari possunt, quæ tamen à principio necesse est credere*. Confirmatur. Illa cognoscibilia sunt remotissima à sensibus, ideòque alta est eorum profunditas & subtilitas: cùm ergo humani intellectus magna sit debilitas, præsertim à principio; consequens est, quòd homo non sit idoneus à principio ea cognoscere per rationem naturalem. Accedit, multa præexigi ad illorum demonstrationem, quæ homo non nisi longissimo tempore addiscere potest.

CONCLUSIO. III.

PRocessu temporis non est singulis hominibus absolutè necessaria revelatio singularum veritatum naturalium de rebus divinis; est tamen eis singulis necessaria ad benè esse. Illis enim, qui veras habent demonstrationes, quòd Deus sit, quòd unus, quòd hujus Mundi Creator & gubernator, non est absolutè necessarium quòd hæc ipsa eis revelentur divinitus: sed necessaria est eis divina istarum veritatum revelatio; partim ut sine errorum admixtione iis assentiantur, cùm alioquin scientia quæ de Deo naturaliter habetur, sæpe admixtos habeat errores, nisi lumine supernaturali tollantur; partim ut cum majori certitudine assentiantur. Major enim est certitudo veritatum quas Deus revelavit, quàm earum quæ per solam demonstrationem cognoscuntur, ut docetur 2. 2. q. 4. art. 8. Insuper autem necessarium est, quòd qui demonstrationes habent, ita animo sint comparati, ut etiam illis divinis veritatibus, quas demonstrativè cognoscunt, assentiri vellent, quamvis nullam de iis demonstrationem haberent.

Ad 1. Arg. in primis Resp. quòd talium veritatum notitiam nec omnes possint per rationes naturales habere, nec omni tempore; ideòque via Fidei seu divinæ revelationis salubriter est provisa, quemadmodùm concludit B. Thom. q. 14. de Verit. art. 1. & 1. cont. Gent. cap. 4. Addi præterea potest, quòd attenta humani intellectus post peccatum debilitate, homines absolutè non possint omnium veritatum, quæ de Deo naturaliter sciri possunt, notitiam certam & puram habere absque adjutorio divinæ revelationis. Nam etsi illæ veritates non excedant facultatem naturæ, si ipsæ considerentur singulæ & sigillatim, omnes tamen simul sumptæ videntur excedere vires naturales hominis per peccatum corrupti. *Corpus*, enim, *quod corrumpitur, aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem*, Sap. 9. Unde nullus assignari potest, qui absque divina revelatione certò & sine errorum admixtione cognoverit omnes veritates, quæ revera naturali ratione possunt indagari. Consentiunt his Cumel ad hunc art. q. 3. & Vasquez disp. 1. c. 2.

Textus explicatur. Ad 2. Neg. Conf. quia ista comparativa *convenientius*, & *certius* non sumuntur comparativè, sed positivè, ut verborum B. Th. sensus sit, ut hominibus salus proveniat convenienter, ita nimirum ut via salutis non tantùm paucis pateat, iisque post longum temporis intervallum, sed communiter omnibus, & secundùm quodcumque tempus. Item, ut salus ei proveniat certò, hoc est ut certam & indubitatam cognitionem, quæ ad salutem necessaria est, habere possint; necessarium fuit, quòd de Divinis, etiam iis quæ ratio humana potest investigare, instruerentur per divinam revelationem. Qui sensus ex proximè antecedentibus colligi potest, ubi duo dixit; unum, quòd à cognitione veritatis divinæ pendeat tota hominis salus: alterum, quòd istius veritatis notitia non nisi paucis, & post longum tempus, & cum admixtione errorum hominibus proveniret, si per solam rationem humanam investigaretur, seclusa revelatione divina. Eòdemque pertinet quod 2. 2. q. 2. art. 4. dixit, necessarium esse, quòd ea quæ per rationem cognosci possunt, per modum Fidei traderentur, ut esset indubitata & certa cognitio apud homines de Deo.

Si quis tamen contendat, illa comparativa comparativè esse sumenda; dicendum est, comparationem non referri ad modum salutis consequendæ, qui sit verus quidem, at minùs conveniens & minùs certus; quasi aliquis talis haberi possit absque revelatione: sed ad cognitionem, eodem ferè sensu qui jam dictus est, scilicet ut hominibus salus proveniat cum cognitione convenientiore, ad plures scilicet extensa, & non in longum tempus dilata, & certiore, quæ nimirum non habeat errores admixtos; necessarium fuit eos per revelationem instrui.

Ad 3. Neg. Conf. quia cæteræ creaturæ solùm consequuntur finem sibi naturalem: homo autem ex divina bonitate ordinatus est ad finem supernaturalem. Ad prob. Resp. cum S. Doctore in Prolog. 1. Sent. art. 1. ad 3. eam esse veram in illis, quæ acquirunt finem sibi naturalem & æqualem: alioquin nobilius est consequi finem nobiliorem, etiamsi is per vires proprias haberi non possit, quàm solùm consequi naturalem, atque adeò imperfectum, licèt is acquireretur per vires naturæ; quemadmodum eodem art. 1. tradit B. Th. itemque 1. 2. q. 5. art. 5. ad 2. & q. 14. de Verit. art. 1. ad 3. Conferantur quæ diximus 2. 2. q. 2. art. 3. ad 7.

Ad 4. Resp. naturalem de Deo notitiam quam aliqui Philosophi habuerunt sufficeisse, ut Deum aliquo modo glorificarent tamquam Deum, ut naturæ scilicet Creatorem & Gubernatorem, ac etiam ut ei tamquam tali gratias aliquas agerent; etsi non sufficerit ut ipsum simpliciter tamquam Deum glorificarent, vel ei gratias agerent sicut oportet, eo nimirum voluntatis affectu, quo ipsum super omnia simpliciter diligere vellent, atque ita justitiæ appropinquarent. Culpantur autem tamquam inexcusabiles, quia ne hoc quidem Deo præstiterunt, ad quod naturalis quam habebant notitia erat sufficiens; multò autem minùs, id quod etsi per solas naturæ vires non possent, poterant tamen per divinæ gratiæ adjutorium, quo se indignos reddebant. De Philosophis qui Deum cognoverunt.

Ad 5. probabile est, quòd homo tunc naturali lumine sufficienter illustretur ad cognoscendum bonum eòdem lumine prosequendum: verùm hoc ad salutem neque sufficit neque disponit, nisi gratia specialis auxilii eum pervenerit. Sed nec in sequentis temporis progressu poterit solo istius luminis naturalis ductu versari circa veritates naturales, quin in varios errores labatur. De eo quod istius q. 89. art. 6. docet B. Thom. ibi videbitur.

Ad 6. Neg. Ant. Sicut enim eodem actu videmus colorem & lumen, quod colorem manifestat; ita eodem actu credimus, quòd Deus sit, & quòd sit revelans.

Quod in corpore dicit: *A cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus*; referendum est ad veritatem de Deo, non autem ad veritatem ratione investigatam; ac proinde non sequitur, totam hominis salutem pendere à veritate naturaliter cognita, sed à veritate de Deo. Quamquam & verum est, salutem hominis pendere ab aliqua veritate de Deo, quæ per rationem est investigabilis: sed non pendet ab ea, quatenus ipsa est investigabilis per rationem, cùm ad salutem sit quidem necessaria veritatis illius notitia, non sit tamen necessarium quòd per rationem acquiratur, sed satis sit, quòd vel per rationem, vel per revelationem habeatur. Explicatur textus.

Pro Resp. Ad 1. dicendum in primis est, quòd homo non debet per humanam rationem quærere illa, quæ cùm sint supernaturalia, rationem excedunt; debeat tamen illa per Fidem quærere & suscipere. Deinde licèt ea quæ sunt fidei sint majora homine secundùm vires naturæ considerato; non excedunt tamen cognitionem hominis divino lumine illustrati. Vide B. Thomam Opusc. 70. q. 3. art. 1. ad 1.

In Resp. Ad 2. tacitè negat Conf. quia nihil vetat idem tractari in diversis scientiis, diverso modo illud considerando, & per diversa media illud demonstrando; sicut terram esse rotundam demonstrat Phy-

Physicus per motum gravium descendentium ad centrum, quia partes ejus undique & æqualiter concurrunt ad medium; Astrologus autem ex figura eclypsis lunaris, vel per aliud aliquod medium mathematicum; quemadmodum ex lib. 2. de Cœlo apud Philosophum patet textu 105. cum seq. & ex Authore nostro; partim ad eum locum commentante, partim ad lib. 1. Poster. lect. 41. fin. ad lib. 2. Physic. lect. 3. fin. & 1. 2. q. 54. art. 2. ad 2. Sic etiam Deus consideratur à Metaphysica, quæ est pars naturalis Philosophiæ, secundùm unam rationem, qua scilicet est cognoscibilis per lumen naturale, & secundùm aliam à Theologia, quatenus nimirum per lumen divinæ ac supernaturalis revelationis est cognoscibilis.

Ob. Si dicas: Ex illa resp. benè ostendi, quòd Theologia sit diversa ab aliis scientiis, non tamen salvari ejus necessitatem; cùm is qui habet unius rei scientiam uno medio, non necesse habeat ejusdem scientiam habere alio medio.

Resp. Resp. Ad bonam solutionem non requiri quòd conclusionem probet, sed solùm quòd eam ab argumento opposito defendat: hoc autem facit B. Thomas in responsione. Vis enim argumenti in eo consistebat, quòd Theologia non sit necessaria, quia non est ab aliis scientiis distincta; & quòd ideò non sit distincta, quia idem considerat quòd aliæ. Hanc autem vim totam optimè dissolvit, argum. Consequ. negando, & ostendendo, tum Theologiam esse ab aliis scientiis diversam, tum illa quæ eadem considerat cum aliis scientiis, diverso prorsus modo considerare.

In fine ejusdem Resp. docet, Theologiam differre secundùm genus à Metaphysica: quia hæc objectum suum considerat secundùm quod est cognoscibile lumine rationis naturalis; illa verò ut lumine supernaturali. Unde sequitur, quòd specie differant, præsertim si conferantur ea quibus quæst. unica de Virt. in com. art. 10. ad 7. 8. 10. & 1. 2. quæst. 63. art. 1. docet, habitus infusos virtutum differre specie ab acquisitis, etiamsi conveniant in genere logico.

[illegible] Ob. Nec obstat, quòd scientia Adamo infusa fuerit ejusdem rationis cum nostra, ut dicitur q. 94. seq. art. 3. ad 1. quòdque abstractio scientiarum, eadem sit Thologiæ & Metaphysicæ. Scientia enim infusa & acquisita tum demùm specie differunt, quando sunt tales per se seu ex sua natura, eò quòd tunc habeant diversa media, quæ (ut dicitur 1. 2. q. 54. art. 2. ad 2.) sunt sicut principia activa, ex quibus sumitur distinctio habitum: Adami verò scientia erat per eadem media per quæ est nostra; ratio enim assentiendi non erat ei revelatio, sed medium demonstrativum, v. g. huic propositioni: *Terra est infimo loco*, assentiebatur per hoc medium, *quia est gravissima*: non autem per istud, *Deus revelavit*. Deinde abstractio Theologiæ longè major est quàm Metaphysicæ: abstrahit enim ab actu & potentia altiori modo quàm ulla aliarum scientiarum, ut patet ex ejus objecto quod est Deus, non ut per effectus naturales cognoscibilis, sed secundùm quod est Deus, & secundùm quod divino lumine cognosci potest. Confer art. 7.

Quatenus scientia infusa & acquisita differant specie.

Articulus II.

Utrùm Sacra Doctrina sit scientia.

Videtur quòd non. 1. Quia Theologia, quæ hic per Doctrinam Sacram intelligitur, procedit ex principiis inevidentibus.

Si dicas: sufficere quòd procedat ex principiis lumine superioris scientiæ notis, sicut Musica procedit ex principiis in Arithmetica notis. Contra facit, quòd noscens conclusiones Musicæ deductas ex principiis in Arithmetica, non sibi sed aliis notis, non dicatur habere scientiam; quia principia debent esse magis nota quàm conclusio, ut dicitur in lib. 1. Poster. cap. 2.

2. Subjectum scientiæ debet habere partes, & proprias passiones, ut lib. 1. Poster. c. 18. tradit Philosophus; subjectum autem Theologiæ non habet ejusmodi.

3. Hæreticus discredens uni articulo Fidei non habet scientiam de conclusionibus, quas deducit ex aliis articulis; ergo nec alii Theologi, quia utrique procedunt ex principiis notis in superiori scientia.

4. Conclusio Theologica est de Fide; ergo illius non est scientia.

Denique B. Th. in 3. dist. 33. q. 1. art. 2. q. 4. *Si esset*, inquit, *aliqua scientia, quæ non posset reduci ad principia naturaliter nota; non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis, nec univocè scientia diceretur*: atqui Theologia est talis; ergo.

His tamen non obstantibus, probabiliter Responderi potest, Theologiam esse veram scientiam, Theologia est scientia.
etiamsi ea quam in hoc sæculo habemus non sit omninò perfecta scientia, neque tam exacta quàm videri possit requirere definitio Philosophi, lib. 1. Poster. cap. 2. enim B. Thomas conformiter his quæ init. lib. 1. Sent. scripserat, hic simpliciter resolvit, Sacram Doctrinam esse scientiam & 2. 2. q. 1. art. 5. ad 2. *etiam Theologia*, inquit, *scientia est, ut initio operis dictum est*: similiterque loquitur in Opusculo 70. q. 2.

Hanc responsionem isto art. probat S. Doctor ex Aug. lib. 14. de Trinit. cap. 1. Ubi huic scientiæ tribuens illud, quo *Fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*; addit: *qua scientia non pollent Fideles plurimi, quamvis polleant ipsa Fide plurimum*. Unde Jer. 3. appellatur scientia his verbis: *Dabo vobis Pastores juxta cor meum, & pascent vos scientia & doctrina*. Et Sap. 10. *Dedit illi scientiam Sanctorum*, 2. Petri 1. *Ministrate in Fide vestra virtutem, in virtute scientiam*. Accedunt & rationes.

1. Qua utitur Author in 1. Sent. ad Hanib. Ad rationem scientiæ sufficiunt duo; unum ex parte conclusionum, scilicet quòd necessariò deducantur ex principiis; aliud ex parte principiorum, scilicet quòd sint certa: sed utrumque illorum habet Theologia, ergo est scientia.

Si dicas: Necessariam esse evidentiam principiorum. Ob.
Resp. eam requiri ad scientiam omnibus suis numeris perfectam: non autem ad illam quæ etsi sit vera scientia, est tamen imperfecta: nostra verò Theologia est quidem vera scientia, habet tamen aliquid imperfectionis ex ea parte, qua procedit ex inevidentibus. Confirmatur. In scientiis merè humanis ideò requiritur evidentia principiorum, quia oportet scientem esse certum ac prorsus immutabilem, quemadmodum dicitur cap. 2. lib. 1. Poster. in ejusmodi autem scientiis non potest haberi talis certitudo, nisi principia sint evidentia: cùm igitur conclusionum Theologicarum certitudinem habere possimus ex Fidei articulis absque illorum evidentia, non videtur ad veritatem scientiæ Theologicæ esse necessaria evidentia principiorum ipsius. Quod & ex dicto Philosophi loco videtur posse colligi, ubi significat sufficere ad scientiam, quod principia illius teneamus scientia vel meliore habitu: nam præmissas Theologicas tenemus Fide, quæ est melior & certior habitus, quàm intellectus principiorum; & per illam sumus magis à cognitione immobiles quàm per istum, ut patet ex 2. 2. q. 4. art. 8. ergo potest ex illis deduci conclusio scientifica: sicut enim certitudinem in aliis scientiis generat evidentia; ita in hac eademque imò majorem causat authoritas divina. Evidentiæ igitur defectum, qui in Theologia nostra reperitur, Deus nobis compensat majore certitudine, quæ est in principiis & conclusionibus Theologiæ propriis. Resp.

2. Ratio 2. Principia Theologiæ sunt ex seipsis maximè cognoscibilia, ut dicit B. Thomas Opusc. 70. q. 2. art. 2. sunt etiam per lumen Fidei infusum per se nota habenti Fidem; ut loquitur in prol. 1. Sent. art. 3. ac insuper sunt nobis evidenter credibilia, ut docetur 2. 2. q. 1. art. 4. ergo potest ex illis deduci conclusio scientifica. Prob. Cons. Licèt enim conclusio, quæ ex talibus præmissis colligitur, non sit simpliciter evidens, sicut nec ipsæ præmissæ sunt evidentes; evidenti tamen consequentia deducitur, & cum tanta imò cum majore certitudinem, quàm conclusiones scientiarum naturalium deducuntur ex præmissis evidentibus.

Ratio

Ratio 3. Ad rationem scientiæ sufficit evidentia principiorum mutuata ab effectibus; (neque enim necesse est principia esse evidentia quoad non secundùm se, sed satis est quòd per effectus) ergo etiam sufficit evidentia credibilitatis cum certitudine, quam articuli Fidei habent ex revelatione Dei, ut Theologia possit dici scientia.

Confirm. Scientia est certa cognitio effectus per causam certitudinaliter cognitam: in Theologia verò multi effectus possunt certò cognosci per suas causas certitudinaliter cognitas; ergo Theologia est scientia. Major videtur posse colligi ex Philosopho: & alioquin qualis erit ejusmodi cognitio, si non sit scientifica? Minor patet: cognoscimus enim Christum esse visibilem, quia est homo: Angelos esse incorruptibiles, quia sunt immateriales: homines esse morti obnoxios, quia peccaverunt; & sic de multis aliis. Vide quæ dicimus ad q. 3. art. 5. fin.

Denique. Theologia est habitus; & non est intellectus principiorum, cùm sit de conclusionibus; neque est opinio, cùm sit habitus certus; neque Fides, quia hæc & innititur testimonio dicentis, & versatur circa articulos Fidei, qui sunt principia Theologiæ; neque etiam est prudentia, quia hæc versatur circa singularia agibilia; ergo à sufficienti divisione est scientia.

Ex his patet Resp. Ad 1. Arg. non omnem scilicet evidentiam deesse Theologiæ; & id quod deest, suppleri per majorem certitudinem. Unde ad replicam Resp. talem Musicum non habiturum scientiam, non præcisè quia desit illi evidentia principiorum, sed quia deficiente tali evidentia deest ei certitudo: non enim assentitur principiis nisi ex fide humana, quæ est fallibilis.

Ad 2. Neg. Subs. Nam ut B. Thomas Opusc. 70. q. 2. art. 2. ad 3. ait, partes subjecti in aliqua scientia non solùm sunt partes subjectivæ, sed omnia illa quorum cognitio requiritur ad cognitionem subjecti, cùm non tractentur in scientia nisi in ordine ad subjectum. Passiones etiam dicuntur quæcumque de aliquo probari possunt, sive sint negationes, sive habitudines ad alias res.

Ad 3. sunt qui negent Ant. sed juxta B. Thomæ doctrinam rectè conceditur; quia articulorum quos adhuc tenet hæreticus ipse non habet Fidem, 2. 2. q. 5. art. 3. q. 14. de Ver. art. 1. & in 3. dist. 23. q. 3. art. 3. ad 10. neque etiam habet eorum parem cum Fide certitudinem; ac per consequens nec veram habet scientiam Theologicam illarum conclusionum quas ex istis articulis deducit, sed aliquid simile scientiæ; quapropter potiùs neg. est Cons. Quia hæreticus non procedit ex principiis ea certitudine sibi notis, qua procedit alius.

Ad 4. Resp. Conclusiones Theologicas non esse de Fide immediatè, sicut sunt ea quæ vocantur articuli Fidei, sed solùm mediatè: quia non sunt revelatæ in seipsis, sed solùm in aliis ex quibus deducuntur; ac proinde qui eas negaret, quamvis non statim esset hæreticus, veniret tamen in suspicionem hæresis, & erraret circa fidem mediatè.

Quæ conclusiones Theologicæ. Notandum autem, quòd conclusiones Theologicæ vocantur, quæ per necessariam consequentiam procedunt vel ex duobus articulis Fidei, vel ex uno Fidei articulo & ex aliqua propositione naturaliter nota, vel etiam ex una aut duabus propositionibus, quæ etsi non sint immediatè Fidei, sed potiùs conclusiones Theologicæ, innituntur tamen alicui articulo Fidei. Præterea, ut in 2. 2. q. 1. art. 5. diximus, probabile est, quòd ejusdem alicujus propositionis possit esse Fides & scientia; non quælibet, sed Theologica: quòd enim Fides & scientia dicantur non posse simul esse de eodem; hoc intelligitur de scientia quæ importat evidentiam, cùm Fides importet obscuritatem: scientia autem Theologica non importat evidentiam, & propterea non repugnat Fidei.

Ad Ult. B. Thomas ibi docet, scientiam infusam specie differre ab acquisita, sicut habitus virtutum infusi specie differunt ab acquisitis: & propterea ex eo quod ait, *nec univocè scientia diceretur*, non debet intelligi esse scientiam solùm æquivocè; quandoquidem virtutes infusæ non sunt æquivocè virtutes: sed solùm quòd non eadem omninò ratione diceretur scientia, qua nomen illud tribuitur scientiis naturalibus.

Circa illa quæ in corp. dicuntur, sciendum est, ea non sic esse intelligenda, quasi B. Thomas velit, Musicam procedentem ex principiis per Arithmeticam notis esse scientiam in eo, qui solùm habet Musicam, sed in eo demum, qui habet utramque. Nemo enim scientiam habet, nisi præmissa scientia vel meliori aliquo habitu teneat, secundùm ea quæ Philosophus dicit cap. 2. lib. 1. Poster. Similitudinem igitur in eo ponit, quòd sicut Musica accipit sua principia ab alia superiori scientia, & hoc non impedit quin sit vera scientia; ita Theologia potest esse scientia, etiamsi sua principia accipiat à superiori scientia, quæ est scientia Dei & Beatorum. Disparitas autem est, quòd nostra Theologia possit esse scientia, etiamsi non sit in eodem simul cum scientia beata: non possit autem Musica habere rationem scientiæ, nisi sit in illo qui habet scientiam Arithmeticæ; & disparitatis hujus ratio est, quia Musica in eo, qui Arithmeticam non habet communicatur ei solùm per fidem humanam, quæ est ratio assentiendi infirma Theologia verò communicatur nobis per lumen Fidei divinitùs infusum, quod est ratio firmissimi assensus, etiamsi non communicetur evidentia. *Explicatur Textus.*

Horum occasione

QUÆRITUR I.

An nostra Theologia sit subalternata scientiæ Dei & Beatorum?

Quæstio est, non tam de illa scientia qua Beati vident Deum sicuti est, quam de ea qua ex veritatibus in verbo cognitis possunt alias veritates cognoscere: sicut nos ex articulis Fidei cognoscimus ea, quæ per ratiocinationem inde deducuntur. Et quidem in hujus q. partem affirmativam citatur B. Thomas. Verùm hic non aliud dicit, quàm nostram Theologiam esse inferiorem respectu Theologiæ Beatorum nec aliunde plus haberi potest; ideoque si loquamur de subalternatione scientiarum, quemadmodum Philosophi loquuntur.

Resp. Unam harum scientiarum non propriè subalternatam esse alteri; quia ad scientiam propriè subalternatam hæc duo sunt necessaria. Prius, quòd sint diversa principia scientiæ subalternatæ & subalternantis; ita scilicet ut conclusiones, quæ in scientia subalternante sunt demonstratæ, sint principia scientiæ subalternatæ, cujus ratione hæc dicitur incipere ubi illa desinit. Posterius, ut objectum subalternatæ sit inferius objecto subalternantis, idque non essentialiter, (sic enim scientia illa inferior potiùs esset pars scientiæ superioris, quàm diceretur subalternata; quomodo scientia de animali rationali non propriè subalternatur scientiæ de animali, sed est pars scientiæ illius, cùm non possit haberi plena cognitio animalis, nisi cognoscatur unum esse rationale, & alterum irrationale) sed per restrictionem accidentalem; quomodo Musica, quæ considerat numerum sonorum, est subalternata Arithmeticæ, quæ pro objecto habet numerum. Plura petenda relinquimus ex Philosophia ad cap. 10. lib. 1. Poster. & ex Metaph. atqui Theologia Beatorum est de eodem objecto cum nostra, & habet eadem principia, easdemque conclusiones; ergo neutra est propriè alteri subalternata. Subs. prob. Quia utriusque objectum est Deus, & principia tam Beatis quàm nobis innotescunt per revelationem: quòd autem per revelationem à nobis cognoscantur obscurè; id scientiæ Theologicæ secundùm se consideratæ est per accidens. *Non propriè una est alteri subalternata.*

Cæterùm, si quæratur de subalternatione non secundùm rigorem Philosophicum, sed secundùm similitudinem & impropriè; sic nihil vetat, Theologiam nostram dici esse subalternatam scientiæ Beatorum, quatenus nimirum hæc est inferior, & ordinatur ad consequendum eum finem, quem Beati jam sunt consecuti.

QUÆRITUR II.

An Theologia hic acquisita maneat in Patria.

Videtur quòd non. 1. Quia non manebit Fides, quæ est habitus principiorum scientiæ Theologicæ; ergo nec ipsa scientia.

2. Quia Theologia nostra secundùm se est inevidens, talis enim est secundùm se, qualis secundùm se est habitus principiorum ipsius: non potest autem fieri, quòd idem habitus modò sit inevidens, & postea evidens; sicut neque assensus inevidens potest idem numero fieri evidens.

3. Theologia Beatorum est habitus per se infusus, nostra autem est habitus per se acquisitus, ideoque differunt specie; ergo vel in Patria habebimus duplicem habitum Theologiæ, vel is qui fuit hic acquisitus ibi non manebit.

Objicitur etiam illud 1. ad Cor. 13. Sive scientia destruetur: sed vide q. 89. art. 5.

Resp. est affirm. Responsio affirm. videtur verior quia B. Thomas q. 89. resolvens artic. 5. habitum scientiæ secundùm quod est in intellectu manere in anima separata: & art. 6. docens, in eadem anima remanere actus scientiæ hic acquisitæ; comprehendit scientiam rerum divinarum, ut patet ex arg. 1. collato cum sua resp. ubi dicit, Apostolum in istis verbis 1. ad Cor. 13. *Scientia destruetur* non loqui de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad actum seu modum actus, quia scilicet neque phantasmata remanent destructo corpore neque est usus scientiæ per conversionem ad phantasmata, quemadmodum loquitur 1. 2. q. 67. art. 2. ad 1. Et q. 20. de Ver. art. 3. ad 1. generaliter docet, quòd scientia hic acquisita remaneat quantum ad essentiam habitus, sed tollatur modus, quo hic scientia nituntur; similiterque loquitur in cap. 13. 1. ad Cor. Confirm. Nostra Theologia est scientia, cujus principia sunt nota lumine superioris scientiæ quæ est scientia Beatorum; ergo nihil vetat, nostram Theologiam simul esse cum scientia Beatorum; sicut simul consistunt scientia subalternata & subalternans. Quamvis enim Theologia nostra non sit propriè subalternata scientiæ Beatorum, est tamen secundùm similitudinem. Accedit, quòd omnes conclusiones Theologicæ ab aliquo Sancto hic scitæ ab eodem cognoscantur in cœlo, & quidem eadem, aut majori certitudine, & per idem medium, per principia scilicet divinitùs revelata; ergo sciuntur per eumdem habitum. Unde B. Hieronymus epist. 103. *Discamus in terris, quorum scientia nobiscum perseveret in cælis.* Eodem faciunt, quæ in resp. ad arg. dicentur.

Ad 1. ergo Arg. Resp. Neg. Cons. quia remanet in Patria certa revelatio omnium eorum, quæ hic per Fidem obscurè cognoscuntur, ibi autem clarè videntur; ac per consequens manet illic habitus principiorum scientiæ Theologicæ. Nam principia scientiæ Theologicæ secundùm se consideratæ sunt ea, quæ immediatè revelantur à Deo: quòd autem sic revelentur, ut solùm obscurè cognoscantur per Fidem, hoc non est de ratione Theologiæ secundùm se, sed illi convenit quatenus reperitur in Viatoribus.

Ad 2. Neg. Ass. Quia quòd nostra Theologia sit inevidens, non convenit ei secundùm se in quantum est Theologia, sed per accidens, quatenus non habetur hic evidentia principiorum ipsius. Nam objectum specificum Theologiæ est Deus resque divinæ, ut immediatè subsunt revelationi per certum discursum; quòd autem illa revelatio sit obscura in principiis, per se quidem pertinet ad Fidem, sed accidit scientiæ Theologicæ.

Ad prob. Resp. Eumdem habitum cui accidentale est quòd sit inevidens, posse postea esse evidentem; sicut Fides informis potest fieri formata; & qui modò est pu[er] potest postea esse vir. An etiam assensus actualis non possit idem permanens modò esse inevidens, modò evidens; non liquet: neque tamen est eadem ratio habitus & actus; nam actus interrumpuntur, tum per mortem, tum per alias causas; habitus autem ex natura sua permanet.

Ad 3. Neg. Ant. quia præter scientiam beatificam non infunditur Beatis alia scientia Theologica; sed ille habitus scientiæ, quem de rebus Theologicis habent extra visionem verbi, in quibusdam sequitur ex visione beatifica, in aliis est acquisitus per præcedentes actus in hac vita, majoremque perfectionem accipit ex conjunctione ad visionem beatificam.

In Resp. ad 2. sciendum, illud theorema Philosophicum *Scientia non est singularium* intelligendum esse de singularibus corruptilibus, comparatis ad ea quæ corruptibiliter seu contingenter ipsi conveniunt. Nam de singularibus incorruptibilibus, vel corruptibilibus quidem, sed comparatis ad attributa ipsis necessariò convenientia, & omninò quatenus subsunt divinæ ordinationi; potest haberi scientia, præsertim divinæ revelationi innixa. Deinde singularium dicitur non esse scientia, quia cùm sint valdè multa, non est operæ pretium de illis scientificè tractare: & hinc est quòd nulla naturalis scientia habet singularia pro objecto.

Cùm B. Thomas dicit, quòd *singularia traduntur in Sacra Doctrina, non quia de eis principaliter tractetur*; non intelligit quæcumque singularia: (nam ex ejus etiam mente principaliter tractatur de Deo, de Patre, de Filio, de Spiritu Sancto, de Christo, ejusque Incarnatione, Passione, Resurrectione, & similibus) sed istius generis singularia intelligit, cujus aliqua sibi in argumento proposuerat; quæ scilicet concernunt gesta Abraham, Isaac, & Jacob, & hujusmodi, de quibus non per se neque principaliter agit Doctrina Sacra, sed secundariò; tum in exemplum vitæ; tum ad declarandum authoritatem virorum, per quos revelatio divina ad nos pervenit.

Quæri etiam hic posset: An Theologia sit scientia supernaturalis. Responsio veritati conformior est, non esse simpliciter supernaturalem; cùm per se non infundatur à Deo, sed humano labore & studio acquiratur. Verum quidem est, quòd ejus principia sint supernaturalia, neque possint cognosci, nisi per lumen Fidei, quod est supernaturale: sed hoc non sufficit ut ipsa scientia dici possit simpliciter secundùm suam substantiam supernaturalis; quandoquidem hæc scientia non sit illorum principiorum notitia, sed habitus quidam, quo ex ejusmodi principiis ratiocinando conclusiones deducuntur & cognoscuntur. Qui proinde habitus originem habet ex principio supernaturali, sed ipse non est secundùm substantiam supernaturalis. Atque hanc esse B. Thomæ sententiam intelligi potest; tum ex Prol. lib. 1. Sent. art. 3. q. 2. ubi scribit, quòd *in hac non Doctrina non acquiritur habitus Fidei, qui est quasi habitus principiorum, sed acquiritur habitus eorum quæ ex eis deducuntur, & quæ ad eorum defensionem valent*; tum ex hujus q. art. 6. ad 3. ubi concedit, doctrinam Theologicam acquiri per studium. Unde fit consequens, quòd secundùm se non infundatur, ideoque non sit supernaturalis: habitus enim supernaturales non habentur, nisi ex infusione. Consentit eis Granadus cum iis quos allegat disp. 5. sect. 1. & 4. Theologia non est supernaturalis.

ARTICULUS III.

Utrùm Sacra Doctrina sit una scientia.

Non esse unam, probatur 1. Quia ad assensum conclusionis Theologicæ concurrunt duo lumina, Fides & lumen naturale; ergo.

2. Deus revelans habet se ut præceptor ad discipulum: sed præceptor non tribuit scientiæ unitatem, ex eo quòd scientiam manifestet; ergo nec D[eus]. Confirm. Quamvis Deus revelaverit Adamo omnes artes omnesque scientias; non idcircò illæ fuerunt in eo unius ejusdemque speciei scientia.

3. Non omnia quæ cognoscuntur lumine naturali sunt unius scientiæ; ergo nec quæ cognoscuntur lumine supernaturali.

Priusquam respondeatur sciendum est, hic non quæri, an Theologia sit una simplex qualitas; id enim in 1. 2. q. 54. art. 4. discutit, sed an sit una specie scientia.

Respon-

Resp. unam. Respondet autem esse unam. 1. Quia sacra Scriptura loquitur de Theologia sicut de una scientia. Sap. 10. *Dedit illi scientiam Sanctorum*: & similiter Jerem. 3. & 2. Petri 1. & alibi.

2. Quia illa scientia est una, quæ omnia per se ad eam pertinentia considerat sub una formali ratione objecti: sed Theologia considerat omnia, quæ per se ad eam pertinent, sub una formali ratione objecti; ergo Theologia est una. Maj. nota est, quia unitas potentiæ & habitus desumenda est ab unitate rationis formalis objecti. Min. prob. Quia omnia, quæ in Theologia per se tractantur, considerantur sub hac eadem ratione formali, quòd sint divinitùs revelata.

Ob. Si dicas: Art. 7. doceri, quòd Deus sit objectum formale Theologiæ; ideòque B. Thomam non benè hic dicere, quòd ejus objectum sit ens divinitùs revelatum seu revelabile. Resp. Resp. Neg. C. Deus enim sub ratione Deitatis est objectum Theologiæ formale *quod*: objectum autem formale *quo*, vel *sub quo* (idest ratio formalis sub qua res Theologicæ tractantur) est esse revelatum. Confirmatur. Illud est alicujus scientiæ objectum formale *sub quo*, quod est ratio assensus: atqui ratio assensus Theologici est revelatio, per quam principia quidem immediatè revelantur conclusiones autem, mediatè quatenus nimirum mediante discursu sequuntur ex principiis revelatis; ergo objectum formale *sub quo* est unum. Vide quæ dicimus 2.2. q. 1. art. 1. & confer. Bonav. in 3. dist. 23.

Denique probari potest hujus art. Responsio ex iis quæ dicuntur præsentis q. art. 7. quia scilicet unum est sacræ Theologiæ objectum formale *quod*, nimirum Deus; ergo & ipsa Theologia est una.

Ad 1. Arg. Resp. Neg. C. Sicut enim non impeditur unitas scientiæ naturalis ex hoc, quòd ad assensum conclusionis concurrat intellectus principiorum, & lumen habitus per demonstrationem geniti vel jam gignendi; sic unitatem Theologiæ non impedit, quòd ad eam concurrat lumen Fidei, & alterum lumen ab illo genitum in compositione præmissarum, per quod conclusio demonstratur legitimè sequi ex præmissis. Lumen enim Fidei est hic instar intellectus principiorum; habitus autem Theologicus est instar luminis ex cognitione principiorum acquisiti; unitas verò scientiæ æstimatur ex unitate luminis *quo*, seu cujus ratione assentimur immediatè conclusionibus.

Ad 2. Neg. Ant. quia Deus revelans se habet hic ut ratio assentiendi: non autem ut præceptor respectu discipuli. Ad Confirm. Resp. lumen divinæ revelationis Deumque revelantem posse considerari duobus modis; uno modo prout est causa efficiens scientiæ: alio modo prout est causa motiva & ratio propter quam præbeatur assensus alicui propositioni. Priori modo consideratum non tribuit unitatem scientiæ; posteriori tribuit. Etsi igitur Adamus acceperit ex divina revelatione omnes omnium rerum scientias physicas; non ideò tamen illæ erant in eo unius ejusdemque speciei, quia Deus revelans sive divina revelatio non erat ratio propter quam assentiebatur conclusionibus earum scientiarum: huic enim conclusioni, *Terra est infimo loco*, non assentiebatur quia Deus revelaverat, sed per medium philosophicum, scilicet quia est gravissima; & sic de aliis.

Ad 3. Neg. Conseq. eò quòd lumen naturale non sit ratio assentiendi rebus naturalibus; sed causa illis assentiendi sunt, vel causæ, vel effectus naturales, quibus proceditur ad concludendam propositionem scientificam. Quòd si quis omnes conclusiones diversarum scientiarum cognosceret hac ratione, quia sibi revelatæ sunt; illæ pertinerent ad eumdem habitum. Et similiter authoritas præceptoris esset ratio cognoscendi omnia, quæ discipulus dicit.

In 1. arg. illud Philosophi *una scientia est, quæ est unius generis subjecti*, sic est intelligendum: Unius scientiæ, unum debet esse objectum adæquatum, unum, inquam, unitate, vel univocâ, vel analogica. Cùm autem subsumitur, quòd Creator & creatura non continentur sub uno genere; verum est de genere univoco: sed quia conveniunt in una ratione analogica; ideò non impeditur unitas scientiæ. Hinc est, quòd non ex æquo agatur de creatura & Creatore: sed de Creatore principaliter; de creatura verò in ordine ad Creatorem. Conferm. 1. Sent. in Prol. art. 2.

Pro resp. ad 2. dicendum est, in Doctrina Sacra tractari de Angelis, de creaturis corporalibus, & de moribus hominum sub una generali ratione formali; & ideò consequentiam non valere. Nam in variis philosophicis disciplinis quæ de eisdem agunt, non tractatur de illis sub una generali ratione, sed sub diversis particularibus rationibus.

Articulus IV.

Utrùm Sacra Doctrina sit scientia practica.

Videtur quòd sic. 1. Quia tota Scriptura ordinatur ad praxim, nimirum ad dilectionem: sed Theologia versatur in explicatione sacræ Scripturæ; ergo etiam Theologia ordinatur ad praxim. Maj. prob. quia finis præcepti est charitas, 1. ad Tim. 1. & plenitudo legis est dilectio, ad Rom. 13. Unde August. lib. 2. de Doct. Christ. cap. 7. ait, divinarum Scripturarum studiosum nihil aliud in eis inventurum, quàm diligendum esse Deum propter Deum, & proximum propter Deum.

2. Illa scientia est practica, quæ versatur circa veritates, quarum aliæ sunt practicæ, aliæ verò quæ videntur esse speculativæ ordinantur tamen ad praxim: ejusmodi autem est Theologia; versatur enim aut circa operationes, aut circa divina mysteria, quæ saltem virtualiter nos dirigunt ad nostras operationes benè instituendas.

Sed contra. Theologiam non esse scientiam practicam probatur; quia ejus objectum est Deus: Deus autem non est aliquod opus, sive aliquid operabile, quod à nobis fieri possit.

Quis habitus speculativus. Priusquam respondeatur, observandum est, illum habitum dici speculativum, qui per se ordinatur ad veritatis considerationem non referendo ipsam ad opus: illum verò practicum, qui ordinatur per se ad praxim, ita nimirum ut operis faciendi aliquas regulas tradat, & ad opus faciendum dirigat. Quare ut habitus quispiam sit practicus, non sufficit quòd ex eo sequatur aliqua praxis, veluti amor, delectatio, aut aliquid simile: sed oportet, quòd ipse per se ordinetur ad praxim, quòdque circa suum objectum versetur cum ordine ad opus, præscribens regulas ad illud agendum. Hinc Philosophus lib. 2. Metaph. cap. 1. ait, speculativæ scientiæ finem esse veritatem; practicæ verò opus. Et quamvis subinde distingui soleat praxis sive actio ab effectione, quòd actio maneat in agente, effectio autem in exteriorem materiam transeat; quemadmodum patet ex 1. 2. q. 57. art. 4. & 2. 2. q. 47. art. 5. hujus autem distinctionis ratio hic non habetur, sed praxis generaliter sumitur pro opere; sive illud sit actio immanens; sive actio transiens; idque propterea, quia practicum hic non distinguitur à factivo, sed à speculativo.

Resp. ad art. His præmissis, cum B. Thoma Resp. Sacram Doctrinam sive Theologiam esse & practicam & speculativam, magis tamen esse speculativam.

Prius prob. Quia Sacra Doctrina considerat ea, quæ spectant ad scientiam practicam & ad speculativam sub una ratione formali, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia; ergo est simul practica & speculativa.

Confirm. 1. Theologia secundùm aliquam sui partem perficit intellectum in ordine ad cognitionem veritatis absolutè, hoc est sine ordine ad opus: & secundùm aliam sui partem eumdem intellectum perficit non solùm in ordine ad cognitionem veritatis, sed etiam in ordine ad opus, præscribendo regulas, & dirigendo ad illud. Cùm enim consideraτ; quòd Pater non sit Filius; quòd Filius non sit Spiritus Sanctus; quòd Spiritus Sanctus à Patre Filioque procedat; quòd Deus non ab æterno, sed initio temporis Mundum creaverit, & in eo Angelos; quòdque Angeli sint substantiæ immateriales, & alia hujusmodi; manifestum est, quòd consideret veritates merè speculativas, quæ intellectum humanum perficiunt, non Ut Theologia sit speculativa.

per

per se & proximè in ordine ad opus, sed in ordine ad contemplationem. Cùm autem explicat naturam, efficaciam, & circumstantias virtutum, bonorum operum, legum divinarum & humanarum; item quando tradit quomodo Sacramenta sunt administranda & suscipienda, quomodo peccata fugienda, & multa hujusmodi; clarum est, quòd ea tractet, quæ per se & proximè ordinem dicunt ad opus, quòdque illa consideret sub tali ordine.

Ut practica.

Confirm. 2. Scientia Dei, qua se & ea quæ facit cognoscit, est speculativa & practica, ut patet ex q. 14. art. 16. sed nostra Theologia est similis scientiæ divinæ, cùm sit quoddam ejus vestigium; ergo etiam ipsa simul est practica & speculativa.

Posterius prob. quia Theologia principaliùs agit de rebus divinis & speculativis, quàm de actibus humanis; cùm de his tantùm agat secundùm quod per eos homo ordinatur ad perfectam Dei cognitionem. Hinc B. Thomas in Procem. lib. 1. Sent. q. 3. quia scientia omnis principaliter pensanda est ex Fide, finis autem ultimus istius Doctrinæ est contemplatio primæ veritatis in Patria; ideò principaliter speculativa est.

Ob. Resp.

His non obstat, quòd speculativum & practicum videantur esse differentiæ essentiales oppositæ: licèt enim fortassis ita sit in scientiis inferioribus; non sunt tamen tales in scientia superiori, quia ibi conveniunt in eadem ratione formali. Quò pertinet, quod art. 3. ad 2. dicebat Author, ea quæ in diversis scientiis Philosophicis tractantur, posse considerari à Theologia sub una ratione. Sicut ergo visibile & audibile specie differunt, nec tamen diversificant sensum communem, sed solùm sensus particulares; ita quamvis daretur, quòd speculativum & practicum sint differentiæ essentiales oppositæ, in habitibus nimirum inferioribus; non tamen diversificant habitum superiorem, qualis est Theologiæ; uti nec faciunt vel intellectum vel Fidem esse diversæ speciei, hujus p. q. 79. art. 11. 2. 2. q. 8. art. 3. & q. 45. art. etiam 3. & in 3. d. 23. q. 2. art. 3. Quamquam & hoc dici possit, quòd speculativum & practicum verè non sint differentiæ essentiales, neque etiam opponantur, nisi respectu ejusdem eodem modo considerati; possint tamen esse signa differentiæ essentialis tunc, quando unum uni convenit adæquatè, eò quòd tunc objectum adæquatum sit diversum.

Ad 1. Arg. Resp. dist. Maj. Loquendo enim de fine proximo operantis, quem scilicet illi qui vel Scripturam vel reliquam Theologiæ partem docent aut discunt debent intendere; ille finis est dilectio Dei & proximi, quemadmodum probant testimonia in arg. allata: finis autem ultimus, ad quem & Scriptura & Theologia per se ordinatur, non est dilectio sed contemplatio. Unde B. Thomas in 1. Sent. dictæ q. 3. in resp. ad 1. *Opus*, inquit, *non est ultimum intentum in hac scientia, imò potius contemplatio primæ veritatis in Patria, ad quam deputati ex bonis operibus pervenimus, sicut dicitur*, Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*.

Ad 2. Arg. Maj. esse veram hoc sensu: Illa scientia est practica, quæ versatur circa veritates quarum aliæ sunt practicæ, aliæ verò quæ vocantur speculativæ, & circa quas solùm secundariò versatur per se ordinantur ad praxim: Theologia verò non versatur solùm secundariò circa veritates speculativas sed primariò & principaliter; neque veritates illæ speculativæ quas sic considerat, per se ordinantur ad praxim, sed ex intentione eorum qui scientiam Theologicam habent; ideò non sequitur, quòd vel solùm vel potissimùm sit practica.

Ad Arg. in oppositum Resp. Non esse necessarium, quòd objectum scientiæ practicæ sit secundùm se opus vel quidpiam operabile, modò ipsa versetur circa illud in ordine ad opus. Quamvis autem Deus non sit aliquid operabile; Theologia tamen versatur circa Deum, non solùm in ordine ad habendam ejus cognitionem & contemplationem, sed etiam in ordine ad actiones, quatenùs nimirùm est humanarum actionum finis & regula.

Pro Resp. ad 1. dicendum est, eo argumento rectè concludi, quòd Theologia sit scientia practica, quatenùs videlicet ordinatur ad operationem: sed non concluditur, quòd solùm sit practica, quia nec solùm nec potissimùm ordinatur ad operationem; sed secundùm aliquam sui partem, eamque principalem, ordinatur ad veritatis contemplationem.

Pro Resp. ad 2. similiter dicendum est, rectè concludi Theologiam esse scientiam practicam: sed quia Theologia Legem veterem ac novam considerat in ordine ad beatitudinem, quæ est divinæ veritatis contemplatio; magis est speculativa quàm practica.

ARTICULUS V.

Utrùm Sacra Doctrina sit dignior aliis scientiis.

Videtur quòd non 1. Quia certitudo pertinet ad dignitatem scientiæ: aliæ autem scientiæ sunt certiores quàm Theologia; ergo sunt etiam digniores. Prob. Min. 1. quia illud est certius, quod habet plures causas suæ certitudinis: sed aliæ scientiæ habent plures causas certitudinis quàm Sacra Doctrina, scilicet ex parte medii & ex parte evidentiæ; ergo sunt certiores.

2. Quia Theologia saltem nobis est minùs certa quàm aliæ scientiæ; quemadmodum patet ex resp. ad 1. ubi S. Doctor ostendit, Theologiam esse minùs certam quoad nos.

3. Quia conclusio Theologica cognoscitur aliquando per unam propositionem de Fide, & per alteram naturaliter notam: effectus autem sequitur debiliorem partem suæ causæ.

Præterea. Illa scientia est ratione materiæ præstantissima, quæ est de objecto amplissimo continente sub se objecta aliarum scientiarum: sed Metaphysica habet pro suo objecto ens quatenus est ens, sub quo proinde videtur continere objectum Theologiæ, quod est Deus omnium entium primum & præstantissimum; ergo Metaphysica est præstantior Theologia.

Responsio B. Thomæ & communis est affirm. Dignior enim est Theologia cæteris scientiis speculativis; partim quia est certior, utpotè innixa divino lumini; partim quia est de nobiliori objecto, utpotè de Deo secundùm quod excedit omnem humanam rationem. Dignior etiam est scientiis practicis; quia ordinatur ad finem digniorem, scilicet ad æternam beatitudinem. Vide quæ dicuntur de Fide omnibus aliis virtutibus intellectualibus altiore, in 3. dist. 23. & quæ diximus 2. 2. q. 4. art. 8.

Cæterùm cùm certitudo nihil sit aliud quàm firma adhæsio intellectus circa objectum verum; ea spectari potest ex parte causæ seu medii, vel objecti, vel subjecti. Ex parte subjecti aliæ scientiæ sunt aliquo modo certiores; non sic tamen ut earum assensus sit in nobis certior quàm assensus per Theologiam causatus: (*Multò enim certior est homo de eo quod audit à Deo, qui falli non potest, quàm de eo quod videt propria ratione, quæ falli potest*, ait B. Thomas dict. art. 8. ad 2.) sed quia id dicitur certius ex parte subjecti, quod intellectus hominis pleniùs consequitur; pleniùs autem assequitur res naturales, utpotè evidentes sibique magis proportionatas, & ad quas non eget alio lumine quàm naturali. Verùm Theologia est cæteris certior, & ex parte causæ, & ex parte objecti: habet enim causam certiorem, quia innititur Fidei à Deo revelatæ: & considerat objectum nobilius, scilicet res divinas.

Quid certitudo.

Aliæ autem scientiæ habent causam fallibilem, scilicet rationem humanam: & versantur circa temporalia & caduca. Cùm ergo unumquodque judicetur simpliciter quidem secundùm causam suam; secundùm autem dispositionem, quæ ex parte subjecti est, judicatur secundùm quid; hinc est, quòd Theologia simpliciter dicatur certior, aliæ verò solùm secundùm quid.

Resp. est affirm.

Ad 1. Arg. in contrariam partem allatum Resp. Neg. Min. Ad 1. ejus prob. Resp. Maj. esse veram cæteris paribus, quæ hic non sunt, quia authoritas divina efficere potest majorem certitudinem, quàm humanæ rationes quantumlibet evidentes.

Ad 1.

Ad 2. distinguendum est Ass. juxta superiùs dicta: ac insuper notandum id, quod habet Author in resp. ad 1. *id quod est minus certum quoad nos, posse esse certius secundum naturam; ideoque simpliciter.*

Ad 3. Resp. effectum hic eatenus sequi debiliorem partem suæ causæ, quatenus conclusio minùs certa est quàm si concluderetur ex duobus articulis Fidei: sed tamen est certior, quàm si concluderetur ex duobus principiis solùm naturaliter notis.

Ut effectus sequatur debiliorem partem suæ causæ.

Deinde. Pronuntiatum illud non sic veritatem habet, ut oporteat omnem defectum qui est in causa debiliori esse in effectu; cùm ex Philosophia constet, ex falso posse concludi verum; & ex contingenti necessarium: sed sic ut defectus qui fortè reperitur in effectu, semper deputandus sit causæ debiliori. Aut alloquin intelligendum est, quando causa fortior non elevat debiliorem.

Ad 2. Arg. Resp. Objectum Metaphysicæ esse quidem ens ut tale est, sed quatenus naturali lumine cognosci potest. At verò objectum Theologiæ est Deus, quatenus supernaturali tantùm lumine potest cognosci, & propterea objectum Theologiæ nullo modo continetur sub objecto Metaphysicæ, cùm non sit ejusdem ordinis, sed omninò diversi. Imò verò Theologia est scientia universalior quàm vel Metaphysica vel ulla alia scientia, utpotè & de pluribus rebus tractans, & aliis scientiis utens tamquam ministris. Unde August. epist. 3. *Hic Physica, quoniam omnes omnium naturalium causæ in Deo Creatore sunt. Hic Ethica, quoniam vita bona & honesta non aliunde formatur quàm cum ea, quæ diligenda sunt diliguntur, hoc est Deus & proximus. Hic Logica, quoniam veritas lumenque animæ rationalis non nisi Deus est. Hic etiam laudabilis Reipublicæ salus: neque enim conditur & custoditur optima civitas, nisi fundamento & vinculo Fidei firmæque concordiæ &c.*

Responsioni ad 2. addi potest, quòd quamvis Theologia necessariò indigeret aliquibus ex alia scientia petitis: non tamen propterea foret inferior. Tunc enim scientia se habet ut inferior, quando sua principia accipit ab alia superiore, sicut Musica ab Arithmetica; quod de Theologia dici non potest, cùm ipsa utatur aliis scientiis tamquam ancillis & ministris, juxta illud Prov. 9. *Misit ancillas suas ut vocaret ad arcem.*

Articulus VI.

Utrum hæc Doctrina sit sapientia.

VIdetur quòd non; quia dictum est art. 2. quòd sit scientia: scientia autem condividitur sapientiæ.

Responsio tamen communis est affirm. Cæterùm cùm sapientia non uno modo dicatur, communiùs tamen dicitur esse cognitio causarum altissimarum; unde in aliquo genere sapiens dicitur, qui considerat causam altissimam istius generis. Cùm ergo Theologia Deum consideret, qui est causa altissima non unius generis, sed totaliter & absolutè; consequens est, quòd sit sapientia. Et ita vocatur Deut. 4. *Hæc est vestra sapientia.* Eccles. 39. *Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens, & in Prophetis vacabit*, 1. ad Cor. 2. *Sapientiam loquimur inter perfectos.* Et c. 3. *Ut sapiens architectus fundamentum posui.* Sed & conditiones ad sapientiam requisitæ, 1. Metaph. c. 2. omnes conveniunt Theologiæ, cùm ipsa cognoscat quodammodo omnia; (considerat enim Deum ejusque effectus) & versetur circa difficilia, quæ nimirum omnem vim humanæ rationis excedunt; & sit certissima propter divinam revelationem, ex qua ejus principia innotescunt; neque referatur ad aliam scientiam, sed ipsa sit finis aliarum; unde & omnes ipsi subserviunt. Denique ipsa habet judicare de veritatibus omnium aliarum scientiarum, juxta illud 2. ad Cor. 10. *Consilia destruentes, & omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.* Unde videmus, per hanc scientiam multos errores fuisse detectos, sive naturali Philosophiæ, sive Jurisprudentiæ, sive Medicinæ repugnantes.

Theologia est sapientia.

Ad Arg. resp. Author in Opusc. 70. quòd sapientia non dividitur contra scientiam, sicut oppositum contra oppositum: sed quia se habet ex additione ad scientiam. Nam ut loquitur 1. 2. q. 57. art. 2. ad 1. *Sapientia habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones deducat, & insuper habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus judicat*, idque non solùm quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad principia. Quapropter sicut anima rationalis eminenter continet vegetativam & sensitivam; ita sapientia eminenter continet scientiam & intellectum, non quidem sicut genus continet suas species, neque sicut totum integrale continet suas partes integrales: sed sicut totum potentiale continet suas potentias, in quarum numero est una quæ in se habet, quidquid perfectionis repetitur in aliis: sicut anima rationalis continet quidquid perfectionis est in animabus sensitiva & vegetativa; ita etiam sapientia continet quidquid perfectionis est in scientia & intellectu. Quæ est similitudo per Authorem nostrum allata dicto art. 2. ad 2. Unde in 1. dist. 35. q. 1. art. 4. ad 5. dicit, quòd *Omnis sapientia scientia est, sed non convertitur: quia illa scientia sola sapientia est, quæ causas altissimas considerat.* Sic ergo Theologia est talis scientia, quæ est vera & propriè dicta sapientia, utpotè considerans causam simpliciter altissimam nimirum Deum, & continens in se totam perfectionem, quæ est tam in intellectu quàm in scientia, imò & in omnibus scientiis, juxta illud August. ex epist. 4. ad artic. 5. sup. cit. *Hic Physica, hic Ethica, hic Logica.*

In 1. arg. Maj. sic est intelligenda: Nulla scientia, quæ supponit sua principia ex aliqua alia scientia humana, est digna nomine sapientiæ: Theologia verò non supponit sua principia ex aliqua scientia humana, sed ex divina.

Pro Resp. ad 2. Neg. Maj. Non est enim officium sapientiæ probare principia aliarum scientiarum; quia vel ea principia sunt per se nota, & tunc nullo modo probari possunt saltem à priori; vel non sunt per se nota, & tunc per aliquam naturalem rationem probari possunt etiam à priori in scientia subalternante. Ad supremam verò scientiam, quæ vocatur sapientia, non pertinet illa principia probare: sed solùm explicare, & contra impugnantes defendere, ac de illorum veritate judicare.

His non obstat, quòd alicujus scientiæ principia propria dicantur esse indemonstrabilia & immediata. Ita enim vocantur, quia nullum habent in eadem disciplina medium, quo possint demonstrari: cum hoc autem potest consistere, quòd habeant in superiori scientia medium, quo illic demonstrentur. Quare ad Theologiam non pertinet probare principia aliarum scientiarum: sed benè de illis seu illorum veritate judicare, amplectendo id quod veritati Theologicæ est consentaneum, & ut falsum condemnando quidquid illi repugnat.

In Resp. ad 3. dist. est Min. Sapientia enim, quæ ponitur donum Spiritus Sancti, per quam aliquis judicat de divinis ex quadam connaturalitate, aut similitudine, & inclinatione quam in se habet, est ex infusione: sed sapientia, per quam aliquis judicat de rebus per modum cognitionis, hoc est eo modo, quo cognitionem habens potest judicare de actibus virtutum, etiamsi habitus earum virtutum non habeat; studio humano acquiritur. Confer in 2. 2. q. 45. ar. 1. in corp. & ad 2. & art. 4. etiam ad 2.

Articulus VII.

Utrùm Deus sit objectum hujus scientiæ.

VIdetur quòd non. 1. Quia art. 3. dixit objectum Sacræ Doctrinæ esse ens revelabile; unde & in Prol. 1. Sent. art. 4. mavult ponere ens divinum cognoscibile per inspirationem quàm Deum.

2. Diversorum habitum diversa sunt objecta: Deus autem est objectum Fidei; ergo non Theologiæ.

3. Ad habitum pertinet considerare omnia quæ ad objectum suum pertinent: sed infinitæ perfectiones

ad

ad Deum pertinent, quæ considerari nequeunt a Theologo; ergo Deus non est objectum Theologiæ.

4. Scientia præsupponit de suo objecto an quid sit, ut ex lib. 2. Poster. patet: sed Theologia de Deo quærit utrumque; ergo

5. Objectum scientia potest in illa cognosci quidditativè: Deus autem non potest sic in Theologia nostra cognosci; ergo Deus non est objectum nostræ Theologiæ. Major videtur nota, quia in demonstratione medium est definitio subjecti conclusionis.

Denique. Ex ratione authoris sequeretur omnia pertinere ad Theologiam, quia scilicet omnia ordinantur ad Deum.

Deus ut Deus est objectum Theologiæ. Respondet Author, quòd Deus, & quidem (interprete Cajet. & aliis) sub ratione Deitatis, sit subjectum Theologiæ. Ad cujus evidentiam sciendum est, illud esse subjectum alicujus scientiæ, de quo primò & per se aliquid consideratur re vel ratione ab eo diversum: idque in omni scientia est illud, quod subjecti locum obtinet in conclusionibus per se primò intentis ab ipsa scientia, id est ad quarum cognitionem scientia ipsa primò & per se est instituta; ita ut aliæ omnes conclusiones ad has tamquam ad primarias dirigantur: quæ ratio est, cur subjectum scientiæ vocari soleat objectum formale quod, hoc est quod scientia primò & per se respicit. Responsionem suam probat B. Thomas; partim ex definitione subjecti; partim eo quòd sit idem subjectum scientiæ & principiorum: Theologia autem est scientia, cujus principia sunt articuli Fidei; ac proinde Deus, qui est objectum Fidei, debet etiam esse objectum Theologiæ. Deinde. Illud debet esse subjectum nostræ Theologiæ, quod in via obscurè, in Patria verò clarè cognoscitur: hoc autem est Deus.

Ad 1. Arg. Resp. esse duplex objectum formale: unum formale quod; & illud in Theologia est Deus: aliud formale sub quo, sive ratio formalis sub qua considerantur ea, quæ ad illam scientiam pertinent; & illud in Theologia est ens divinum revelabile; ut art. 3. dicebatur.

Ad locum ex 1. Sent. allatum, etsi quidam respondeant, eum jam doctiorem factum, hic emendasse quod ibi scripserat; potiùs tamen videtur dicendum, quòd dum illic pro objecto Theologiæ statuit ens divinum cognoscibile per inspirationem; per ens divinum intellexerit Deum, non simpliciter, seu non quocumque modo cognoscibilem, sed ut cognoscibilem per inspirationem ac revelationem supernaturalem. Nam pro ratione subjicit: *Omnia enim, quæ in hac scientia considerantur, sunt aut Deus aut ea quæ ex Deo & ad Deum sunt, in quantum hujusmodi, &c. Unde quantò aliquid magis accedit ad veram rationem divinitatis*, principaliùs consideratur in hac scientia. Et huc etiam facit quòd in Resp. ad 1. admittit, Deum esse objectum Theologiæ sicut principaliter intentum, & sub cujus ratione omnia quæ sunt in scientia considerantur. Fortassis etiam dici potest lib. 1. sent. B. Thomam loqui de objecto formali sub quo; hic autem de objecto formali quod.

Ad 2. Neg. conseq. quia Deus est objectum utriusque, sed diversimodè: Fidei quidem, quatenùs immediatè revelatur; Theologiæ verò, quatenus mediatè, mediante scilicet discursu, qui fit ex articulis Fidei tamquam principiis.

Ad 3. Neg. Ant. Docet enim B. Thom. q. 14. de Ver. art. 8. ad 16. non oportet Physicum considerare omnia mobilia; & consequenter nec scientiam omnia, quæ de subjecto possunt enuntiari. Deinde perfectiones realiter distinctæ in Deo non sunt actu infinitæ, sed ipse simplicissimus existens infinitus est: verumtamen non est objectum Theologiæ, nisi quatenùs potest à nobis per discursum ex revelatis principiis factum cognosci.

Ad 4. Resp. quòd Theologia supponat de Deo quòd & quid sit; neque hoc potest saltem à priori demonstrare, sed solùm à posteriori, dum per effectus ostendit eum esse: quod ideò facere debet, quia ipsius tamquam sapientiæ officium est, principia sua contra negantes vel impugnantes defendere & explicare.

Ad 5. Neg. Maj. Ita enim sequeretur, nullam nos de substantiis immaterialibus habere scientiam. Et quod in probationem assumitur, verum est solùm in demonstratione propter quid potissima. Ut ergo Deus sit objectum Theologiæ, satis est quòd in ea quædam cognoscantur ad essentiam Dei pertinentia.

Ad Ult. Neg. Ass. quia non omnia ordinantur ad Deum sub ea ratione, qua per divinam dumtaxat revelationem cognosci potest.

ARTICULUS VIII.

Utrùm hæc Doctrina sit argumentativa.

Esse argumentativam probat 1. authoritate Apostoli ad Tit. 1. scribentis, oportere Episcopum esse potentem exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt arguere: nam ad benè arguendum contradictores, argumentationibus est utendum. Unde & Christus Pharisæos redarguens Matth. 12. & ostendens, licuisse Apostoli Sabbatho vellere spicas, argumentatus fuit ab exemplo Davidis, & ab eo quod Sacerdotes faciunt in templo, etiam die Sabbathi. Aliaque ipsius argumenta videri possunt Matth. 19. 21. 22. Lucæ 6. 11. & alibi.

Apostolus quoque 2. ad Tim. 2. probat, Episcopum debere devitare stultas quæstiones, *quia generant lites: servum autem Domini non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes*. Sed & alia passim invenire est argumenta in Paulinis aliisque Apostolorum Epistolis.

Probat deinde B. Thomas suam responsionem, quia cæteræ scientiæ sunt argumentativæ, argumentanturque, dum ex principiis deducunt conclusiones: nulla autem est ratio id negandi scientiæ Theologicæ.

Quod in 1. arg. sumit ex Ambr. *Tolle argumenta ubi Fides quæritur*, intelligi debet de argumentis, quæ sic inducantur ad probationem articulorum Fidei, ut sint velut ratio credendi, juxta illa quæ dicuntur 2. 2. q. 2. art. 10. & in Prol. 1. Sent. artic. 5. ad 4. significareque voluit B. Ambrosius, ita esse removenda argumenta à negotio Fidei, ut Fides non nitatur, neque niti videatur argumentis ex naturali ratione ductis, sed authoritati divinæ, quæ per Apostolos nobis innotuit.

Circa initium corporis

QUÆRITUR I.

An hæc Doctrina non argumentetur ad sua principia probanda.

Videtur quòd sic. 1. Generalis mortuorum resurrectio est articulus Fidei; ac proinde principium Theologiæ: Apostolus autem 1. ad Cor. 15. probat futuram resurrectionem mortuorum, quia Christus resurrexit; quemadmodum & B. Thomas hic indicat.

2. Principia aliarum scientiarum probari possunt per effectus; ergo & hujus.

Verumtamen omninò retinenda est Authoris nostri sententia, & dicendum, quòd Theologia non argumentetur ad probanda sua principia, quia uniuscujusque scientiæ principia supponuntur in illa tamquam per se nota; ideòque in ea non probantur: Theologia verò est scientia: ergo similiter in ea non probantur articuli Fidei, qui sunt ejus principia, sed supponuntur ut nota. Si quis verò aliquod principium Theologiæ concedat, & neget aliud; contra vel apud ipsum potest Theologus probare illud principium, quod iste negat, quia scientia superior contra negantes sua principia potest disputare; Theologia verò est scientia superior. Resp. neg.

Cæterùm, ut intelligatur, quomodo Theologia possit disputare contra negantes sua principia, & quomodo possit aliquatenus ea probare; sciendum est, quòd non possit ea probare per demonstrationem, neque à priori, neque à posteriori evidenter: sed benè potest ea explicare, seu ab aliquo simili manifestare: potest etiam contra impugnantes defendere,

dere, & quidem sic, ut si aliqua admittant esse vera, ex concessis probet reliqua. Si autem nullum omninò principium admittant, contra eos non procedit probando, sed rationes ipsorum solvendo. V. g. contra hæreticos, qui Sacras Scripturas saltem aliquas recipiunt, Theologus potest probare alia principia, quæ ipsi negant: contra Gentiles verò qui nullum Fidei articulum recipiunt, potest procedere solvendo omnia argumenta, quæ in contrarium afferunt.

Quapropter ad 1. Arg. Resp. Apostolum argumentari contra eos, qui negabant resurrectionem mortuorum, atque adeò non agnoscebant illam pro principio Theologiæ; quamvis non negarent Christum Dominum resurrexisse: & propterea ex resurrectione Christi rectè colligit futuram omnium electorum resurrectionem, non argumento, quod sit veri nominis demonstratio, sed primum à causa exemplari & efficiente, ut docet B. Thomas in cap. 15. 1. ad Cor. & 3. p. q. 56. deinde, per locum à consequente, perinde ac si diceret: Si resurrectio mortuorum non est; neque Christus resurrexit: atqui falsum est consequens, Christus enim resurrexit; ergo & falsum est antecedens; nam sublato consequente tollitur antecedens. Denique ostendendo absurda quæ sequuntur, si Christus non resurrexit. Conferatur Aug. lib. 2. de Doct. Christ. cap. 31. & 32.

Ad 2. Neg. Conseq. quia inter effectus & causas naturales est proportio naturali lumine cognita, non autem inter supernaturales.

QUÆRITUR II.

An argumenta contra Fidem facta possint evidenter solvi à Theologo.

Certum est quòd sic, quando sunt vitiosa ratione formæ; bonus enim Theologus qui leges rectè disserendi novit, evidenter ostendere potest, in quo peccetur contra formam bonæ argumentationis.

Difficultas verò est: Utrùm evidenter solvi possint argumenta, quæ sunt vitiosa ratione materiæ, id est quando antecedens falsum est, aut aliqua ejus pars.

Videtur quòd non; quia non potest evidenter ostendi falsitas ejus quod assumitur, nisi ostendatur evidenter veritas opposita: quod hic fieri non potest, quia talis veritas ad Fidem pertinet.

Evidenter solvi possunt argumenta contra Fidem.

Responsio tamen affirm. omninò tenenda est, quam B. Thomas in fine corp. hujus art. indicat dicens; quòd *manifestum est, probationes, quæ contra Fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.* Et confirmatur. Aliquod argumentum vitiosum peccans ex parte materiæ, non solùm tunc solvitur evidenter, quando is qui respondet ostendit ex ipsa rei natura falsam esse aliquam propositionem, quæ assumitur ut vera: sed etiam quando aliunde sufficientem reddit rationem, cur prudenter sibi persuadere possit, atque adeò persuadeat eam esse falsam. Quapropter ad solvendum evidenter argumentum, quod contra veritatem Fidei objicitur assumendo quidpiam falsum; non est necesse, quòd evidenter ostendatur falsitas propositionis assumptæ: sed satis est, bonam reddere rationem, cur non videatur illa propositio esse recipienda tamquam vera. Et sic patet resp. ad arg. in contrariam partem oppositum. Conferri possunt quæ tradunt Bannesius ad hujus p. q. 32. ar. 3. dub. 1. concl. 1. & Cabrera 3. p. q. 1. art. 1.

QUÆRITUR III.

Qui sint loci Theologici.

Videtur quòd solùm sint tres: quia B. Thomas in Resp. ad 2. non enumerat nisi authoritatem Scripturæ, Doctorum, & Philosophorum.

Responsio certa est, locos Theologicos esse multiplices: possunt autem octo recenseri. Sacra Scriptura, Traditio, Authoritas Ecclesiæ, Decreta Pontificum, & Conciliorum, Authoritas Patrum, & Scholasticorum, & Ratio naturalis.

Ad arg. verò Resp. Non fuisse B. Thomæ propositum recensere omnes locos Theologicos; sed solùm ostendere, Theologiam esse argumentativam, eò quòd habeat aliquos locos: locus autem est sedes argumenti. Adde, quòd sub illis tribus quos exprimit, facilè sit alios comprehendere; ut sub authoritate Scripturæ, authoritatem Traditionum, Conciliorum, Ecclesiæ & Pontificum: sub authoritate Doctorum, authoritatem Patrum & Theologorum Scholasticorum, & juris Pontificii Interpretum: sub authoritate Philosophorum, authoritatem humanæ Historiæ & naturalis rationis.

Circa eamdem resp. ad 2. duæ sunt difficultates. Una, quomodo dicat, Theologiam uti authoritatibus Philosophorum, (idemque judicium est de ratione naturali) tamquam argumentis probabilibus; cùm hæc argumentatio Apostoli Act. 17. *In Deo vivimus, movemur & sumus*; ergo *Deus non longè est ab unoquoque nostrum*, sit necessaria. Altera, quomodo dicat, ex authoritatibus Doctorum Ecclesiæ argumenta duci probabilia; cùm ex eis duci possit argumentum necessarium. — Duæ quæst.

Resp. ad q. 1.

Ad Priorem Resp. Ea quæ per se sunt Fidei, tamquam scilicet ejus articulis quæ proinde omnem humanam rationem excedunt, non posse probari certò ex ratione naturali, sed probabiliter: Deum autem esse, vel non longè esse ab unoquoque nostrum, non per se est Fidei, tamquam ejus articulus qui omnem humanam rationem excedat; sed potiùs est præambulum ad Fidei articulos, ut patet ex q. seq. art. 2. ad 1. & 2. 2. q. 1. art. 5. ad 3 & q. 14. de Ver. art. 9. ad 8.

Resp. ad q. 2.

Ad Posteriorem Resp. ex authoritate Doctorum unius vel plurium, cæteris dissentientibus: item ex authoritate illorum ex humano sensu loquentium argumenta duci probabilia: sed ex authoritate communi omnium Patrum, omniumque Doctorum Scholasticorum argumenta certa duci; eò quòd unanimis omnium Doctorum consensus in rebus Fidei & Scripturæ sacræ expositionibus sensus sit Ecclesiæ, atque adeò Spiritus Sancti B. Thomas juxta priorem modum est intelligendus. Plura quæ de istis locis Theologicis dici possent, ex peculiaribus de controversiis tractatibus petenda relinquimus. Vide autem quæ diximus lib. 6. Controv. q. 1. art. 3. & 4. necnon q. 3. art. 4.

ARTICULUS IX.

Utrùm Sacra Scriptura debeat uti metaphoris.

Videtur quòd non. Quia scientia non debet uti metaphoris, ut docet Philosophus 2. Poster. text. 22.

Priusquam respondeatur, sciendum est, quòd nomine metaphoræ B. Thomas intelligat quaslibet locutiones figuratas; sive illæ sint metaphoræ, ut cùm aliqua vox à propria significatione transfertur ad impropriam, propter aliquam similitudinem ut 1. Reg. 15. *Interfecit in ore gladii*; sive sint metonomiæ, ut Gen. 24. *Effundens hydriam*; sive aliæ.

Responsio certa est, fuisse conveniens, ut in tradenda Doctrina Sacra Deus uteretur locutionibus figuratis. — Resp. affirm.

1. Quia Deus providet omnibus secundùm quod eorum naturæ competit: verba autem metaphorica & locutiones figuratæ maximè conveniunt naturæ hominis, qui per sensibilia venit ad intelligibilia, & per corporalia ad spiritualia.

2. Quia Scriptura Sacra debebat proponi omnibus sapientibus & insipientibus: insipientes autem meliùs capiunt similitudines corporales, quàm res spirituales unde propositas.

Ad Arg. verò Resp. Neg. Ass. potest enim scientia uti metaphoris, non solùm ea parte qua est exhortatoria, sed etiam qua speculativa, ad illustrandum & explicandum ea, quæ intellectus difficulter intelligit. Hinc ipse Philosophus init. lib. 1. Physic. principia vel causas nomine elementorum designat: & postea text. 96. materiam naturalem probat ex materia artificiatorum. In 2. autem lib. Poster. non habet, quòd metaphoris uti non debeat scientia, sed quod ab illis abstinendum sit in definitione & in demonstrationis conclusione; imò & in ipsa argumentatione,

ne, si metaphoræ tales sint, quæ inducant æquivocationem, & perturbent veritatis cognitionem.

In Resp. ad 1. dist. est Min. Assumere enim metaphoras ad repræsentationem & delectationem est proprium scientiæ poeticæ: sed assumere metaphoras ad succurrendum necessitati hominum & ad eorum utilitatem procurandam; convenit Sacræ Doctrinæ; quæ quidem potest habere delectationem adjunctam, quando Theologus metaphoris utitur: finis tamen ad quem eas assumit, non est delectatio, sed utilitas.

Pro Resp. ad 2. etiam dist. est Min. per eas enim similitudines, quæ in sacris Litteris reperiuntur, quadantenus occultatur veritas, ita nimirum, ut ea non statim cuilibet sit obvia: non sic tamen occultatur, quin dignosci possit, tum per divinam revelationem, tum per aliorum locorum collationem, & Ecclesiasticorum Scriptorum interpretationem.

Circa Resp. ad 3. observandum est, magis esse conveniens, quòd divina in sacris Litteris tradantur sub similitudinibus rerum vilium, quàm sub figuris rerum nobilium.

Divina per res viles cõvenienter traduntur. 1. Quia per hoc animus humanus magis liberatur ab errore, minoremque habet occasionem errandi. Manifestum est enim, Deum non posse secundùm proprietatem dici aliquod vile animal; & ideò constat, quòd Scriptura non propriè attribuat Deo hujusmodi res viles, sed impropriè, cùm tamen apud aliquos simplices, qui vix aliquid præter sensibilia suspicari possunt, de facili videretur, ea quæ sunt nobilissima in corporalibus, propriè Deo convenire, si promiscuè vel frequenter ejusmodi res nobiles de Deo dicerentur.

2. Quia hic modus convenientior est cognitioni, quam de Deo habemus in hac vita. Cùm enim nobis hic magis manifestetur, quid non est Deus, quàm quid est; similitudines rerum illarum, quæ magis elongantur à Deo, faciunt nobis æstimationem veriorem, quòd Deus sit supra id quod dicimus vel cogitamus.

3. Quia per hujusmodi rerum vilium similitudines divina magis occultantur indignis. Conferri potest B. Diony. c. 2. Cœlest. Hier. & S. Thom. in 1. dist. 34. art. ult. ex quo etiam hoc est observandum, quandoque per nobiles creaturas Deum significari in Scripturis, sicut per Solem, stellam, & hujusmodi: sed non ita frequenter.

Cæterùm expediens fuisse, ut non omnia divina clarè scriberentur, sed quædam essent obscura, ideòque occultata; variis rationibus probari potest.

Cur obscura sint in sacris Litteris. 1. est, quam Author noster in resp. ad 2. adducit, quia occultatio veritatis utilis est ad exercitium studiosorum, & contra irrisiones Infidelium.

2. ut nostra superbia dometur, quæ alioquin citò oriretur & nutriretur, si quæ divina sunt, de facili intelligeremus.

3. ut fastidium tollatur, dum semper plurima restant non intellecta, ad quorum proinde intelligentiam debemus aspirare. De his ita August. lib. 2. de Doctr. Christ. c. 6. cùm asseruisset, quædam in sacris Litteris obscurè dicta densissimam caliginem obducere: *Quod totum provisum divinitus esse non dubito, ad edomandam labore superbiam, & intellectum à fastidio renovandum, cui facilè investigata plerumque vilescunt*. Et postea: *Nemo ambigit & per similitudines libentiùs quæque cognosci, & cum aliqua difficultate quæsita multò gratiùs inveniri. Qui enim prorsus non inveniunt quod quærunt: famè laborant: qui autem non quærunt, quia in promptu habent; fastidio sæpè marcescunt. In utroque autem languor cavendus est. Magnificè igitur & salubriter Spiritus Sanctus ita Scripturas sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret*. Et quia B. Thomas in dicta resp. ad 2. scribit: *Ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressiùs exponuntur*; sciendum est, id non omninò universaliter esse accipiendum, sed de eo quod est frequentissimum, juxta illud S. Augustini eod. cap. 6. *Nihil enim ferè de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissimè dictum alibi reperiatur*. Ubi benè observandum est illud *ferè*. Huc etiam pertinet, quòd idem Aug. lib. de Morib. Eccl. c. 17. ait: *Multa dicuntur submissis & humi repentibus animis, ut accommodatiùs per humana in divina consurgant: multa etiam figuratè, ut studiosa mens, & quæsitis exerceatur utiliùs, & uberiùs lætetur inventis*. Conferantur quæ scribit epist. 3. & ser. 13. de Verb. Apost. nec non quæ habet Sixtus Sen. lib. 2. Biblioth. S. verbo *Signatus liber*, ac etiam quæ nos dicimus ad finem art. seq. & lib. 1. de Controv. q. 3. art. 6. ad concl. 3.

ARTICULUS X.

Utrùm Sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

PRo responsione sit

CONCLUSIO I.

FIde certum est, Scripturam Sacram sub una littera habere plures sensus: quia id ex variis quæ in Sacra Scriptura continentur exemplis manifestissimum est, consentientibus omnibus omninò Orthodoxis Interpretibus, nullo excepto. Quòd enim Gen. 16. & 21. legitur de duobus Abrahæ filiis, quorum unus de ancilla natus est, alter de libera; Apostolus ad Gal. 4. interpretatur de duobus Testamentis, vetere & novo. Quòd Exodi 12. ad litteram dicitur de Agno Paschali *nec os illius confringetis*; S. Joannes c. 19. sui Evang. scribit esse impletum in Christo, cujus crura non fuerunt confracta. Quòd serpens æneus Num. 21. significaverit Christum in Cruce exaltandum; ipsemet Jo. 3. asseruit; sicut & quod Jonas in ventre piscis significaverit Christum in corde terræ; affirmavit Matth. 12. Resp. affirm.

Confirm. Author Scripturæ Sacræ est Deus: atqui Deus non minùs potest assumere res quàm voces ad aliquid significandum; quando autem & voces aliquid significant, & etiam res ipsis vocibus significatæ, una & eadem sententia habet plures sensus; ergo Scriptura Sacra potest sub una littera plures sensus habere. Quòd autem non solùm eos habere possit, sed reverà habeat; tum ex jam dictis; tum ex infrà dicendis evidens fiet.

CONCLUSIO II.

DUo sunt Sacræ Scripturæ sensus; litteralis, quo voces significant res; & mysticus sive spiritualis, quo res significatæ per voces aliquid aliud significant. Istam duplicis sensus Scripturæ Sacræ distinctionem quidam volunt esse insinuatam Prover. ult. ubi de muliere forti in persona Ecclesiæ dicitur, *Omnes domestici ejus vestiti sunt duplicibus*, hoc est duplici Sacræ Scripturæ expositione: eòdemque pertinet liber scriptus *intus & foris*, Ezech. 2. & Apoc. 5. Duo sensus Sacræ Scripturæ.

CONCLUSIO III.

SEnsus spiritualis est triplex, allegoricus, tropologicus sive moralis, & anagogicus. Hucque pertinere volunt quidam illud Prov. 22. *Descripsi eam tibi tripliciter*. Unde sequitur, quòd in universum quatuor sint Scripturæ Sacræ sensus.

Sensus litteralis sive historicus est, quem verba sive propriè, sive metaphoricè accepta immediatè significant. Dico *sive metaphoricè*: cùm enim aliqua dicuntur figuratè, sensus litteralis non est quem verba habent in propria significatione, sed id quod per verba figuratè accepta significatur, quemadmodum in resp. ad 3. significat B. Thomas. Unde cùm in Scriptura nominatur brachium Dei; sensus litteralis non est, quòd in Deo sit istud membrum corporale, sed virtus operativa, quæ figuratè illo vocabulo significatur. Et propterea sensus litteralis est duplex: unus proprius, quem verba propriè accepta significant, veluti cùm dicitur, Diliges Dominum Deum tuum; sensus litteralis isque proprius est, Deum sicut verba sonant esse diligendum. Alter improprius sive metaphoricus, quem verba impropriè accepta signi- Quid sensus litteralis. Sensus litteralis est duplex.

significant, ut cùm dicitur, *Oves meæ vocem meam audiunt*, Jo. 10. sensus litteralis est de populo Christiano per oves metaphoricè acceptas significato.

Ut sensum allegoricum intelligamus, ex Aug. lib. 15. de Trinit. cap. 9. observandum est, esse duplicem allegoriam: unam vocum, alteram rerum. Prior est continuata vocum translatio, cujusmodi reperitur in illo Isaj. 11. *Habitabit lupus cum agno, & pardus cum hœdo accubabit. Vitulus & leo & ovis simul morabuntur, &c.* non enim ea animalia, quæ per ejusmodi voces significantur, debent intelligi: sed per metaphoram significatur, quòd gentes barbaræ & crudeles mutata feritate habitabunt cum populo Christiano simplici & mansueto. Hæc allegoria pertinet ad sensum litteralem sive historicum. Posterior allegoria est, quando ea quæ sunt veteris Legis, significant ea quæ sunt novæ Legis: *Et hic est sensus allegoricus*, ait B. Thomas. Verùm quia non dubitamus, etiam Scripturam novi Testamenti habere sensum allegoricum, ut patet ex S. Joanne Chrysostomo hom. 67. in Matth. cap. 21. ubi scribit, Christum asinæ insidentem sic Prophetiam implevisse, ut novæ Prophetiæ daret initium; quæ futura erant ipsis factis significando. Unde Hieronym. ad illud cap. commentatur, vestes Apostolorum significare dogmatum Ecclesiasticorum varietates, quibus nisi anima per asinam significata fuerit instructa & ornata, sessorem habere Dominum non meretur. Et postea: Quòd autem dicit, *Turbæ quæ præcedebant, & quæ sequebantur; utrumque ostendit populum, & qui ante Evangelium, & qui post Evangelium Domino crediderunt, consona Jesum confessionis voce laudare*; ideò existimandum est, B. Th. non hic voluisse universalem sensus allegorici descriptionem tradere, sed ita locutum esse, quia sensus allegoricus frequentior est in veteri Testamento, quàm in novo. Unde Quodl. 7. artic. 15. ad 5. scribit, quòd *ipsum verum Corpus Christi, & ea quæ in ipso sunt gesta, sunt figura Corporis Christi mystici, & eorum, quæ in ipso geruntur*. Et postea: *ea quæ ad litteram de ipso Christo Capite dicuntur, possunt exponi, & allegoricè referendo ad Corpus ejus mysticum, & moraliter referendo ad actus nostros, qui secundùm ipsum debent reformari; & anagogicè, in quantum in Christo est nobis iter gloriæ demonstratum.*

Quid sensus allegoricus. Quapropter sensus allegoricus describi potest, esse quando res corporaliter gestæ vel gerendæ significant aliquid ad Christum vel ad Ecclesiam militantem pertinens.

Quid moralis. Sensus tropologicus sive moralis est, quando res gestæ signa sunt eorum, quæ nos agere debemus. Signa dico, quia (ut notat B. Thomas dict. art. 15. ad 3. moralis sensus non dicitur omnis sensus per quem mores instruuntur, sed per quem instructio morum sumitur ex similitudine aliqua rerum gestarum: quod & hic satis significat. Hoc modo sensus moralis est spiritualis, non autem litteralis.

Quid anagogicus. Anagogicus est, quando res hic gestæ signa sunt eorum, quæ pertinent ad Ecclesiam triumphantem. Horum quatuor sensuum exemplum B. Thom. lect. 6. in cap. 4. ad Galat. declarat in his verbis *fiat lux*, quæ ad litteram intelliguntur de luce corporali; allegoricè de Christo, quatenus nasciturus erat lux Ecclesiæ militantis; anagogicè verò ut sensus sit, fiat lux, id est per Christum introducamur ad gloriam. Si autem dicatur fiat lux, id est per Christum illuminemur in intellectu & inflammemur in affectu; pertinet ad sensum moralem. Similiter Hieron. ad c. 16. Ezech. ostendit, in voce *Jerusalem* litteraliter intelligi posse ipsam civitatem, quæ Babylonio & Romano igne succensa est; allegoricè Ecclesiam militantem; anagogicè triumphantem; moraliter animas singulorum quæ Fide cernunt Deum. Istos quatuor sensus designare solent his versibus

Littera gesta docet: quid credas allegoria.
Moralis quid agas: quò tendas anagogia.

Rectè autem advertit Adamus Sasboldus Præf. in Isajam, neque ipsius Hieronymi sæculo, neque apud Veteres ipsum præcedentes hanc distinctionem fuisse multum tritam. Nam Origenes, Basilius, Nazianzenus duos tantùm sensus agnoscunt, litteralem & spiritualem, quem variis nominibus appellant, nunc allegoriam, nunc tropologiam, nunc anagogen; nullo tamen discrimine; ita scilicet ut sub spirituali, quocumque nomine illum vocarent, cæteros vellent comprehensos. Augustin. rem ipsam videtur indicasse lib. 1. de Gen. ad litt. cap. 1. dicens. Quod in libris omnibus sanctis intueri oportet, *quæ ibi externa intimentur, quæ facta narrentur, quæ futura prænuncientur, quæ agenda præcipiantur, vel moneantur*. Quæ verba cum Vener. Beda lib. 1. de Tabern. c. 6. retulisset; istos quatuor sensus suis nominibus ita designavit: *Verba cælestis oraculi, vel historico intellectu, vel allegorico, vel tropologico; id est morali, vel certè anagogico solent accipi*. Anagogici sensus etiam S. Dionysius Areop. meminit de Cœlest. Hierarch. cap. ult.

Cur autem præ aliis scriptis, hæc multiplicitas sensuum reperiatur in Scriptura Sacra, causam assignat B. Thomas hanc; quia ejus author est Spiritus Sanctus, in cujus potestate est, non solùm voces ad significandum accommodare, sed etiam res ipsas. Unde Sap. 7. Spiritus sapientiæ dicitur esse *multiplex*. Quare non est putandum, quòd sensus spirituales solùm per accomodationem assignentur à Patribus, sed fuerunt à Spiritu S. revera intenti. Rectè nihilominùs idem S. Doctor cit. Quodlib. 7. monet, Scripturam Sacram non in qualibet sui parte esse istis quatuor sensibus exponendam: sed quandoque quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantùm. Nam hæc Scriptura, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, solùm habet sensum litteralem.

Cæterùm an Sacra Scriptura ita præ aliis scriptis habeat varios sensus, ut ei soli proprium sit præter litteralem habere mysticum; ambigitur. B. tamen Th. videtur affirmare, dum in isto art. scribit: *Hoc habet proprium ista scientia, quòd ipsæ res significatæ per voces etiam significant aliquid.*

Si dicas: Philosophos Ægyptios, fuisse usos rebus pro litteris. Resp. posse quidem ab hominibus assumi rem unam ad significandum aliam, sed illa significatio solùm est profana, non autem sacra. Quapropter videtur quidem aliqua Scriptura profana posse habere plures sensus etiam à Scriptore intentos, ut quando quispiam æquivocè loquitur & scribit, aut aliquo alio simili modo: sed soli Sacræ Scripturæ convenit, præter sensum litteralem, habere aliquem spiritualem; quia proprium est Deo sicuti vocibus ad significandum res, ut res illas assumere possit ad significandum aliquid sacrum. Proprium etiam ipsi est, per res naturales significare supernaturales, & per res præsentes certò significare futuras, etiam illas, quæ non sunt necessariæ, sed contingentes aut liberæ. Hæc autem omnia importantur in sensibus mysticis, quos proinde non habent nec habere possunt Scripturæ humano tantùm spiritu conscriptæ. Sola sacra Scriptura habet sensum spiritualem.

Si quæras: Quis ex istis sensibus reperiatur in omnibus Scripturæ Sacræ sententiis. Resp. quòd litteralis: ille enim solus est fundamentum reliquorum. Si qui ex Veteribus videntur significare contrarium; sensum litteralem intellexerunt eum, quem verba propriè accepta significant: sic enim verum est, quòd non omnes sententiæ habent sensum litteralem. Supra autem ostendimus, non hunc solùm sensum esse litteralem, sed eum quem verba sive propriè, sive metaphoricè accepta significant: & hic in omnibus Scripturæ Sacræ sententiis reperitur. Sensus litteralis reperitur in omnibus Scripturæ Sacræ sententiis.

Quæ autem sint regulæ cognoscendi sensum litteralem, sic breviter potest explicari.

1. Quando verba in propria significatione accepta sensum absurdum non faciunt, ita sunt ad litteram accipienda. Colligitur ex August. lib. 8. de Gen. ad litt. cap. 7.

2. Si alicujus sententiæ sensus, quem putamus litteralem, conveniat cum ipso contextu, nec repugnet dogmatibus Fidei aut morum honestati, verè est litteralis. Colligitur ex eodem lib. 3. de Doct. Christ. cap. 10.

3. Sensus litteralis est, quem ut talem Sancta Mater Ecclesia, vel unanimis Patrum consensus habet pro litterali. Patet ex Conc. Trid. Sess. 4.

4. Ad investigandum litteralem sensum alicujus Scri-

Scripturæ plurimum facit humilis oratio; variorum Interpretum collatio; linguarum originalium inspectio; antecedentium & subsequentium consideratio; Sanctorum Patrum diligens lectio. Plura de his omnibus dicere ad peculiarem de Scriptura tractatum pertinet.

Exponitur Textus.

Cùm B. Thomas in corp. dicit, *Eum esse sensum litteralem quem Author intendit*; non est putandus velle docere, quòd sensus spiritualis non sit intentus ab Authore Sacræ Scripturæ, hoc est à Deo. Cùm enim affirmet, sensum illum esse spiritualem, quo res significatæ per voces alias res significant, doceatque tum hoc art. tum Quodl. 7. art. 14. ex potestate & voluntate Dei pendere, quòd ipse non solùm accommodet voces ad aliquid significandum, sed etiam disponat res ipsas ut sint alicujus alterius rei figura; manifestum est, ex B. Th. mente esse, quòd sensus spiritualis sit à Deo intentus, nec ulli dubium esse potest, quin à parte rei ita sit. Unde S. Doctor non in eo distinguit sensum litteralem à spirituali, quòd litteralis sit à Deo intentus, non autem spiritualis: sed in eo, quòd litteralis sit quem voces significant; spiritualis verò, quo res quæ significantur per voces alias res significant. Quapropter in istis verbis *Sensus litteralis est, quem author intendit* nequaquam voluit definitionem aut descriptionem sensus litteralis adferre, sed dumtaxat aliquod attributum ipsi conveniens, perinde ac si diceret: Quia sensus litteralis hoc habet, quòd debet esse intentus ab Authore: Author autem Sacræ Scripturæ est Deus, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, ideòque potest simul intendere plura; hinc non est inconveniens, ut dicit Aug. lib. 12. Confess. si etiam secundùm litteralem sensum in una littera Sacræ Scripturæ plures sint sensus. Et ratione horum postremorum verborum

QUÆRITUR.

Utrùm unius Scripturæ sint plures sensus litterales.

VIdetur enim quòd non. 1. Quia principia Theologiæ non debent esse ambigua vel æquivoca: hoc autem sequeretur, si unius Scripturæ plures forent sensus litterales. Major prob. quia argumentationes ex ejusmodi principiis procedentes essent fallaces & in errorem inducentes. Prob. Min. quia propositio ex sacris Litteris desumpta est unum ex principiis Theologiæ. Confirmatur, B. Thom. 3. par. q. 60. art. 3. ad 1. tunc ait esse signum ambiguum præbens occasionem fallendi, quando significat multa, quorum unum non ordinatur ad aliud; ergo sentit, Scripturas, ne sint ambigua præbentia occasionem fallendi, non significare multa, quorum unum non ordinetur ad aliud; ac per consequens non habet plures sensus litterales.

2. Sensus litteralis est fundamentum cæterorum; ergo unum in unaquaque Scriptura esse oportet & non plures, mysticis tamen qui plures esse possunt substratum; quomodo in ædificio fundamentum cùm sit unum; cæteris ejusdem ædificii partibus substernitur.

3. Sententia, quæ plures haberet sensus litterales, esset inutilis ad convincendum hæreticum; nam Catholico argumentante ex uno sensu, hæreticus contra diceret se alio sensu intelligere.

4. Scientia quæ reliquas veritates antecellit, cujusmodi est Theologia, debet habere sermones maximè simplices: major autem est sermonis simplicitas, dum is solùm habet unam expositionem, quàm dum habet multiplicem.

5. Qui sophisticè loquitur odibilis est, Eccles. 37. atqui sermo varia litteraliter significans est sophisticus; ergo nullus est in Sacra Scriptura sermo, qui ad litteram varia significet.

6. August. in Enarr. Psalm. 93. & 94. ad Hemistich. *Quia non repellet Dominus plebem suam: Hic nobis*, inquit, *interpretari aliquid non licet. Præscriptum habemus ab Apostolo. Exposuit hoc Apostolus, unde sit dictum*. Similiter Hieronymus in cap. 13. Oseæ: *Quòd ille* (Apostolus scilicet) *in resurrectionem interpretatus est Domini*, *nos aliter interpretari nec possumus, nec audemus*. Sed & piorum Interpretum sensum communis habet, ut si eis persuasum sit, vel Christum, vel Apostolum allegasse aliquam Scripturam juxta sensum litteralem; piaculum arbitrentur, ejusdem Scripturæ alium litteralem sensum adferre vel quærere, quod tamen foret licitum, si plures essent ejusdem Scripturæ sensus litterales.

Denique. Ille B. Aug. locus qui communiter adfertur lib. 12. Confess. c. 31. generaliter procedit de sensibus Sacræ Scripturæ, ita ut & mysticos, & accommodatitios comprehendat; non autem solos sensus litterales. Alioquin enim consequens foret, omnes veros sensus, qui studiosi piique lectoris animo possunt occurrere, esse litterales, & tum à Spiritu Sancto, tum à sacro Scriptore intentos. Ita enim habet: *Cum alius dixerit, hoc sensit quod ego, & alius, imo illud quod ego: religiosiùs me arbitror dicere, cur non utrumque potiùs, si utrumque verum est, & si quid tertium, & si quid quartum, & si quid omninò aliud verum quispiam in his verbis videt: cur non omnia illa vidisse credatur, per quem unus Deus sacras Litteras vera diversa visuris multorum sensibus temperavit?* Et postea: *Sensit ille omninò in his verbis, atque cogitavit cùm ea scriberet, quidquid hic veri potuimus invenire, & quidquid nos non potuimus, aut nondum possumus, & tamen in eis inveniri potest*.

His tamen non obstantibus, Resp. sententiam B. Thomæ admittentis unius Scripturæ plures sensus litterales esse valdè probabilem. Eam indicavit lib. 2. Sent. dist. 12. art. 2. in resp. ad 7. & q. 4. de Pot. art. 1. manifestèque hoc art. Eamdem asserunt Abulensis in cap. 13. Matth. q. 28. Alphonsus Castrensis lib. 1. advers. hæres. cap. 3. Melchior Canus lib. 2. de Loc. Theolog. cap. 11. in sept. princ. argum. ad 3. ration. Bannesius hoc artic. dubit. 7. Cumel. q. 5. Valentia, Vasquez, Gamacius ad eumdem hunc art. Lorcas in 2. 2. Tract. de Loc. Cathol. disp. 17. Azorius tom. 1. lib. 7. cap. 2. Serratius in Prol. Bibl. cap. 21. quæst. 12. Cornelius à Lapide can. 36. in Pentat. Bonfrerius in Præloq. ad Scripturam cap. 20. sect. 5. Eamdemque sententiam tradidisse B. Augustinum, non tantùm ex lib. 12. Confess. cap. 18. 19. 20. 28. 30. 31. suaderi potest, sed etiam ex lib. 3. de Doct. Chr. cap. 27. ubi non de mysticis dumtaxat sensibus loquens, sed de litteralibus: *Quid in divinis* (inquit) *eloquiis largiùs & uberiùs potuit divinitùs provideri, quàm ut eadem verba pluribus intelligantur modis, quos alia non minùs divina constantia faciat approbari?* Quibus consentanea scribit lib. 1. de Gen. ad litt. c. 19. & lib. 11. de Civ. cap. etiam 19. Probabile est, unius Scripturæ esse plures sensus litterales.

Confirm. Ut una Scriptura Sacra plures habeat sensus litterales est possibile (potuit enim Deus plura ac diversa iisdem verbis significare) & ad quamdam divinæ Scripturæ dignitatem, majestatem, ac fœcunditatem pertinere videtur. Sicut enim ad excellentiam artificis magis pertinet, multa ac diversa uno aliquo instrumento posse facere, quàm si ad varia opera semper varia ipsique operibus propria instrumenta deberet adhibere: & sicut majoris & perfectionis & eloquentiæ censetur, paucis verbis ea plura complecti; quæ alius multis deberet dicere; ita ad Dei Scripturæque divinæ excellentiam & dignitatem pertinet, iisdem aliquibus verbis plura significare: unde quædam è pluribus locis possunt adferri quæ omninò videntur habere plures sensus litterales.

Cùm enim dicitur Gen. 1. *In principio creavit Deus cœlum & terram*, illud *In principio* convenientissimè sic exponitur, ut uno sensu idem valeat, quòd initio temporis & Mundi: alio verò, ut idem sit quòd ante omnia. Priorem sensum indicavit S. August. lib. 12. Confess. c. 20. & 28. posteriorem, lib. 11. de Civit. c. 6. utrumque lib. 1. de Gen. cap. 1. Juxta priorem ex ea Scriptura colligitur, Mundum non esse æternum, sed aliquando incœpisse, nimirùm cum ipso temporis initio. Juxta posteriorem ex eadem colligitur, quòd Angeli non fuerint creati ante cœlum & terram, sive ante Mundum corporeum: & utramque istam explicationem spectasse videtur Innocentius cum Concil. Lateran. cap. *Firmiter*, tit. de Summ. Trin. re-

solvens,

ſolvens, quòd Deus *ſimul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, ſpiritualem & corporalem, Angelicam videlicet & mundanam.*

Quod etiam in Pſal. 2. legitur *Filius meus es tu, ego hodie genui te*; Apoſtolus Paulus de Chriſti reſurrectione interpretatur, Act. 13. de æterna autem ejus generatione, ad Hebr. 1. Eamdem verò ſententiam etiam de temporali ejuſdem generatione rectè intelligi: tum ex contextu patet, tum ex B. Thoma commentante in cap. 1. ad Hebr.

Illud quoque Iſaj. 53. *Generationem ejus quis enarrabit?* & de æterna Chriſti ex Patre, & de temporali ejuſdem ex Matre generatione intelligere nihil vetat. Et hinc eſt, quòd SS. Patrum alii de æterna interpretantur, alii de temporali. B. Auguſtinus autem hom. 36. inter 50. & Cyrillus Alex. lib. 5. in Iſajam, de utraque, conſormiter Hieronymo in Iſajam.

Ad 1. Arg. Reſp. Neg. Maj. Nullum enim eſt inconveniens, quòd aliqua Theologiæ principia ſint ambigua vel æquivoca, quandoquidem conſtet, Deum nobis loqui per voces diverſa ſignificantes.

Signum ambigui quando præbeat occaſionem fallendi.

Ad prob. Neg. Aſſ. Fallax eſt enim argumentatio ex aliquo principio ambiguo vel æquivoco, non ſemper, ſed quando æquivocè, & per modum plurium ſumitur in eodem argumento. Si autem determinatè conſtet, quo ſenſu verba æquivoca uſurpentur, ita ut quamvis ſecundùm ſe ſint æquivoca, non tamen hic & nunc in argumento uſurpentur æquivocè; nequaquam eſt fallax argumentatio. Unde Philoſophus 4. Metaph. text. 10. nihil referre cenſet, quòd aliqua vox multa ſignificet, modò illa ſint determinata.

Ad confir. Reſp. Neg. Conſ. Nam quod B. Thomas ait, verum eſt, *tunc eſſe ſignum ambiguum præbens occaſionem fallendi, quando ſignificat multa ad unum non ordinata*; ſi aut is qui ſignum illud aſſumit, non intendat ea multa ſignificare, ſed ſolùm unum ex illis; aut intendat quidem iſta multa ſignificare, ſed disjunctivè, & cum animo alium fallendi. Hinc Lorcas benè ait, æquivocationem eſſe vitioſam, quando unum tantùm ſignificatum intenditur, & exprimitur verbis æquivocis: ſed quando quidquid verba ſignificant intenditur, non eſt (inquit) vitioſum, ſed profundum uti verbis quæ plura ſignificent.

Similiter Serarius reſpondet, orationem fieri flexiloquam & fallacem, quando qui eam loquitur unum tantummodò in illa ſenſum ab audiente, ut is decipiatur, vult percipi. At in Scriptura, inquit, ſic litterarii ſenſus plures ſunt, ut non velit ejus Author Deus unum tantummodò percipi, ſed ipſos plures; idque ſit per eos enim homo juvetur & erudiatur.

Addi præterea poteſt, tunc ſignum ambiguum præbere occaſionem fallendi, quando neque ex circumſtantiis antecedentibus vel conſequentibus, neque ex iſtius ſigni Interpretibus poteſt vera ejus ſignificatio haberi: locorum autem in quibus Scriptura plura quædam ſignificat, vera ſignificatio poteſt haberi una vel plures, aut ex antecedentibus & conſequentibus, aut ex SS. Patrum & Eccleſiæ interpretationibus; & propterea nullam præbet occaſionem fallendi.

Ad 2. Reſp. Neg. Conſ. quia nihil vetat, plures ſenſus litterales eſſe fundamenta plurium ſenſuum ſpiritualium, ſingulos reſpectivè ſuorum ſibi reſpondentium. Quamquam neque neceſſarium eſt, omnem ſenſum litteralem eſſe fundamentum alicujus ſenſus ſpiritualis, cùm omnis quidem Scripturæ Sacræ ſententia habeat ſenſum litteralem, non omnis autem habeat ſpiritualem, ne quidem in veteri Teſtamento.

Ad 3. Neg. Aſſ. Quando enim de aliquo loco Scripturæ conſtat, quòd habeat duplicem ſenſum litteralem, & ſimul etiam conſtat quis ille ſit; ex utroque argumentum duci poteſt, eò magis vel minùs efficax, quò magis vel minùs conſtat, quòd uterque ſenſus ſit genuinus. Quo proinde caſu, ſi hæreticus dicat ſe locum ex quo argumentum ducitur aliter intelligere quàm intelligat argumentans; poterit reſponderi, quòd juxta unum ſenſum unus error redarguatur, & juxta alium ſenſum alius error. Quòd ſi fortaſſe propterea non poſſit hæreticus convinci ex uno loco, quia non conſtat, an is habeat duos ſenſus litterales, nihil refert: nam neque ex unius loci unico litterali ſenſu tunc convinci poteſt, quando dubium eſt quis ille ſit.

Ad 4. Neg. Maj. Sicut enim ad dignitatem Scripturæ Sacræ pertinet, quòd variis in locis ſit obſcura; ita ad ejuſdem pertinet dignitatem, quòd non omnes ejus ſermones ſint ſimplices, ſed quidam ſub uno verborum tenore plures habeant ſenſus. Et ſicut divini ſermonis obſcuritas utilis eſt, teſte Aug. lib. 11. de Civ. c. 19. eò quòd plures pariat & in lucem notitiæ producat ſententias veritatis; ita ob eamdem rationem utile eſt, quòd ſermo divinus plures ſenſus etiam litterales habeat. Et quemadmodum licèt obſcuritas ſoleat confuſionem generare, non idcircò tamen eſt hæreticis concedendum, quòd Scriptura Sacra ſit ubique clara; quia ſic eſt obſcura, ut ratione, ſtudio, pluriumque locorum collatione, & SS. Patrum interpretatione vera ejus intelligentia haberi queat: ita quamvis ſenſuum multiplicitas & æquivocatio nata ſit parere confuſionem; non propterea oportet illam negare in Scriptura divina, ſed ſic eſt concedenda, ut alii & alii ejuſdem Scripturæ ſenſus poſſint cognoſci, vel ex contextu, vel ex aliis Scripturis, vel ex Patrum interpretationibus, & Hebræorum, Græcorumque Codicum collatione cum Latinis.

Ad 5. Neg. Subſ. Neque enim omnis propoſitio varios ſenſus continens eſt ſophiſtica: uti nec omnis ille ſophiſta eſt, qui ejuſmodi propoſitione utitur: ſed illa demùm propoſitio ſophiſtica eſt, quæ ad deceptionem & oſtentationem aſſumitur: & ille eſt Sophiſta, qui tali propoſitione utitur oſtentationis & vanæ gloriæ cauſa, vel ad fallendum & ingenerandum legenti & audienti unum ſenſum falſum, occultando eum qui verus eſt: *Quod genus captioſarum concluſionum Scriptura quantum exiſtimo deteſtatur illo loco*, ait Aug. l. 2. de Doct. Chr. c. 31. ubi dictum eſt, *Qui ſophiſticè loquitur, odibilis eſt.* Cùm ergo nec Deus, nec Scriptor, quo Deus uti voluit, intendat pluribus ſenſibus quemquam decipere, neque ullum ſenſum falſum perſuadere, vel ad oſtentationem loqui; nulla Scripturæ Sacræ ſententia poteſt dici ſophiſtica, nec ejus Author vel Scriptor Sophiſta.

Nulla Sac. Scripturæ ſententia eſt ſophiſtica.

Ad 6. Reſp. piaculum fore, quærere alium ſenſum litteralem ab eo, quem vel Chriſtus, vel Apoſtoli attulerunt, ſi conſtat eos unicum attuliſſe, nec de alio quidquam ſignificaſſe; quia non eſt tunc veriſimile, quòd aliquis ſit alius litteralis: ſi autem vel ipſi duos ſignificaverint, vel nullum clarè expreſſerint, circumſtantias tamen tales appoſuerint, quæ duplicem ſine incommodo patiuntur; nihil repugnat, duplici modo etiam ſecundùm litteram explicare.

Ad Poſtrem. Neg. Aſſ. cum ſua probatione. Quæ enim dicit Aug. non ita ſunt accipienda, quaſi velit omnes illos ſenſus verè eſſe, aut litterales, aut à Spiritu Sancto intentos, quotquot pio lectoris animo poſſunt occurrere veritatem continentes. Nam de omnibus quidem illis certum eſt, quòd Spiritus Sanctus eos viderit: ſed non propterea dicendum eſt, quòd vel ipſe, vel Scriptor eos intenderit ſeu ſignificare voluerit, quemadmodum ex ipſiuſmet Auguſt. verbis patet lib. 1. de Gen. ad litt. cap. 19. *Si hoc verum eſſe certa ratio demonſtraverit; adhuc incertum erit, utrum hoc in illis verbis ſanctorum librorum Scriptor ſenſerit voluerit, an aliquid aliud non minùs verum. Quòd ſi cætera contextio ſermonis non hoc eum voluiſſe probaverit; non ideò falſum erit aliud, quod ipſe intelligi non voluit, ſed & verum & quod utilius cognoſcatur.* (Negationem quam illic vides *non voluit*, ex antiquis cod. quidam addunt) *Si autem contextio Scripturæ hoc voluiſſe intelligere Scriptorem non repugnaverit; adhuc reſtabit quærere, utrum & aliud non potuerit. Quod ſi & aliud potuiſſe invenerimus; incertum erit quidnam eorum ille voluerit: & utrumque ſentire voluiſſe non inconvenienter creditur, ſi utrique ſententiæ certa circumſtantia ſuffragetur.* Ex quibus ut & ex aliis, quæ habet lib. 3. de Doct. Chriſt. cap. 27. manifeſtum eſt, Auguſtinum velle, ad hoc ut ſenſus qui veri ſunt cenſeri poſſint eſſe, vel litterales, vel à Sacro Scriptore intenti, quòd non ſolùm ſint veri, ſed præterea inveniantur congrue-

re antecedentibus & consequentibus aliisque circumstantiis. Juxta quæ proinde intelligenda sunt quæ lib. 12. Confess. cap. 31. scribit.

In Resp. ad 1. neg. Min. ostendens nullam esse æquivocationem, quando sub eadem littera continentur plures illi sensus quos recenset; historicus sive litteralis; allegoricus; tropologicus; & anagogicus: quia non continentur ex æquo sub eadem littera, sed unus est primus, scilicet litteralis, super quem fundantur cæteri.

Utrùm autem admitti possit æquivocatio, quando eadem verba habent plures sensus litterales, in hac resp. neque negat, neque affirmat. Non videtur autem vel inconveniens, vel à mente B. Thomæ alienum, si admittatur in quibusdam illis locis, ubi tum ex codicibus Hebræis & Græcis, tum ex locorum circumstantiis, tum ex Sanctorum interpretationibus erui possunt varii sensus litteræ consentanei; quia tunc neque sequetur ulla confusio, neque tolletur firmitas argumentandi, secundùm ea, quæ in resp. ad 1. & 2. dicebantur.

Quod in eadem resp. dicit: *Ex solo sensu litterali posse trahi argumentum, non autem ex his quæ secundùm allegoriam dicuntur*; dixit etiam Opusc. 70. c. 2. art. 3. ad 5. probatque non solùm hic ex Aug. epist. 48. sed etiam ibi, ex Dion. in epist. ad Tit. In cujus etiam confirmationem potest adduci Hieronymus ad c. 13. Matth. Sunt autem hæc intelligenda de eo quod est ordinarium: regulariter enim sive ut plurimum efficax argumentum trahi potest ex sensu litterali, & non ex mystico. Cujus ratio non est, quòd unus sit majoris authoritatis quàm alius; sed quia plerumque facilliùs & certiùs nobis constat, quis sensus sit litteralis quàm quis sit mysticus. Nam litteralis ex solis interdum verbis, & ex ea nativa vocabulorum significatione cognoscitur; interdum verò ex aliarum Scripturarum collatione, & ex doctrina Ecclesiæ: mysticus autem non ex verbis verborumque significatione cognosci potest, sed ex aliis duntaxat Scripturis, & ex Patrum Ecclesiæque doctrina; non enim significatur immediatè per verba, sed per res verbis significatas. Ubi verò constiterit de alicujus Scripturæ sensu mystico, sive per alium Scripturæ locum, sive per unanimem consensum Patrum, vel per Ecclesiæ doctrinam; firmum tunc ex eo sensu argumentum duci potest, quoniam sensus mysticus, & verus est Scripturæ Sacræ sensus, & à Spiritu Sancto intentus; ac per consequens ejusdem authoritatis & certitudinis cujus est litteralis. Hinc Apostolus 1. ad Cor. 9. hunc locum Deut. 25. *Non ligabis os bovis in area terentis fruges tuas*; spiritualiter intellexit, & ex eo sic intellecto argumentatur. Sed & Augustinus dicta epist. 48. dicens: *Quis non impudentissimè nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari*; adjunxit: *nisi habeat & manifesta testimonia, quorum lumine illustrentur obscura.*

Ex sensu mystico quando duci potest argumentum.

Explicatur textus.

Quod in ejusdem resp. fine adjungit: *Nihil sub spirituali sensu continetur Fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifestè non tradat*; difficultatem habet. Nam Ezech. 44. ubi legitur, *Porta hæc clausa erit: non aperietur, & vir non transiet per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam*, sensu spirituali significatur B. Maria, Virgo perpetua, cujus perpetua virginitas etsi Fide credi debeat, non invenitur tamen alibi manifestè tradita in Scriptura secundùm sensum litteralem.

Resp. B. Thomam aut esse intelligendum de illis dogmatibus, quæ ab omnibus omninò debent explicitè credi, cujusmodi sunt quæ in symbolo habentur; (quomodo explicari solent ea verba Aug. lib. 1. de Doctr. Chr. c. 9. *In iis, quæ apertè in Scriptura posita sunt, inveniuntur illa omnia, quæ continent Fidem moresque vivendi*) aut ejus verba universalia non sunt accipienda omninò universaliter, conformiter B. August. ejusdem lib. 2. c. 6. dicenti: *Nihil enim ferè de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissimè dictum alibi reperiatur.* Ubi notandum est illud *Nihil ferè*.

QUÆSTIO II.

De Deo.

ARTICULUS I.

Utrùm Deum esse sit per se notum.

Beatus Joannes Damascenus lib. 1. c. 12. docet, hoc nomen *Deus* Græcum esse; & vel à verbo Græco quod significat currere & confovere activari; vel ab eo quod urere; vel ab eo quod omnia perspicere. Primam derivationem spectasse videtur Sapiens cap. 8. lib. Sap. de sapientia dicens, quòd *Attingit a fine usque ad finem fortiter*: secundam Apostolus ad Hebr. 12. his verbis, *Deus noster ignis consumens est*: tertiam cap. 4. *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus*. Et quamvis Dei naturam non possimus habere plenè perspectam aliqualiter tamen potest à nobis cognosci; partim per remotionem eorum quæ in creaturis inveniuntur; partim etiam per affirmationem quorumdam attributorum, ut docet idem Damasc. cap. 4.

Quæritur autem hic: An Deum esse sit per se notum? Et videtur quòd sic. 1. Quia omnes homines vident eum, Job 36.

2. Quia cognitio fit per unionem rei ad intellectum: sed Deus per seipsum est animæ unitus; ergo & per se cognosci potest.

3. Nulla res potest cogitari sine sua quidditate: sed esse est quidditas Dei; ergo Deus non potest cogitari non esse: hoc autem est proprium eorum, quæ sunt per se nota; ergo.

4. Lux visibilis seipsa videtur à visu; ergo & intelligibilis ab intellectu. Prob. Conf. à proportione.

5. Prima principia sunt per se nota: Deum esse est primum principium; ergo.

Respondet Author hic & 1. cont. Gent. cap. 11. q. 10. de Ver. artic. 12. & in utroque scripto super sent. 1. dist. 1. 3. quòd hæc propositio *Deus est* sit quidem per se nota quantum est in se, seu secundùm naturam, non autem quoad nos.

Prius probat. Quia ex eo dicitur aliqua propositio per se nota, quòd prædicatum includatur in ratione subjecti: sed in dicta propositione prædicatum est idem subjecto; ergo ipsa est per se nota saltem secundùm se. Ubi nota, non fuisse B. Thom. propositum definire propositionem per se notam: (sunt enim & propositiones per se notæ, in quibus prædicatum non est de ratione subjecti,) sed solùm judicare, quid sufficiat ad propositionem per se notam. Unde dicto art. 12. de Ver. *Ad hoc* (ait) *quòd aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur, nisi ut prædicatum sit de ratione subjecti.*

Deum esse est per se notum secundum se.

Posterius probat. Quia indiget demonstrari per alia, quæ sunt nobis notiora, eò quòd de Deo nesciamus, quid sit; non solùm quia ejus essentiam perfectè non assequimur: sed etiam quia cognito quid significetur per vocabulum *Deus*, adhuc ob intellectus nostri imbecillitatem egemus aliqua probatione, qua ostendatur esse, non videntes alioquin connexionem prædicati cum subjecto. Accedit, quòd cogitando oppositum ejus quod est nobis per se notum, assentiri ei non possumus: sed Ps. 52. *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus*; ergo Deum esse non est nobis per se notum. Unde Damasc. lib. 1. c. 3. aliquos tam stolidos esse dicit, ut Deum esse inficientur: & Aug. tract. 106. in Jo. *Exceptis paucis*, inquit, *in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum hujus Mundi fatetur authorem.*

Non quoad nos.

Ad 1. Arg. Resp. Omnis generis homines aliqualiter cognoscere Deum, sed imperfectè: *vincit* enim *scientiam nostram*, ut ibidem dicitur, & nonnisi per effectus cognosci potest.

Ad 2. Resp. cum B. Th. in 1. Sent. dist. 3. q. 1. art. 2. Deum non esse per se unitum animæ in ratione objecti intellectus, (id quod ad cognitionem requiritur,) sed solùm per essentiam, præsentiam, & potentiam.

Ut res aliqua cogitari possit sine sua quidditate.

Ad 3. Resp. rem non posse cogitari sine sua quidditate, abstractione præcisionis, sive) ut loquitur

Author

Author q. 21. de Ver. ar. 1.) per modum enuntiationis, ita scilicet ut una negetur de altera; posse tamen abstractione merè nagativa, sic nimirum, ut cogitetur una non cogitata altera: quomodo possumus aliqualiter cognoscere Deum, non intelligendo ejus bonitatem, non possumus tamen eum intelligere, intelligendo eum non esse bonum, ut tradit Author q. 4. de Pot. art. 4. ad 8. Huc pertinet, quod dicto art. 12. de Ver. ad 9. docet, ea quæ ratione differunt, posse cogitari separatim, etiamsi non semper cogitari possint esse separata. Porrò dicens *non semper* insinuat, quòd aliquando cogitari possint esse separata, quando nimirum ignoratur prædicatum identificari subjecto, aut esse de ejus quidditate; ut significat ibidem ad 4. Multi autem ignorant existentiam esse de quidditate Dei.

Ad 4. B. Th. in 1. Sent. dist. 3. q. 1. art. 2. Neg. Conseq. quia visus noster est proportionatus ad videndam lucem corporalem per seipsam: intellectus autem noster non est proportionatus ad cognoscendam naturali cognitione aliquid nisi per sensibilia.

Ad 5. Resp. quòd sicut hæc propositio *Deus est* licèt sit immediata secundùm se, habet tamen medium quoad nos & à posteriori: ita licet dici possit pertinere secundùm se ad habitum primorum principiorum; quoad nos tamen simpliciter loquendo non est primum principium. Nec obest, quòd Deum esse colendum sit primum principium practicum: quia hoc principium *Deus est colendus* est in genere moris: istud verò *Deus est* pertinet ad propositionem entis seu de ente simpliciter & secundùm se; ex notitia autem propositionis in genere moris, non sequitur notitia propositionis ejus quæ simpliciter est in genere entis: ex hoc enim quod aliquis perfectè intelligit parentes esse honorandos, non sequitur quòd sciat parentes existere.

Deinde. Hæc propositio *Deus est colendus* non est primum principium simpliciter, sed solùm est primum principium practicum, eò quòd à nullo priori practico pendeat: potest autem pendere ab aliquo priori principio speculativo, quod per discursum cognosci possit, ac etiam debeat, nisi adsit lumen Fidei.

In 1. arg. observandum est, quòd habitus primorum principiorum eorumque cognitio inest nobis à natura, si loquamur de principiis omninò primis & communissimis. Unde 2. 2. q. 5. art. 4. ad 3. scribit, *quod intellectus principiorum consequatur ipsam naturam humanam*. Et q. 8. art. 1. ad 1. *Per lumen naturale nobis inditum tantùm cognoscuntur quædam principia communia, quæ sunt naturaliter nota*. Ad habitum ergo primorum principiorum non pertinent omnes propositiones per se notæ, sed illæ solùm, quæ sunt per se notæ secundùm se & quoad nos: illis enim quæ sunt per se notæ secundùm se, sed non quoad nos, non assentimur per habitum principiorum, sed per discursum factum cum aliquo medio nobis noto, & faciente evidentiam, quod tale prædicatum conveniat subjecto.

Cognitio Dei ut sic naturaliter in nobis.

Pro Arg. 1. Resp. dist. est Min. Si enim Deus consideretur sub quadam communitate & confusione; naturaliter nobis insita est cognitio Dei eo modo quo naturale est appetere beatitudinem in communi, quia sic cognoscere Deum non est aliud quàm cognoscere bonum in communi & beatitudinem sub generali notione. Sed hæc cognitio non est cognitio Dei simpliciter, sed solùm secundùm quid. Si autem Deus consideretur in particulari; sic Dei cognitio non est nobis naturaliter inserta, sicut nec nobis naturale est appetere id, in quo revera consistit beatitudo. Unde & circa utrumque contingit error.

Quæ ex Damasc. adferuntur, non juxta posteriorem hanc Dei considerationem sunt intelligenda, sed juxta priorem. Quamquam ea quæ, tum Damascenus, tum Nazianzenus, Anselmus, & alii dicunt de cognitione Dei nobis naturaliter insita, etiam aliter intelligi possint, nimirum aut secundùm ipsius participationem & similitudinem, in quantum omni veritate cognita Deus aliquo modo cognoscitur; aut quia omnibus naturaliter est insertum aliquid, ex quo possunt pervenire ad cognitionem Dei; aut quia per principia nobis innata de facili possumus percipere Deum esse. Primam explicationem tradit Author in utroque scripto super Sent. lib. 1. dist. 3. Secundam q. 10. de Ver. art. 12. ad 1. Tertiam, Opusc. 70. q. 1. art. 3. ad 6.

Pro Resp. ad 2. observandum est, illa dici per se nota, quæ cognitis, non quocumque modo, sed per sensum terminis, statim cognoscuntur, ut explicat Author dicta dist. 3. lib. 1. Sent. dicens: *Ea quæ per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum, sicut visis toto & parte statim cognoscitur, quòd omne totum est majus sua parte sine aliqua inquisitione*; unde termini talium propositionum debent esse omnibus noti, ut hic significat Author in corp. & 1. 2. q. 94. art. 2. & dict. art. 12. de Ver. in corp. Cùm ergo termini hujus propositionis *Deus est* non cognoscantur per sensum, nec noti sint communiter omnibus; manifestum est, quòd nec illa propositio sit per se nota quoad nos.

Quod in eodem 2. arg. sumitur, hoc nomine *Deus* significari id quo magis cogitari non potest: (ita enim legendum esse, constat ex Authore 1. cont. Gent. cap. 10. q. 10. de Ver. art. 12. 1. Sent. dist. 3. q. 1. art. 2. & hic ad 2. pro eo quod alii Codices mendosè habent significare) invenitur apud Aug. lib 1. de Doct. Chr. c. 7. & Ansel. in Prosolog. c. 15. & lib. cont. insip. Sed quia non omnes sciunt illo nomine id significari, sicuti nec omnes sciunt quòd in rerum natura sit aliquid tale, quo majus cogitari non possit; ideò non potest inde concludi, esse nobis per se notum quòd Deus sit: *Potest enim cogitari, nihil hujusmodi esse quo maius cogitari non possit*; ait Author in 1. Sent. Vide dicta q. de Ver. art. 12. ad 2. & 1. Sent. dist. 3. q. 1. art. 2. ad 4.

Articulus II.

Utrùm Deum esse sit demonstrabile.

FUisse qui hoc negarent, testatur B. Thom. 1. contr. Gent. cap. 12. quorum opinio videtur posse probari. 1. Quia in Deo idem est essentia & existentia: sed illa demonstrari non potest; ergo nec ista.

2. Solus Deus est simpliciter necessarius: sed demonstratio procedere debet ex necessariis; ergo nihil est ex quo possit demonstrari Deum esse.

3. Contemplatio creaturarum semper fuit via ad errores; unde Sap. 14. legimus, quòd *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, & in tentationem animabus hominum, & in muscipulam pedibus insipientium.*

4. Athan. lib. de Spiritu Sancto *Deitas* (inquit) *non demonstratione traditur.*

Denique. Dei notitia non potest haberi solis naturæ viribus; ergo non potest demonstrari quòd Deus sit. Ant. prob. Quia de Philosophis qui Deum cognoverunt, dicitur ad Rom. 1. Quòd *Deus illis manifestavit*. Unde Prosper in Epist. ad Demetr. negat contemplationem creaturarum posse prodesse ad cognoscendum Deum, nisi summus & verus agricola potentiam sui operis adhibuerit. Et Scripturæ Eccl. 1. Psalm. 93. & aliæ nos docent, omnem sapientiam & omnem scientiam esse à Deo.

Respondet Author, Deum esse non esse quidem demonstrabile à priori, esse tamen demonstrabile à posteriori, seu per effectus. In hujus confirmationem, præter locum Apostoli ad Rom. 1. quem S. Doctor hic allegat in arg. ad oppositum, & in quo urgeri potest verbum *conspiciuntur*; itemque quòd Gentes dicuntur esse inexcusabiles, adfertur etiam c. 13. lib. Sap. ubi dicitur, quòd *A magnitudine speciei & creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri.* — Deum esse demonstrari potest per effectus.

Verùm alii putant ista non omninò convincere. Primùm, quia in Scriptura conspici & videri dicuntur, quæ intellectu cognoscuntur, sive notitia evidenti, sive obscura, sive certa, sive probabili. Secundò, quia ut Gentes sint inexcusabiles, satis est, si probabilissimam quamdam & prudentem de hoc quòd Deus sit notitiam habere potuerint. Tertiò, quia Sap. 13. non est in Græco verbum *cognoscibiliter*, seu ut legit Gregor. 16. Mor. cap. 8. *intelligibiliter*, sed Ἀναλόγως, idest *proportionabiliter*. Unde Biblia 70. Sixti habent *per proportionem*, ut significetur, quòd ex creaturis Deus cognosci pos-

fit per quamdam proportionem, qualis est ea, de qua ibi agitur v. 3. *Quorum si specie delectati, &c.* Quidquid ergo sit de probationibus è Scriptura petitis; aliunde tamen constat demonstrari posse quod Deus sit.

B. Joannes Damasc. lib. 1. de Fide, cap. 3. 1. demonstrat ex eo, quòd omnia quæcumque creata sunt necessariò sunt ab aliquo, quod sit increatum & immutabile.

2. Probat ex conservatione & gubernatione Universi.

3. probari potest exemplo Philosophorum, Platonis & Aristotelis, quorum posterior, demonstratione sumpta ex motu, mobili, & movente lib. 8. Phys. & 12. Metaph. pervenit in cognitionem primæ causæ & primi moventis, immobilis, æterni, infiniti, incorporei. Ex quo sequitur, per demonstrationem non solùm concludi Deum esse, sed etiam aliquot insignes ejus proprietates. Denique rationes plures quas adfert B. Th. artic. seq. l. 1. cont. Gent. cap. 13. opusc. 3. cap. 3. & 4. & alibi, non modò sunt probabiles, sed demonstrativæ.

Ad 1. Arg. Resp. ex B. Th. q. seq. art. 4. ad 2. & ex 1. contr. Gent. cap. 12. quòd sicut non possumus demonstrare & demonstrando scire essentiam Dei: ita nec existentiam, quæ significat actum essendi, quo Deus in seipso subsistit. Utraque enim pariter est nobis ignota, quæ & qualis sit: possumus tamen demonstrare Deum esse, quia in hoc sermone *esse* non ita sumitur pro existentia Dei, quasi significetur posse demonstrari cujusmodi illa sit; sed solùm ut significetur posse demonstrari, quòd aliqua vera existentia Deo conveniat, quòdque ea compositio quam facit intellectus, quando exprimit Deum esse, sit vera.

Ad 2. Resp. Neg. Cons. licèt enim solus Deus sit simpliciter & absolutè necessarius; sunt tamen aliæ quædam res suo modo necessariæ: est enim necessaria connexio medii cum extremis; & effectuum necessaria dependentia ex suis causis, præsertim verò ex causa prima, quod in proposito sufficit. Alioquin similiter concludi posset, nihil omninò posse demonstrari, sive ex causis, sive ex effectibus; cùm omnis demonstratio procedat ex necessariis, & nullæ sint causæ præter Deum necessariæ, neque ulli effectus necessarii, loquendo de necessitate simpliciter & absolutè, quo modo solus Deus est necessarius.

Ad 3. Neg. Ass. Ad Script. autem Resp. ibi non declarari finem propter quem creaturæ factæ sunt, vel ad quem per se ducunt: sed eventum qui sequitur ex hominum voluntate & malitia. Cùm enim creaturæ sint per se via ad cognitionem Creatoris; per accidens tamen ex vitio hominis depravati sunt homini insipienti via ad errorem. Confer infra q. 65. art. 1. ad 3. & 1. 2. q. 79. art. 1. ad 2.

Ad 4. Resp. Athan. loqui de Deitate quoad mysterium Trinitatis.

Ad Postremum Resp. Neg. Antec. Sicut enim sapientes hujus sæculi solo rationis ductu veram aliquorum officiorum vitæ humanæ cognitionem assecuti sunt; ita eodem instructi pervenire potuerunt in notitiam primæ causæ, primique principii, à quo non solùm facta sunt omnia, sed etiam conservantur & gubernantur; idque non aliqua necessitate, sed ex proposito & ex libera voluntate.

Ad prob. Resp. Quòd sicut generaliter omne hominis bonum est Dei donum tamquam authoris, largitoris, & conservatoris; ita omnis scientia est à Deo Deique donum. Veruntamen non ad omnem scientiam opus est peculiari illuminatione seu revelatione, qualis est revelatio, vel Fidei, vel Prophetiæ: sed ad multarum rerum, atque inter cæteras ad ipsius Dei aliqualem cognitionem ex creaturis percipiendam, adhuc proportionatæ sunt vires humanæ naturæ. Videri potest Author 1. 2. q. 109. artic. 1. & q. 24. de Ver. art. 14.

Ex his patet, quòd Deus verè dicitur id manifestare, quod per creaturas ejus cognoscitur: quia scilicet ipse est, qui illam sui cognitionem intus operatur. Unde ulteriùs sequitur, illos esse reprehensibiles, qui ejusmodi cognitionem ita sibi attribuunt, ut de illa gratias Deo non agant; sicut reprehensibilis est, qui victoriam sibi & non Deo tribuit, tametsi suis viribus partam, ut docetur lib. 3. de Regim. Princ. c. 8.

ARTICULUS III.

ART. 3. Deum esse probat ex Script. & rationibus: sed cùm rationes sumantur ex diversis scientiis, scilicet ex Metaph. Physica, & Ethica, non habentibus æqualem gradum certitudinis aut evidentiæ; ideò nec in iis rationibus quærenda est æqualis certitudo, vel evidentia; ad propositionem tamen sunt efficaces, ita ut illis, aut earum aliqua immediatè & directè probetur Deum esse. Cùm enim B. Th. doceat hoc demonstrari posse, nec usquam rationibus utatur, quæ omninò sint diversæ ab his, quas in præsenti art. adducit; consequens est, eum voluisse præsentibus rationibus hoc immediatè demonstrare, præsertim si conferantur, quæ art. super. dixit ad 2. & 3. Neque obstat, quòd hic non demonstretur unitas, æternitas, & alia Dei attributa; quia non quæritur hic, quid sit Deus, sed an sit. Unde post finem hujus q. ita in Proem. seq. dicit: *Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat, quo modo sit, ut sciatur de eo quid sit.* Ad ostendendum autem an Deus sit, sufficit demonstrari tale aliquid existere, quale cogitant homines quando audiunt nomen Dei, scilicet primum movens immobile, primam & supremam causam, primum principium, &c. Non obstat etiam, quòd scientia non probet suum subjectum esse: id enim verum esse potest de scientia particulari, & de demonstratione à priori; non autem de scientia quæ est quasi universalis, & cui convenit esse sapientiam, cujusmodi est Theologia: quamquam & ipsa non demonstret à priori suum objectum esse, sed tantùm à posteriori. — *Demonstratio art. Dei esse.*

Cùm autem tripliciter venire possumus in cognitionem Dei ex creaturis: nam invisibilia sive essentiam Dei cognoscimus per viam negationis; sempiternam ejus virtutem per viam causalitatis; divinitatem per viam excellentiæ. Hæc tria sunt quæ hic Author de Deo demonstrat; essentiam in quarta ratione; virtutem in prima & secunda; sempiternitatem in tertia; divinitatem in quinta.

In prima ratione assumit axioma jam olim vulgatum & receptum, quod etiam refert infra q. 75. ar. 1. ad 1. 1. Sent. dist. 8. q. 3. art. 1. 1. cont. Gent. c. 13. *Omne quod movetur ab alio movetur*, seu ut legit Dam. lib. 1. c. 4. *ab altero movetur*. Invenitur autem lib. 7. Physic. textu 2. & lib. 8. text. 33. & alibi: unde Conimbr. text. 33. lib. 8. Physic. *Hoc theorema*, inquiunt, *Omne quod movetur ab alio movetur, demonstraverat etiam Aristoteles initio lib. 7. Physic.* ut propterea mirum sit illud à quibusdam negari.

Si dicas; Philosophum loqui de corporibus, quæ omnia moveantur à motore corporeo. Resp. ipsum quidem sæpè illud axioma ita explicare, sed nihilominùs certum est, quòd etiam extendat ad primum omnium rerum motorem Deum, à quo sicut omnia habuerunt esse, ita & moventur quandocumque moventur. Nam lib. 8. Physic. c. 10. tex. 78. & seq. ex eo probat dandum esse primum ens primumque motorem, qui sit incorporeus, & magnitudinis expers, & infinitus non duratione solùm, sed & virtute, ut confirmari potest non tantùm ex deductione textus, sed etiam ex Toleto, qui lib. 8. Physic. cap. 6. docet ex Aristotele, ipsum sensisse, quòd Deus sit causa efficiens totius Mundi tam corporum, quàm intelligentiarum; unde sequitur, quòd Aristoteles agnoverit motorem Deum, qui solus sit simpliciter & absolutè primus motor. Et q. 7. & seq. ex eodem & multis aliis ostendit Deum esse ubique, q. 8. docet, eumdem Aristotelem sensisse, quòd Deus sit virtutis infinitæ, probatque ex jam d. c. 10. lib. 8. Phys. ubi expressè ponit primum movens esse virtutis infinitæ. Similiter Conimbricenses q. 3. lib. 8. Phys. c. 10. *Disquirendum* (inquiunt art. 1.) *superest, an Aristoteles infinitam in primo motore (hoc est in Deo) virtutem agnoverit.* Et ar. 2. respondentes dicunt: *Probabilior tamen videtur eorum opinio, qui arbitrantur Aristotelem cognovisse Deum habere virtutem perfectione infinitam. Ita sentit B. Th. 1. p. q. 25. art. 2. Henricus Gand. 1. p. suæ Sum. ar. 35. q. 6. Scot. in 1. d. 2.* — *Ob. Resp.* — *Aristoteles agnovit Deum esse infinitum.*

q. 3.

q. 3. *& in Quodl. q. 7. Magnus Albert. hoc in lib. tr. 4. c. 1. & Simplicius ad tex. 79. ubi asserit, idem omnibus antiquis Peripateticis visum fuisse*. Ita Conimb. Quapropter meritò Dominicus Bannes B. Thomam secutus ita ratiocinatur: Omne quod movetur quocunque motu sive spirituali, sive metaphysico, sive morali, ab alio movetur; & in istis moventibus non datur processus in infinitum; ergo deveniendum est ad unum motorem, qui istis motibus est omninò immobilis, qualis est Deus, qui neque realiter, neque finaliter, neque alio quovis modo movetur ab alio, nisi tantùm secundùm nostrum modum intelligendi à sua bonitate.

De ista ratione conferatur S. Doctor Opusc. 3. cap. 3. 1. cont. Gent. cap. 13. & in præsenti art. simulque notetur, consequenter esse dicendum, quòd Deus omnes causas secundas movet quandocumque moventur.

Ob. Si dicas: intellectum & voluntatem moveri à seipsis. Resp. Respondet Author q. 3. de Malo artic. 2. *Cùm aliquid seipsum movet, non excluditur, quin ab alio moveatur scilicet Deo, qui est prima causa movens causas & naturales & voluntarias*, ut dicit 1. p. q. 83. art. 1. ad 3. Vide etiam q. 105. art. 4. & omninò confer, quæ diximus lib. de primo Mot. p. 1. art. 5. 6. & 7.

Quod in eadem ratione assumitur, *idem non posse esse simul actu & potentia*, debet intelligi cum additione quam habet Author, scilicet *idem secundùm idem & eodem modo*: nam secundùm diversa idem intellectus est in actu primo seu virtuali per speciem, & est in potentia ad intellectionem, ad quam reduci non potest nisi à cognoscente, qui semper est in actu, qualis est Deus. De hac ratione præter Philosophum & S. Joannem Damasc. videatur etiam S. Gregor. Nazianz. Orat. 34.

Quod in 2. ratione dicit, *in causis efficientibus ordinatis primum est causa medii &c.* significat, dependentiam causæ mediæ à prima talem esse, ut prima sit causa mediæ, non solùm quia virtutem aliquam inhærentem illi indidit, sed etiam quia causa media in actuali sua operatione necessariò pendet ab actuali motione primæ, unde dicto c. 13. 1. cont. Gent. *primum*, inquit, *est causa movendi omnibus aliis*. Et Scotus in 1. dist. 2. q. 2. *In causis*, ait, *per se ordinatis causa secunda in quantum causat dependet à prima*. In causis per accidens non, licèt in esse vel aliquo alio dependeant. In eamdem rem videatur noster Author q. 105. seq. & 1. 2. qq. 6. 9. 109. &c.

In 3. ratione quæri potest: quare id quod possibile est non esse, debeat aliquando non esse; cùm juxta opinionem probabilem, de qua hujus p. q. 46. art. 2. ab æterno potuerit aliquid esse & conservari. Resp. non simpliciter debere aliquando non esse, sed solùm ex suppositione, si nimirùm non esset aliquod ens necessarium, quod illud poneret in esse, ac etiam in esse conservaret, quale ens est Deus; quem proinde esse rectè probatur ista ratione.

Quod in 4. scribit: *Quod dicitur maximè tale in aliquo genere, est causa omnium, quæ sunt illius generis*, videtur falsitatis argui: quia albedo in genere colorum est maximè perfecta, nec tamen est causa aliorum colorum: & similiter homo in genere animalium est maximè perfectus, neque tamen est causa illorum.

Resp. quòd aliud sit esse primam aut perfectissimam speciem alicujus generis, aliud esse maximè tale in isto genere: quamvis enim albedo sit perfectissima species coloris, & homo animalis; illa tamen non est magis color quàm nigredo, nec iste magis est animal quàm brutum. Sed prætereà, cùm perfectiora sint naturaliter exemplaria imperfectiorum; rectè dicitur albedo esse causa exemplaris cæterorum colorum, quatenùs colores sunt, sicut & homo animalium. Unde B. Thom. q. 2. de Ver. art. 4. ad 4. dicit, quòd albedo est mensura aliorum colorum quantum ad lucem, quæ est quasi formale in compositione coloris: Et 1. cont. Gent. c. 29. Album dicitur esse mensura in omnibus coloribus. De sententia simili secundùm quam dici solet, quòd est primum in unoquoque genere, est causa reliquorum quæ sunt post ipsum; videantur quæ ad 1. art. 1. 2. dicimus.

Pro 5. ratione videatur Author 3. cont. Gent. c. 64. ad 4. & 5. Chrysost. hom. 9. & 10. ad Popul. & Scriptura, Sap. 13. ad Rom. 1. Act. 17. ex quibus patet, hanc esse magis Theologicam quàm præcedentes. Simul autem ex hac ratione & ex resp. ad 2. adverte, quomodo consistat, causas creatas non operari sine directione superioris agentis: & necesse esse, ea quæ ab homine fiunt reduci in causam altiorem, quæ sit primum principium; si ut quidam ajunt, Deus non movet quamlibet causam secundam, sed solùm concurrit in effectum.

Pro Resp. ad 1. videatur B. Th. q. 22. art. 2. ad 2. & 1. cont. Gent. c. 71. Quibus addi potest. Primò, quòd Deus non ex necessitate agat, sicut præsupponi deberet in propositione primò assumptæ. Secundò, quòd unum oppositum excludat aliud ab eodem subjecto, sed non ab alio. Tertiò, quòd Deus non causet univocè, ideòque non producit effectum ejusdem speciei, sed diversæ: & ob id non producit bonum infinitum, sed finitum.

QUÆSTIO III.

Utrùm Deus sit Corpus.

Dupliciter possumus formare conceptus de Deo; partim affirmando de illo perfectiones respondentes perfectionibus creaturarum; partim negando de illo perfectiones eorum limitatas; sed cùm negativi sint perfectiores affirmativis, teste B. Dionysio, Cœlest. Hierar. cap. 2. & Damasc. lib. 1. cap. 4. hinc est, quòd B. Thom. à negativis incipiat: *Tantò enim ejus notitiæ magis appropinquamus, quantò plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere*, ait idem lib. 1. cont. Gent. c. 14.

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit Corpus.

Corpus quandoque sumitur pro magnitudine seu quantitate trium dimensionum; quandoque pro altera parte compositi corporei, sive pro materia disposita ad formam, quomodo dicimus hominem constare ex anima & corpore; alias verò pro substantia integra & composita habente quantitatem corpoream. Sumitur hic juxta ultimam acceptionem.

Fuit verò olim teste Epiphan. hær. 70. Audius seu Audæus quidam, qui primus inter Christianos publicè docere cœpit, Deum esse præditum corpore; à quo errore ipsius sectatores Antropomorphitæ dicti sunt. Hunc errorem teste Sozomeno lib. 8. cap. 11. & 12. permultum auxit quorumdam Monachorum in Ægypto simplicitas; tum quòd Scripturas malè intelligerent; tum quòd imaginem ejus qui incorporeus esset nullam in animo formare possent inter orandum. Hujus simplicitatis ratione factum putatur, ut ejusmodi erroris assertores non vocarentur ab Epiphanio hæretici, quemadmodum indicat Aug. hær. 50. utque Damascenus dixerit, *Audianorum, schisma & dissensio est, non hæresis*. Eumdem hunc errorem tenuisse etiam Tertullianus tradit B. Th. 1. cont. Gent. c. 21. secutus August. epist. 175. scribentem de illo, quòd etiam ipsum Creatorem Deum non esse nisi corpus opinatur.

Cæterùm Responsio ad Fidem pertinens est, Deum non esse corpus: quod probat Author ex cap. 4. Jo. *Spiritus est Deus*. Quamvis enim spiritus vocentur etiam res corporeæ, ut Act. 2. *Factus est repentè de cœlo sonus tamquam spiritus vehementis*; inde tamen rectè colligitur, Deum non esse corpus, non solùm propter communem Ecclesiæ & Patrum consensum, verùm etiam quia Deus vocatur ejusmodi spiritus, qui nulli loco sit illigatus, sed ubique præsens; atque ideò non cultu corporeo adorandus, sed spirituali, nec uno loco, sed ubique. Deus non est corpus.

Confirmatur 1. Deus est infinitus: nullum autem corpus est infinitum.

2. Deus est immutabilis: nullum autem corpus est immutabile.

3. Nullum corpus est totum in diversis locis: Deus verò est ubique totus. Plura videri possunt apud

apud S. Aug. lib. 10. Confeff. c. 6. B. Athan. Orat. cont. Gent. cap. 20. & apud Thomam Opusc. 3. cap. 16. & 17.

In 1. ratione hic affumit, quòd nullum corpus movet non motum; cujus contrarium videtur doceri ex eo, quòd nix immota refrigeret, ficut & magnes immotus ferrum attrahit. Verùm fi loquamur generaliter de motu; concedendum eft, quòd *omne agens, quod non eft fua actio, numquam fit de non agente agens, quin aliquo modo mutetur, quia novum quid fibi advenit*. Ita S. Bonav. in 1. dift. 8. q. 1. art. 1. n. 19. Scotus in 4. dift. 1. q. 2. ad ult. *Eadem natura manens abfque omni mutatione, nullo modo eft nunc activa & non activa*. Et Capreolus in 2. dift. 1. clarè affirmat, quòd *novitas actionis facit aliquam mutationem in agente, prout eft exiens de potentia in actum*. Sed & ante eos B. Th. 1. Sent. d. 8. q. 3. ar. 1. ad 4. *In omnibus*, inquit, *in quibus operatio differt à fubftantia, oportet effe aliquem modum motus ex hoc, quòd exit de novo in operationem, quia acquiritur in ipfo operatio quæ prius non erat. In Deo autem operatio fua eft fua fubftantia*. Et q. 3. de Creat. art. 17. cum fibi objeciffet; quòd omne agens quod de novo incipit agere movetur de potentia in actum; refpondet, illud procedere de agente quod incipit agere nova actione. Videri etiam poterit lib. 1. cont. Gent. c. 35. q. 7. de Pot. ar. 9. ad 7. & alibi. Si verò intelligatur axioma de motu locali; vel intelligi debet de motu impulfionis; vel dicendum, quòd omne corpus quod movet alterum, localiter moveatur actu vel potentia, in quantum fcilicet eft natura fua mobile, licèt reipfa non moveatur.

In 2. ratione fic effe legendam rationalem periodum: *licet enim in uno & eodem, quod exit de potentia in actum, prius tempore fit potentia quàm actus; fimpliciter tamen actus prior eft potentia*; liquet ex art. 8. feq. & ex 1. cont. Gent. c. 16.

Quod in 3. afferitur, vivens effe nobilius non vivente, reperitur apud Aug. lib. 11. de Civit. cap. 16. & lib. de vera Relig. c. 29. intelligendum eft autem de perfectione fubftantiali: nam quoad perfectiones accidentales, corpus non vivens poteft effe nobilius aliquo vivente, ut cœlum quibufdam corporibus viventibus.

In refp. ad 1. obferva, quomodo per dimenfiones, quæ in Scriptura interdum tribuuntur Deo, fignificetur ejus virtus.

Ex refp. ad 2. tenendum eft, quòd cùm homo dicitur factus ad imaginem Dei, Gen. 1. hoc fit accipiendum quantum ad animam, & non quantum ad corpus, ut patet ex iis quæ illo c. 1. fequuntur: *& præfit pifcibus maris, &c.* Nam ab anima homo habuit quòd præeffet aliis, non à corpore, fecundùm quod multis animalibus inferior eft, five robur fpectes, five agilitatem. Conferatur q. 93. art. 3. 6.

In ref. ad 3. obferva, partes corporis non attribui Deo fecundùm feipfas, fed ratione fuorum actuum fecundùm multitudinem. Sicut actus oculi eft videre; unde oculus de Deo dictus fignificat virtutem ad videndum modo intelligibili, non autem fenfibili; & fic de reliquis. Vide Damafc. lib. 1. c. 2. & 14. & quæ nos dicimus q. 9. art. 1. ad 3.

ARTICULUS II.

Utrùm in Deo fit compofitio materiæ & formæ.

QUamvis fecundùm rei veritatem omne & folum corpus conftet materia & forma; quia tamen non omnes hoc concedunt, fed quidam fuerunt, (de quibus loquitur Nazianz. Orat. 34. & Damafc. lib. 1. c. 4.) qui ponebant aliquod corpus fimplex, utpotè cœlefte, carens materia & forma: quidam verò exiftimaverunt, aliquid poffe effe compofitum ex materia & forma, & tamen non effe corpus, ejufmodique compofita putabant effe Angelos; ideò B. Thomas non contentus oftendiffe, quòd Deus non fit corpus; jam quærit: An fit ejufmodi compofitum, quod etfi corpus non fit, fit tamen ex materia & forma compofitum.

Et Refpondet Neg. probatque, quia in actu puro nulla eft materia: Deus autem eft actus purus. Refp non effe.

Deinde. Omne compofitum ex materia & forma eft bonum ac perfectum per fuam formam, atque ita per participationem: atqui Deus non eft bonus aut perfectus per participationem, fed per fuam effentiam; ergo non conftat ex materia & forma. Accedit, quòd fi Deus componeretur ex materia & forma; confequens foret, non omnia quæ in ipfo funt effe infinitæ perfectionis; quoniam quælibet partium, ex quibus componitur totum, eft minor ipfo toto; ac proinde non ita perfecta ut totum: certum eft autem, omnia quæ funt in Deo effe infinitæ perfectionis.

Circa 3. B. Thom. rationem quæritur: Quomodo fequatur; Deus eft per fe & primò agens; ergo eft primò & per fe forma: cùm ignis fit primò & per fe agens, nec fit forma. Refp. quòd ignis non fit primò & per fe agens, cùm nec fit primum agens, nec agat fe toto, fed tantùm ratione partis, fcilicet formæ: etiamfi enim dicatur primus in genere calidorum art. 3. q. fup. non eft tamen primus in genere agentium. Nota hic, B. Th. ponere ut diftincta, Deum agere primò, feu effe caufam primam, & agere per fe feu independenter. Quæft. Refp.

Circa refp. ad 1. & 2. obferva, Animam ejufque paffiones attribui Deo, non fecundùm feipfas, fed fecundùm fimilitudinem actus vel effectus. Sicut enim quando nos aliquid volumus eft actus ab anima proveniens; ita quando Deus aliquid vult; hoc dicitur placitum animæ ejus, hoc eft ipfi: & quia irati proprium eft punire, quando Deus punit, dicitur effe iratus.

Circa refp. ad 3. quæritur, quodnam fit principium individuationis; quod cùm ad Metaphyficum pertineat, breviter dicimus ex doctrina Authoris, quam hic, & 3. p. q. 2. art. 3. ad 3. q. 77. art. 2. tradit: quòd in rebus materialibus fit materia fignata, ideft habens ordinem ad hanc quantitatem, feu ut eft capax hujus quantitatis; ideò enim forma, quæ quantum eft de fe poteft recipi à pluribus, conftituit hoc individuum potiùs quàm aliud, quia recipitur in ea materia talibus difpofitionibus affecta, quæ ut fic non eft idonea ad aliam formam accipiendam: *Hæc anima*, inquit 2. cont. Gent. cap. 75. *differt ab illa numero folo ex hoc, quòd ad illud numero corpus habitudinem habet, & fic individuantur animæ humanæ fecundùm corpora*. In formis verò quæ per fe fubfiftunt, hoc ipfum efficiunt ipfæ formæ, quibus res tales redduntur incommunicabiles: *ipfæ enim formæ per fe individuantur*, ait art. 3. in fine corp. Quæft. Refp. De principio individuationis.

Cæterùm quando B. Thomas dicit, materiam fignatam effe principium individuationis; non loquitur de toto principio, quod ad conftitutionem individui neceffarium eft: fed de illo quod ordine generationis eft primum. Quando enim generaliter loquitur de principiis individuationis, ideft quæ ad rationem individui requiruntur; non affignat folam materiam, fed hanc materiam & hanc formam. Hujus p. q. 29. art. 2. ad 3. *Anima & caro & os funt de ratione hominis: fed hæc anima, & hæc caro, & hoc os funt de ratione hujus hominis*. Et q. 75. art. 4. de ratione hujus hominis effe ait, *quòd fit ex hac anima, & his carnibus, & his offibus*, ficut de ratione hominis eft, quòd fit ex anima & carnibus & offibus.

ARTICULUS III.

Utrùm fit idem Deus quod fua effentia vel natura.

BEati Thomæ aliorumque communis & certa refponfio eft, Deum effe idem, quòd fua effentia vel natura; ut proinde Deus verè fit fua deitas. Deus eft fua deitas.

Prob. 1. quia Joan. 14. dicit Chriftus: *Ego fum via, veritas, & vita*: vita autem in Deo eft ipfa ejus Deitas; ergo Deus eft Deitas. Et conformiter 1. Jo. 5. Chriftus non folùm dicitur verus, fed etiam dicitur effe veritas.

Prob. 2. Quia in Concil. Lateran. cap. *Damnamus*, titul. de Summa Trinitate definitum habemus

contra

contra Abbatem Joachim, quòd tres personæ divinæ sunt una essentia seu natura: & in Conc. Rem. expositio Gilberti Pictaviensis Episcopi damnata fuit qua dicebat, Pater est veritas, id est verus: Filius est veritas, id est verus: Spiritus Sanctus est veritas, id est verus: & hi tres simul non tres veritates, sed una veritas, id est unus verus. Ad quam commentationem ita exclamat S. Bernardus serm. 80. in Cant. *O obscuram perversamque explanationem! Quam veriùs saniùsque per contrarium ita dixisset! Pater est verus, id est veritas: Filius est verus, id est veritas: Spiritus Sanctus est verus, id est veritas: & hi tres unus verus, id est una veritas. Quòd quidem fecisset, si S. dignaretur Fulgentium imitari, qui ait: Una quippè veritas unius Dei, imò una veritas unus Deus, &c.* In quo etiam sermone idem Bernardus hæreticos illos censet, qui magnitudinem qua magnus est Deus, & bonitatem qua bonus, & sapientiam qua sapiens, & divinitatem qua Deus, Deum non esse impiissimè disputant. His addamus B. Augustini testimonium lib. 5. de Trinit. cap. 11. ita scribentis: *Sicut Trinitas unus Deus dicitur, magnus, bonus, æternus, omnipotens: idemque ipse sic sua dici posse Deitas, ipse sua magnitudo, ipse sua bonitas, ipse sua æternitas, ipse sua omnipotentia, &c.* Quibus similia videri possunt lib. 11. de Civ. cap. 10. & lib. 12. cap. 2.

Prob. 3. In rebus incorporeis non distinguuntur suppositum & natura sive essentia, sed Deus est incorporeus; ergo suppositum & natura in eo non distinguuntur, atque adeò Deus est sua essentia vel natura. Major prob. quia in rebus corporeis ideò different natura & suppositum, quia natura solùm includit ea quæ ingrediuntur definitionem speciei: suppositum autem præter illa, etiam includit materiam individualem cum accidentibus individuantibus ipsam. Unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non est humanitas, neque omninò idem est homo quod humanitas. In substantiis autem incorporeis, cùm non individuentur per materiam, sed per seipsas, nihil includit suppositum sive individuum quod natura non includit; unde in eis idem est suppositum sive individuum quod natura vel essentia.

Prob. 4. ratione, quam habet S. Bernardus, Deitas est vel Deus, vel aliquid quod non est Deus, aut nihil: atqui non potest dici esse nihil: cùm sit ipsa natura divina, sine qua Deus non esset; sed nec dici potest esse aliquid quod non est Deus, quia vel esset minor Deo, vel major, vel par. Non potest esse minor, quia id quo Deus est Deus est infinitum: divinitas autem est id, quo Deus est Deus. Non potest etiam esse major, quia sic ipsa foret summum bonum, & non Deus: nec potest esse par Deo, quia tunc essent duo summa bona, quod est impossibile.

Circa hujus art. doctrinam tres moveri possunt difficultates.

Una, quid per hoc nomen *Deus* significare voluerit B. Thomas, quærens, an Deus sit idem quod sua essentia. Resp. quòd voluerit significare, eum qui veram habet Deitatem, sive is sit Pater, sive Filius, sive Spiritus Sanctus.

2. quid in rebus compositis suppositum addat supra essentiæ seu naturæ rationem, ut possit dici ab ea realiter differre. Quòd enim S. Doctor intelligat esse discrimen reale inter illa, non solùm patet ex discursu hujus art. sed etiam ex par. 3. q. 2. art. 2. & aliunde.

Suppositum addit duo supra naturam.

Resp. Suppositum addere duo supra naturam: natura enim solùm complectitur id quod per definitionem significatur; definitio verò complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Primum igitur quod suppositum addit supra naturam, sunt principia individuantia, ut hæ carnes, hæc ossa, hæc anima, & accidentia designantia hanc materiam: quamvis enim ista non includantur in humanitate, in eo tamen quod est homo includuntur, & sic id quod est homo habet in se aliquid, quod non habet humanitas. Secundum quod suppositum addit est subsistentia seu per se existentia, quæ est realitas quædam positiva velut terminus & complementum naturæ, resultans naturaliter ex ea. Horum primum indicavit Author hoc art. & q. 29. seq. art. 2. ad 3. par. 3. q. 2. art. 2. & alibi. Secundum indicavit ejusdem 3. p. q. 16. art. 12. ad 2. ubi docet, suppositum importare substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis. Si ergo inter se comparentur natura, suppositum, & esse seu existere: natura est prima, ex cujus principiis suppositum sequi natum est, quod cùm sit primum ac immediatum susceptivum existentiæ, prius est illa: unde B. Th. 3. p. q. 17. art. 2. ad 1. esse sive existere sequitur naturam, ut qua aliquid est; personam autem sicut habentem esse. Quamvis ergo ipsum esse non sit de ratione suppositi, pertinet tamen ad suppositum, ait B. Thom. Quodl. 2. art. 4. ad 2. Ipsum enim esse est personæ subsistentis, dicta q. 17. art. 2. ad 4. & ut q. 1. art. 1. ad 4. dicitur, pertinet ad constitutionem personæ, scilicet tamquam terminus; unde sequitur, apud B. Thomam, & sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Unde patet, suppositum non posse esse idem cum natura in illis rebus in quibus suppositum realiter plus includit.

Natura est primum: suppositum est secundum: existentia tertium.

Altera difficultas est: Utrùm in Angelis idem sit suppositum seu persona & natura; & consequenter an de illis dici possit, quòd Angelus est sua essentia.

Pars affirmativa videtur hic tradi in corp. ubi dicitur, quòd in his quæ non sunt composita ex materia & forma, oportet quòd ipsæ formæ sint supposita subsistentia; unde in eis non differt suppositum & natura. Ac insuper 3. p. q. 2. art. 1. ubi de solis illis quæ ex materia & forma componuntur dicit, quòd in talibus secundùm rem differt natura & suppositum.

In Angelis differunt natura & suppositum.

Verùm partem negativam multis in locis docet Author. Nam Quodlibet 2. art. 4. ex instituto rem hanc confirmans, sic argumentatur: *Cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suæ naturæ, in eo differt res & Quod quid est, sive suppositum & natura; nam in significatione naturæ includitur solùm id quod est de ratione speciei: suppositum autem non solùm habet hæc quæ ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quæ ei accidunt; & ideò suppositum significatur per totum, natura autem sive Quidditas ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens præter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia; & ideò in Deo est omninò idem suppositum & natura. In Angelo autem non est omninò idem, quia aliquid accidit ei præter id & quod est de ratione suæ speciei, quia & ipsum esse Angeli est præter ejus essentiam seu naturam, & alia quædam ei accidunt, quæ omninò pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.*

Eòdem pertinent quæ ibidem in Resp. ad 1. scribit, substantiis immaterialibus creatis accidere aliqua præter rationem speciei, etsi non ea quæ sunt determinativa essentiæ speciei, quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per seipsam ex hoc, quòd talis forma non est nata recipi in materia, tum addit: *Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid præter rationem speciei, scilicet ipsum esse & alia quædam, quæ attribuuntur supposito & non naturæ propter quod suppositum in eis non est omninò idem cum natura.* Ex his intelligi potest, quòd hæc prædicatio *Angelus est* sit accidentalis non minùs quàm ista *Petrus est*. Prædictam responsionem tradit etiam B. Th. q. 50. seq. ar. 2. ad 3. q. 75. ar. 5. ad 4. q. 88. ar. 2. ad 4. 2. contr. Gent. c. 52. & 53. q. de Spirit. Creat. art. 1. ad 8. & alibi, ubi docet, quòd nihil aliud præter Deum sit suum esse; quòdque in omnibus aliis inveniatur compositio ex actu & potentia: in materialibus quidem ex materia & forma; in immaterialibus autem, ex quo est & quod est, sive ex esse & essentia. Ipsa enim forma subsistens est id quod est; ipsum autem esse est id quo substantia est. His accedit, quòd sicut à Verbo divino assumpta est humana natura sine ejus supposito: sic assumi potuit Angelica sine supposito Angelico, ut docetur 3. p. q. 4. art. 1. ad 3.

Ad Objecta verò ut respondeatur; observandum est, quòd in unoquoque supposito possint considerari duo. Unum est singularitas sive individuatio, per quam natura est hæc. Alterum est propria ratio suppositi, quæ est subsistere per se, & esse per se separatim, ut esse distinguitur contra existere. Observandum præ-

prætereà, quòd suppositum quandoque sumatur in ampla & communi significatione, ut idem sit quod singulare & individuum, juxta illud nimirum quod dicebamus primò esse in supposito considerandum: aliàs autem sumitur strictè & propriè juxta propriam rationem suppositi.

Quibus præmissis dicendum est, nomen suppositi in loco priori objecto sumi in prima significatione pro individuo & singulari: & sic verum est, quòd in substantiis immaterialibus suppositum non distinguitur à natura quia in illis natura non individuatur per materiam aut per aliquid simile; sed ipsæ formæ per se individuantur: *Et sic ibi est idem esse naturam & esse hanc*, ait S. Doctor dicto Quodl. art. 4. ad 1. Hinc est, quòd pro eo quod in præsenti art. scribit, in substantiis immaterialibus non differt suppositum & natura; in Disput. q. de Spirit. Creat. art. 5. ad 9. dicit, in talibus essentia est ipsummet individuum subsistens. In hunc modum respondent Dominicus Bannes, & Raphael Ripa hìc, & Cabrera in 3. p. q. 4. art. 2. disp. 1. in resp. ad 8. Vide in 3. p. q. 4. art. 5.

Ad locum ex 3. p. objectum Resp. B. Thomam illic docere, quòd in quibusdam rebus subsistentibus invenitur aliquid quod non pertinet ad rationem speciei: *Sicut*, inquit, *maximè apparet in his, quæ sunt ex materia & forma composita, & ideò in talibus secundùm rem differt natura & suppositum*. Ubi non negat, reperiri in Angelis aliquid quod sit extra rationem speciei, & ob quod in eis realiter differat suppositum & natura: sed ait, hoc maximè apparere in rebus corporalibus, quoniam in Angelis non ita clarè apparet, cùm in eis non reperiantur principia individuantia, quæ sint extra rationem speciei, sed sola subsistentia.

Circa Resp. ad 1. adverte, aliquid posse dici esse in seipso, non propter diversitatem rei, sed propter diversitatem conceptionis in intellectu. Neque tamen intellectus noster debet dici falsus, concipiens ut diversa quæ sunt idem: quia per talem conceptum non asserit esse diversitatem in re, sed ostendit se intelligere secundùm modum sibi convenientem. Non est, ait Author q. 50. seq. art. 2. necessarium, quòd ea quæ distinguuntur secundùm intellectum, sint distincta in rebus, quia intellectus non apprehendit res secundùm modum rerum, sed secundùm modum suum. Vide 1. cont. Gent. c. 37.

Articulus IV.

Utrùm in Deo sit idem essentia & esse.

Respondet affirmativè, & probat tribus rationibus. Cùm autem esse sumi possit, vel pro essentia, vel pro existentia, vel pro compositione propositionis; hic pro existentia sumitur. Et quamvis non planè idem sit quærere, An in Deo essentia & esse sit una res, & An esse sit de essentia Dei. Responsio tamen in utroque sensu vera est, confirmaturque ex c. 3. Exod. *Ego sum, qui sum*; quo loco utitur B. Thomas 1. cont. Gent. c. 23.

Essentia & esse seu existere in Deo est idem.

Quæri hic posset: An in aliis à Deo sit etiam idem esse quod essentia. Item: An esse sit perfectius quàm essentia: Et quid sit ipsum esse. Sed quoniam ista ad Philosophos pertinent; ideò breviter tantùm hic dicemus, quæ Authori ac veritati sunt conformiora.

1. Esse seu existentia est actus & terminus complens potentialitatem naturæ, qua natura potens est poni extra nihil; unde B. Thomas 2. cont. Gent. c. 53. *ipsum esse* (inquit) *est complementum substantiæ existentis*: hic autem docet, oportere quòd ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam.

2. Sicut esse actu perfectius est quàm esse potentia; sic existentia perfectior est quàm essentia, unde art. 1. q. seq. ad 2. *ipsum esse*, inquit, *est perfectissimum omnium*. Quod & asserit q. 7. de Pot. artic. 2. ad 9.

3. Quamvis hodiernis Philosophis non paucis placeat, essentiam & existentiam non differre realiter in creaturis; contraria tamen sententia verior est, & mysterio Incarnationis convenientior.

Essentia realiter differt ab existentia in creaturis.

Prius prob. Quia B. Thomas lib. 2. contr. Gent. c. 52. docet, esse impossibile, quòd substantia alterius entis præter agens primum sit suum esse. Confirmatur. Si enim esse in creaturis est idem re cum essentia; ergo hæc erit prædicatio per se nota secundùm se, itemque essentialis & necessaria, *Petrus existit*; quia prædicatum juxta ejusmodi sententia est de ratione subjecti; cùm tamen satis constet, neque esse per se notam, neque essentialem, sed accidentariam, & posse esse falsam. Denique esse sive existentia creaturarum, ut patet ex art. præced. plus realiter includit quàm essentia, illique accidit; ergo non est idem re cum illa.

Posterius prob. Quia Verbum divinum assumpsit humanitatem sine existentia creata, ut docet B. Thomas 3. p. q. 17. art. 2. unde Patres 6. Synodi Act. 11. unicam in Christo agnoscunt existentiam, eamque divinam, his verbis: *Simul quippè caro, simul Dei Verbi caro animata, rationalis. In illo itaque & non in semetipso habuit existentiam unam*. Et posteà: *Quæ enim extat persona composita in inconfuso constans temperamento, partitionem convenientium nescit; sed esse unum, & permanere unum indivisum sortitur: & neque duo (juxta quod unum existit) effectus*. Et iterùm: *esse unum sortitur natura duplex*.

Cùm Resp. ad 1. confer quæ diximus quæst. 2. art. 2.

Articulus V.

Utrùm Deus sit in genere aliquo.

Videtur quòd sic. 1. Quia non est absurdum, esse in Deo talem compositionem qualis efficitur ex genere & differentia, utpotè quæ tantùm sit rationis. Sicut enim intellectus noster distinguit in Deo quædam attributa, quæ tamen ex natura rei non sunt distincta, sic videtur posse apprehendere aliquid se habens per modum generis, & aliquid per modum differentiæ.

2. August. lib. 5. de Trinit. cap. 8. & 10. scribit, quædam Prædicamenta propriè convenire Deo, ut substantiam, relationem, & actionem.

3. Ratio substantiæ convenit Deo; similiter & ratio relationis: est enim per se subsistens, & ad aliud.

4. Infinitas Dei non impedit quominùs dicatur esse in Prædicamento; ergo nihil impedit. Ant. prob. quia si daretur linea infinita, non propterea desineret esse in Prædicamento.

Responsio B. Thomæ & communis aliorum est: Deum nec directè, nec reductivè poni in genere, seu Prædicamento. Non directè. 1. quia Deus est actus omninò purus: quod autem est directè in Prædicamento non potest esse actus omninò purus, cùm debeat constare ex genere & differentia; id verò à quo sumitur genus habeat se ad id à quo sumitur differentia sicut potentia ad actum.

Deus non est in aliquo prædicamento.

2. Quia si Deus esset in Prædicamento, ens esset genus ipsius, quia genus significat essentiam rei: esse autem Dei est ejus essentia.

3. Quia omnia quæ sunt in uno Prædicamento communicant in essentia generis & differunt secundùm esse: Deus autem cum nullo alio ente communicare potest in essentia generis, eò quòd Deo & creaturis nihil sit univocum, neque etiam habet esse distinctum ab essentia.

Quòd etiam Deus non sit reductivè in aliquo Prædicamento probatur, quia principium quod se extendit ad omnia genera, non potest contineri in aliquo genere: sed Deus est principium se extendens ad omnia genera; ergo non potest in aliquo genere contineri. Conferantur, quæ habet S. Doct. 1. contr. Gent. c. 26. & q. 7. de Pot. art. 3.

Circa quam quæstionem est observandum, quòd cùm ibi scripserit, posse dici quòd Deus sit in genere substantiæ per reductionem, sicut principium & sicut punctum est in genere quantitatis continuæ: hic tamen dicat, manifestum esse quòd Deus non sit in genere per reductionem sicut principium; consequens fit quod hoc art. 5. revocet id quod ibi docuerat: nisi fortè dicatur, quòd hic intellexerit, Deum ne quidem redu-

reductivè esse in Prædicamento sicut contentum in illo; ibi verò docuerit Deum esse in Prædicamento ut continens ipsum.

Objectiones contra B. Thomæ rationes. Rationes B. Thomæ quidam impugnant, 1. quia compositio generis & differentiæ tantùm est rationis, ex qua proinde nihil sequetur contra simplicitatem Dei.

2. Quia ens dicitur quidditativè de creaturis, nec tamen est earum genus.

3. Quia non est extra controversiam, An essentia & existentia realiter differant in creaturis.

Resp. Verùm ad 1. responderi potest, quòd compositio ex genere & differentia non ita sit rationis, quin habeat fundamentum in re: necesse est enim, id quod sic componitur habere in seipso aliquid potentiale, ex quo sumatur genus; & aliquid per modum actus, per quod ab aliis differat. Deinde genus & differentia important diversas rationes physicas & limitatas, cùm nec genus in sua formali ratione includat differentiam, nec differentia genus: impossibile autem est, in Deo concipere aliquas perfectiones, quarum neutra includatur essentialiter in alia.

Ad 2. licèt aliud sit esse genus, aliud dici quidditativè; rectè tamen B. Thomas argumentatur, quòd si Deus esset in genere aliquo, ens deberet esse genus ipsius; quia cùm Deus sit omnium entium seu rerum principium, nihil generalius potest intelligi in generibus rerum, sub quo directè Deus contineretur quàm ens.

Ad 3. Resp. B. Thomam loqui conformiter suæ doctrinæ. Quæ cùm ita sint, addi possunt hæ rationes.

1. Si Deus esset sub aliquo genere, vel esset species, vel individuum. Non potest esse species, quia sequeretur posse esse plures Deos: omnis enim species continet sub se plura individua saltem possibilia. Neque potest dici esse individuum alicujus Prædicamenti, quia omne individuum convenit essentialiter cum aliis in ratione speciei: Deus autem cum nulla re sic potest convenire, eò quòd non sit ejusdem speciei cum sua creatura, sed longè plus ab ea distet, quàm res creatæ diversæ speciei distent inter se.

2. Quæ sunt in aliquo genere non continent perfectionem aliorum generum: Deus autem continet omnium generum perfectiones; ergo in nullo genere poni potest.

3. Genera contrahuntur ad speciem aliquam per differentias, quæ sunt extra rationem generis: *differentia*, ait B. Thom. q. 7. de Pot. art. 3. ad 4. *non debet participare genus:* atqui nihil potest concipi in Deo limitatum & finitum, quod non participet genus ipsius, si quod esset; ergo nulla potest in eo esse differentia.

4. Illa quæ ad aliquod Prædicamentum reducuntur sunt limitata, & imperfectè participant naturam istius prædicamenti: at hæc de Deo dici non possunt; ergo ne quidem reductivè pertinet ad aliquod Prædicamentum.

Hujus artic. doctrinam insinuavit Cyrill. Alex. lib. 11. Thes. c. 1. pro absurdo habens, quòd aliquid de Deo prædicetur ut substantialis differentia; quia videmus substantialem differentiam solùm in compositis inveniri: Deus verò simplicissimus est. Et Anselm. in Monol. c. 26. *Constat*, ait, *quia illa substantia nullo communi tractatu substantiarum includitur, à cujus essentiali communione omnis natura excluditur.*

Ad Arg. verò, & Ad 1. quidem ex dictis patet neg. esse assumpt. Est autem discrimen inter attributa Dei, & hoc quod est se habere ut genus & differentiam; quia in re est fundamentum istorum attributorum, & cum ob imbecillitatem nostri intellectus non possumus ea concipere per modum simplicis, distinguuntur ratione quam vocant ratiocinatam, hoc est ratione habente fundamentum in re: non est autem in re fundamentum aliquid concipiendi in Deo ut genus, & aliquid ut differentiam, cùm differentia sit extra conceptum generis; in Deo autem nulla perfectio est extra conceptum alterius.

Ad 2. Aug. non aliud vult, quàm nomina istorum Prædicamentorum dici de Deo non metaphoricè, sed propriè, quamvis solùm analogicè: *Non translatè*, inquit, *ac per similitudinem, sed propriè, si tamen de illo propriè aliquid dici ore hominis potest.*

Ad 3. Resp. rationem substantiæ esse duplicem; dicitur enim vel à substando, vel à subsistendo: à substando Deus non dicitur substantia, nisi abusivè, quia non substat accidentibus: à subsistendo dicitur propriè substantia; neque tamen illi convenit definitio substantiæ prædicamentalis, quia non ita subsistit per se, ut non includat perfectiones aliorum prædicamentorum; id quod in definitione substantiæ prædicamentalis intelligitur, & similiter in definitione relationis, eò quòd ens ad ista genera contrahatur per differentias illis proprias. B. Thomas q. 7. de Pot. art. 3. ad 4. paulò aliter respondet dicens, quòd *ens per se non est definitio substantiæ. Ens enim*, inquit, *non potest esse alicujus genus, ut probat Philosophus 3. Metaph. cùm nihil possit addi ad ens, quod non participet ipsum: differentia verò non debet participare genus. Sed si substantia possit habere definitionem, erit ejus definitio, quod substantia est res cujus quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic definitio substantiæ non convenit Deo, qui non habet quidditatem suam præter suum esse.* Confer quæ infra dicuntur pro Resp. ad 1. Deus est substantia, non quia substat accidenti, sed quia subsistit.

Ad 4. Neg. Ant. Ad prob. resp. lineam talem non futuram infinitam in essentia vel existentia, sed tantùm in certo genere, scilicet quantitatis.

Petes: quare Deus non potest esse species respectu Patris, Filii, & Spiritus Sancti; & illæ personæ individuum istius speciei? Quæst.

Resp. rationem esse, *quia* ut B. Thomas loquitur eadem q. 7. art. 3. ad 1. *species non est aliquid unum numero pluribus commune, sed ratione solùm: substantia verò divina, una numero est communis tribus personis. Unde Pater & Filius & Spiritus Sanctus sunt unus Deus;* plura autem individua unius speciei, v. g. speciei humanæ, Petrus, Paulus & Joannes non sunt unus homo. Resp.

In arg. Sed contra, assumit B. Thomas *nihil esse prius Deo nec secundùm rem, nec secundùm intellectum:* & ex tertia ratione infert, non posse esse demonstrationem de Deo nisi per effectum.

Ob. Sed quia his posset opponi, quòd prædicata communia Deo & creaturis, ut ens, substantia, sapientia, & alia ejusmodi, sunt priora Deo juxta secundum modum prioris; quodque de Deo demonstrari possit; quòd sit æternus, quia immutabilis; quòd immortalis, quia immaterialis: addendum est, non posse esse demonstrationem de Deo per veram & propriam causam; posse tamen per rationem formalem, quæ nostro tantùmmodo concipiendi prior est Deo. Quamvis enim Deo nihil possit esse prius, nec secundùm rem, nec secundùm intellectum ratione vel univoca, vel ratiocinata; nihil tamen est absurdi, si ratione ratiocinante, vel etiam analogica dicatur aliquid eo prius. Vide Cajet. & Banesium hic. Resp.

Pro resp. ad 1. dicendum est, definitionis sive potiùs descriptionis substantiæ hunc esse sensum, quòd sit essentia cui competit esse existentiæ ab illa distinctum, quod per se sit & non in alio, & sic neganda est Min. arg.

Articulus VI.

Utrùm in Deo sint aliqua accidentia.

Responsio negativa certa est. 1. Quia subjectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum: Deus autem cùm sit purus actus, non est in potentia ad aliquid recipiendum.

2. Quia ipsum esse sive essentia nullum admittit accidens: atqui Deus est suum esse; ergo. Istam rationem B. Thomas ita proponit: *licèt id quod est aliquid aliud possit habere adjunctum; tamen ipsum esse nihil aliud potest habere adjunctum.* Sensus est, quamvis id quod essentiam habet, hoc est ipsum suppositum possit habere aliquid extraneum sibi adjunctum, utpote accidentia sive communia sive propria: ipsum tamen esse, idest ipsa essentia nihil continere potest extraneum, hoc est, quod non sit essentiale; quia Non sunt in Deo ulla accidentia.

sicut

sicut definitio, quæ essentiam explicat, constare debet ex solis essentialibus; ita etiam essentia.

3. Quod est seipso infinitè perfectum, non potest ulteriùs perfici: Deus est talis: ergo non potest ullum accidens recipere: sic enim perficeretur ulteriùs, cùm si aliquod accidens Deo conveniret; illud non posset non esse aliqua ejus perfectio.

4. Deus est primum ens; ergo non potest esse ens per accidens, cujusmodi foret, si in se reciperet aliquod accidens commune. Sed nec potest in eo esse accidens proprium, quia accidentia propria sunt effectus ipsius essentiæ à qua dimanant: in Deo autem nihil potest esse effectum.

Hanc doctrinam significant Scripturæ illæ, quæ Deum esse perfectissimum & immutabilem asserunt: quidquid enim recipit accidentia non potest esse prorsus immutabile; ac per consequens nec omnino perfectum. Eamdem significant SS. Patres; Cyrill. lib. 11. Thes. *Sapienter certè dicitur nihil accidere substantia Dei, quoniam in seipsa perfecta est.*

Aug. lib. 5. de Trin. c. 4. *accidens non solet dici, nisi quod aliqua mutatione ejus res cui accidit amitti potest &c. Nihil itaque accidens in Deo, quia nihil mutabile aut amissibile.*

S. Leo ep. 93. c. 5. *De quo* (Deo scilicet) *quidquid dignè utcumque sentitur, non qualitas est, sed essentia: incommutabili enim nihil accedit, nihil deperit.* Conferantur & Basilius epist. 141. Athan. in epist. ad Episc. Africæ, & Innoc. 3. in Conc. Gen. cap. *Firmiter*, de Sum. Trin. ubi dicit, essentiam seu naturam divinam esse simplicem omnino.

Cæterum etsi nullum sit in Deo accidens Prædicamenti, ut vocant, quod in eo inhæreat: de ipso tamen aliquod accidens prædicabile dici potest, nimirum per externam prædicationem, & ratione mutationis, non in Deo sed in creatura factæ; sic in tempore dicitur Dominus & Creator. Vide q. 13. art. 7.

Obj. Si ex B. August. lib. 5. de Trin. cap. 5. objicias: non omnia in Deo dici secundùm substantiam: unde sequi videtur, quòd aliqua dicantur secundùm ac-
Resp. cidens. Resp. Neg. Cons. quia nomen substantiæ non sumitur illic prout generaliter opponitur accidenti, sed quatenus opponitur relativo: & sensus est, non omnia in Deo enuntiari per modum substantiæ, tamquam videlicet absoluta, & ut in Deo existentia; sed quædam ut relativa, sive ut dicentia respectum ad aliquid. Vide q. 28. art. 2. ad 1.

Articulus VII.

Utrùm Deus sit omnino simplex.

Videtur quòd non 1. Quia id, in quo est aliquid commune multis & aliquid proprium, non potest esse omnino simplex (componitur enim ex illo communi, & ex eo quod ipsi est proprium) at in Deo est aliquid commune scilicet essentia, & aliquid proprium scilicet personalitas; ergo Deus non est omnino simplex.

2. Simplicius est unum in uno quàm unum in multis: Deus autem est unum in multis; ergo. Confirmatur. Quod est unum tantùm, videtur esse simplicius eo quod est unum & trinum: Deus autem est unus & trinus; ergo non est simplicissimus.

3. Numerus dicit compositionem: at in Deo est perfectissimus numerus, trinitas scilicet personarum.

4. Sap. 7. legimus, quòd spiritus sapientiæ sit multiplex; ergo non est simplex.

5. Multa nomina dicuntur de Deo quæ non sunt synonyma, ut patebit q. 13. art. 4. ergo in Deo est vera rerum multiplicitas.

Deus est omnino simplex. Responsio ad Fidem pertinens est, Deum esse omnino simplicem; quia neque est in illo compositio ex partibus quantitativis; neque ex materia & forma; neque ex supposito & natura; neque ex esse & essentia; neque ex genere & differentia; neque ex subiecto & accidenti. Primam enim compositionem à Deo removit art. 1. Secundam art. 2. Tertiam art. 3. Quartam art. 4. Quintam art. 5. Sextam art. 6. Adde, secuturum alioquin; Deum neque esse primum omnium, cùm simplicia sint priora compositis; neque esse perfectissimum, cùm perfectius sit continere omnem perfectionem in uno simplici quàm in multis.

Hanc doctrinam definit Innoc. 3. in Conc. Gen. dict. sup. c. *Firmiter*, ita dicens: *Tres quidem personæ, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino.* Estque ejus definitio consentanea scriptis Veterum. Nam Cyrill. Alexand. lib. 11. Thes. sub fin. *Non compositus*, inquit, *sed simplicissimus Deus esse ab omnibus prædicatur*, & Ambros. lib. 1. de Fide ad Grat. c. 7. *Deus naturæ simplicis est, non conjunctæ atque compositæ, cui nihil accidit, sed solùm quod divinum est in natura sua habeat.* Confer. Hilar. lib. 8. de Trin. Aug. lib. 11. de Civ. c. 10. & lib. 6. de Trin. c. 6. Anselm. in Monol. c. 16.

Petes: Quare in Deo non est compositio ex tribus *Quæst.*
personis? B. Thomas q. 7. de Pot. art. 1. ad 10. respondet, pluritatem personarum nullam inducere in *Resp.*
Deo compositionem; quia illæ personæ considerari possunt; vel secundùm quod comparantur cum essentia; & sic nullam faciunt compositionem, quia sunt idem re: vel secundùm quod comparantur ad invicem; & sic comparantur ut distinctæ non ut adunatæ: &, propter hoc nec ex hac parte potest esse compositio, nam omnis compositio est unio. Addi potest, quòd personæ quatenus sunt unum cum divina essentia, sunt unum per identitatem in una simplicissima natura; ideoque non per compositionem: quatenus autem sunt distinctæ, non uniuntur ad constituendum unum tertium.

Ad 1. Arg. Resp. Maj. esse veram, quando illud commune & illud proprium non sunt idem: in Deo autem sunt idem, quia licèt in divinis relationes distinguantur inter se, sunt tamen idem cum essentia.

Ad 2. similiter Resp. Maj. esse veram, quando illud unum non est idem in multis. Ad confirm. dicendum est, illud esse simplicius quod est tantùm unum, quàm quod est unum & trinum per compositionem: non autem quàm quod est unum & trinum per identitatem; quomodo Deus, qui est trinus in personis, est unus in essentia per identitatem & non per compositionem.

Ad 3. Resp. numerum facere compositionem, quando numerus est major unitate, sive cùm non tantum est in uno, quantum in numero: quantum autem perfectionis est in Trinitate, tantum est in uno, & sic numerus non facit ibi compositionem.

Ad 4. Resp. Neg. Cons. quia spiritus sapientiæ dicitur multiplex secundùm causalitatem, eò quòd versetur circa multa, hominemque imbuat cognitione rerum multarum. Vel sicut August. lib. 11. de Civ. c. 10. ait, *quia multa in se habet, quæ tamen omnia unus ipse est.*

Ad Resp. multa tribui Deo, sed omnia in eo esse unum nec idcirco sunt synonyma: cùm enim nos non possimus exprimere omnem Dei perfectionem uno nomine; multis utimur nominibus significantibus multas quidem perfectiones, quæ tamen in Deo sunt unum, tametsi non sint unum secundùm nostrum modum intelligendi.

Cùm in solut. 1. dicit, esse de ratione causati, quòd sit aliquo modo compositum: intelligit causatum per se subsistens, quales non sunt, vel partes totius, vel accidentia, quæ magis comproduci dicuntur.

Circa Resp. ad 2. observa, ideo apud nos composita esse meliora simplicibus, quia tota perfectio compositorum non reperitur in uno simplici.

Quæritur autem: An simplicitas importet perfectio- *Quæst.*
nem. Satis convenit, ex se non addere ullam perfe- *Resp.*
ctionem, quia supra rem quæ denominatur simplex, nihil addit nisi negationem compositionis. Hinc in 4. dist. 11. q. 2. art. 1. ad 1. B. Thom. scribit, quòd *simplicitas per se non est causa nobilitatis, sed perfectio. Unde ubi perfecta bonitas in uno simplici invenitur; simplex est nobilius quam compositum. Quando autem è contrario simplex est imperfectum, compositum verò perfectum; tunc compositum est nobilius quam simplex, sicut homo est nobilior terra.*

Si

Ob. Si dicas: eumdem Doctorem 1. cont. Gent. cap. 16. affirmare, in quolibet genere tantò aliquid esse nobilius, quantò est simplicius.

Resp. Resp. hoc eo sensu verum esse, quòd melior est modus habendi perfectionem per unam simplicem entitatem quàm per compositionem plurium; quodque cæteris paribus, hoc est ubi pares sunt perfectiones, illud sit perfectius, quod eas continet in una simplici entitate quàm quod eas habet per compositionem ex pluribus. Ac proinde ex his intelligi potest, quare materia prima, quæ est simplicior composito, non sit eo perfectior sed imperfectior; quia scilicet in sua entitate non continet illas perfectiones, quas compositum habet.

Quæst. Quæri etiam potest: An summa simplicitas conveniat soli Deo. Ratio dubitandi est, quia materia prima, cùm ex nulla re, vel parte componatur, videtur esse simplicissima.

Resp. Responsio tamen affirmativa certa est: quia ad summam simplicitatem non sufficit, quòd quidpiam non componatur ex aliis; sed requiritur etiam, quòd nec sit pars componens; quia omnis pars componens hoc ipso minus habet de simplicitate; quod non est actus purus; sed est in potentia ad ingrediendum compositionem cum aliqua parte; inde enim apparet, quòd aliquo modo componatur ex actu & potentia.

Dici etiam potest, solum Deum esse simplicissimum in genere actus: materiam autem primam esse simplicissimam in genere potentiæ. Et ex his patet Resp. ad rationem dubitandi.

Articulus VIII.

Deus non venit in compositionem alicujus. ART. 8. probat, Deum non venire in compositionem alicujus, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale, nec alio modo.

1. Quia Deus est prima causa efficiens omnium rerum causa autem efficiens non potest esse idem numero cum forma rei factæ, vel cum ejus materia. Huc pertinent ea, quæ S. Doct. adfert 1. cont. Gent. c. 17. & 27. docens, insaniam esse dicere, quòd Deus sit idem quod materia prima; nec posse etiam dici quòd sit forma, qua de re etiam aliqua diximus 3. p. q. 2. art. 2.

2. Deus est per se & primò agens: quod autem in compositionem alicujus venit, non primò & per se agit, sed magis ipsum compositum; ergo Deus non venit in compositionem alicujus. Confirmatur. Quod ingreditur compositionem alicujus tamquam pars propriè dicta est minùs perfectum toto composito, quod consurgit ex ejusmodi parte: sed impossibile est, Deum esse minùs perfectum quàm sit ulla res creata; ergo impossibile est, Deum venire in compositionem alicujus rei creatæ.

Ob. Dices: Persona Christi est composita ex duabus naturis, ut 3. p. q. 2. art. 4. docetur; ergo non repugnat Deo venire in compositionem alicujus.

Resp. Resp. Neg. Cons. quia persona Christi non est composita ex duabus naturis tamquam ex partibus; cùm una illarum scilicet divina ipsi identificetur: pars autem propriè dicta non possit esse idem quod totum. Imò duæ istæ naturæ non solùm non sunt partes propriè dictæ; sed nec habent rationem compartis ad invicem. Quæ enim habent rationem compartis, constituunt unum tertium, quod perfectius est utroque eorum, quæ habent rationem compartis seorsim sumpto: naturæ autem divina & humana non sic constituunt personam Christi, sed ipsa dicitur composita, quatenus omne illud in quo duo conveniunt potest dici compositum ex illis, ut componibilibus, etsi non ut partibus. Negat ergo hic B. Thomas, Deum & naturam divinam posse venire in alicujus compositionem ut partem vel compartem: non negat autem, ipsam posse in uno supposito cum aliqua alia natura uniri hypostaticè, quæ est compositio quam in 3. p. affirmat.

Liber de causis qui in arg. 2. ad oppositum citatur, extat tom. 3. Operum Arist. & putatur esse Proculi ex platonicorum potiùs quàm ex Peripateticorum Philosophia desumptus. In quem librum B. Thomas scripsit commentarium qui habetur tom. 1. Oper. ipsius in editione tum Romana, tum Veneta: in Antuerpiana Tomo 4.

Cum Resp. ad 3. concteratur idem Author dicto cap. 17. 1. cont. Gent. ubi pulchrè ostendit, Deum & materiam primam distingui, cùm unum sit actus purus, alterum pura potentia; non tamen differre per aliquam potentiam, quia in his quæ in nullo conveniunt, non est quærendum aliquid quo differant, sed ipsa seipsis diversa sunt.

QUÆSTIO IV.

De Dei perfectione.

Articulus I.

Deus est perfectus. ART. 1. docet, Deum esse perfectum; partim quia Matth. 5. dicitur, *Estote perfecti sicut & Pater vester cælestis perfectus est*; partim quia Deus est primum principium in genere causæ efficientis, atque ita maximè ens in actu; secundùm hoc autem dicitur aliquid esse perfectum, secundùm quod est in actu.

Accedit, quòd necesse est omne imperfectùm procedere ab aliquo perfecto; ergo primum ens, à quo omnia alia procedunt; debet esse perfectissimum: Deus autem est primum ens; ergo & perfectissimus.

Deinde. Deus in Scriptura Sacra prædicatur ut solus bonus, Luc. 18. solus sanctus, 1. Reg. 2. fortis & misericors, solus justus & omnipotens & æternus, 2. Mach. 1. solus beatus & immortalis, 1. ad Tim. 6. ergo non tantùm est perfectus, sed etiam perfectissimus.

Ob. Resp. Dices: Deus non est factus; ergo non est perfectus. Resp. cum Authore hic ad 1. lib. 1. cont. Gent. cap. 29. & q. 2. de Ver. art. 3. ad 13. quòd perfectionis nomen si strictè accipiatur secundùm suam originem, non potest Deo attribui: nam perfectum dicitur quasi totaliter factum, quando scilicet potentia totaliter est ad actum reducta. Verùm accipiendo vocabulum perfectionis non secundùm originem, sed secundùm id ad quod significandum fuit translatum, atque adeò secundùm communem loquendi morem, propriissimè convenit Deo. *Perfectum* enim *dicitur cui nihil deest secundùm modum suæ perfectionis*, ait hic B. Thomas, conformiter illis, quæ habet Philosophus lib. 3. Physic. tex. 63. Cui etiam consonat quod præd. c. 29. cont. Gent. ait: *Universaliter perfectum dicitur, cui non deest alicuius generis nobilitas*: nam Deo nullius generis nobilitas deest; consequens igitur est, quòd Deus sit ens universaliter perfectum. (Quid perfectum.) Cæterum cum perfectio bifariam dicatur, interdum pro forma rem aliquam actuante; interdùm pro optimo statu essendi; hic sumitur posteriori modo: Deus enim ideo dicitur perfectus, quia optimo modo est, ita nimirum ut nihil ei desit eorum, quæ ad summam perfectionem possunt pertinere.

Articulus II.

Utrùm in Deo sint perfectiones omnium rerum.

VIdetur quòd non. 1. Quia Apostolus loquens de statu futuro post Judicium 1. Cor. 15. dicit, quòd tunc *Deus erit omnia in omnibus*; ergo tum demum futuræ sunt in Deo omnium rerum perfectiones.

2. B. Th. in Prol. super lib. Dionys. de Div. Nom. *Non solum*, inquit, *Deus non est lapis aut Sol, sed nec est talis vita, aut essentia, qualis ab intellectu nostro concipi potest.*

In Deo sunt omnium rerum perfectiones. Responsio affirmativa certa est. 1. Quia omne quod movet aliquid ad perfectionem tamquam causa superior, priùs habet in se perfectionem ad quam movet: sicut magister priùs in se habet doctrinam, quàm aliis tradat: atqui Deus est causa superior, quæ omnia alia movet in suas perfectiones; ergo illorum omnium perfectiones omnes debet in se præhabere.

2. Omne

2. Omne quod habet aliquam perfectionem, si alia ei desit, est limitatum sub aliquo genere vel specie; cùm ergo divina essentia sit illimitata, nulla perfectio illi deest. Hinc Deus seipsum Moysi ostensurus dicebat, Exod. 33. *Ostendam tibi omne bonum*, per hoc dans intelligere, ait B. Thom. c. 29. 1. cont. Gent. in se omnis bonitatis plenitudinem esse. Idem aliæ Scripturæ significant Psalm. 49. *Pulchritudo agri mecum est*. Psalm. 93. *Qui plantavit aurem, non audiet? aut qui finxit oculum non considerat?* Isajæ 66. *Numquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam?* Eccles. 24. *In me gratia omnis viæ & veritatis: in me omnis spes vitæ & virtutis*. Ad Rom. 11. *Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia*.

Idem & SS. Patres asserunt, Dionys. Areop. c. 5. de Div. Nom. Amb. 1. Hexam. c. 4. August. tract. 3. in Jo. & lib. 5. de Gen. ad lit. c. 13. & seq. Damasc. lib. 1. cap. 8.

Observandum tamen est, non omnes rerum perfectiones eodem modo esse in Deo: quasdam enim continet Deus formaliter, quasdam eminenter. Continere formaliter est habere in se totum illud, quod est de conceptu seu ratione formali alterius: continere eminenter, est esse rem perfectiorem, ac insuper virtualiter habere quidquid perfectionis reperitur in altera. Unde ad continendum aliquid eminenter non satis est esse perfectius, cùm supremus Angelus non contineat omnes creaturas eminenter, etiamsi sit illis nobilior ac perfectior; sed duo requiruntur; unum ut id quod continet sit perfectius; alterum, ut habeat virtute quidquid est perfectionis in re contenta. Censetur autem hoc virtute habere, quia possit vel rem quæ contineri dicitur producere, vel saltem se solo præstare omnia, quæ per rem contentam fieri possunt.

Quid sit continere eminenter.

Observandum præterea, esse duplicis generis perfectiones; quasdam quæ dicuntur simplices, seu simpliciter simplices; alias quæ dicuntur perfectiones secundùm quid.

Quid perfectio simpliciter simplex.

Perfectio simpliciter simplex dicitur, quæ in unoquoque melior est ipsa quàm non ipsa. Ita Bannes & alii hîc, & Suarez lib. 3. de Trin. c. 10. post Anselm. c. 14. Monol. Sensus autem est, illam esse perfectionem simpliciter simplicem, quæ in quocumque reperiatur, melius est eam ibi reperiri quàm non reperiri. Cujusmodi sunt vita, sapientia, veritas, bonitas, intellectus, & voluntas. Ad talem ergo perfectionem duo requiruntur; prius, quòd sit entitas aliqua positiva; posterius ut non solùm sit melior huic vel illi, sed omni prorsus individuo entis quatenus est ens.

Ob. Dices: Non est lapidi melius esse vitam aut sapientiam, quàm non esse vitam vel sapientiam; ergo vita, sapientia, & alia similia attributa non sunt perfectiones simpliciter simplices, Ant. patet, quia tam vita quàm sapientia destrueret naturam lapidis, cùm sit impossibile lapidem manere lapidem, si esset vita vel sapientia.

Resp. Resp. Neg. C. quòd enim dicitur, illam esse perfectionem simpliciter simplicem, quæ melior est ipsa quàm non ipsa in omni prorsus individuo entis; intelligendum est de individuo entis ut est ens, non autem ut est ens hujus aut illius speciei. Ac proinde, quamvis lapidi considerato secundùm quod est lapis (individuum scilicet corporis inanimati) non sit melius vivere, vel sapientem esse, quàm non vivere & non esse sapientem: nihilominus tamen vivere & sapientem esse melius est in quolibet ente simpliciter & secundùm rationem entis considerato, abstrahendo scilicet ab hac & illa specie particulari; simpliciter enim melius est vivens, quàm non vivens, & sapiens quàm non sapiens.

Quod opponi posset de divina paternitate, eam non videri esse perfectionem simpliciter simplicem, cùm non sit melius esse Patrem quàm non esse; Filius enim Dei non est Pater, & tamen æquè bonus & perfectus est ac Pater: vide solutum q. 28. art. 2. quæsito 3.

Ad clariorem hujus rei cognitionem, descriptionis superiùs allatæ quidam hunc sensum adferunt. Perfectio simplex dicitur, quæ in sua formali ratione nullam imperfectionem involvit, neque etiam excludit ab ente in quo est aliquam perfectionem majorem, vel æqualem, sed simul cum ea stare potest etiam formaliter; quam proinde cuilibet enti, ut ens est melius est habere quàm non habere. Perfectio secundùm quid dicitur quæ non est in unoquoque individuo melior ipsa quàm non ipsa; sive hoc sit propter imperfectionem seu limitationem quam includit; sive propter oppositionem, quam habet cum alia majori vel æquali, cum qua proinde non potest simul esse.

Quid perfectio secundùm quid.

His præmissis, dicendum est, omnium rerum perfectiones simpliciter simplices esse in Deo formaliter; alias verò esse in illo eminenter.

Prius prob. Quia illa perfectio est simpliciter Deo attribuenda, quæ nullam imperfectionem includit: tales sunt quæ vocantur simpliciter simplices, ut ex descriptione patet; ergo ipsæ sunt Deo simpliciter attribuendæ.

Ob. Dices: De ratione sapientiæ est qualitas tamquam genus; ergo perfectiones simpliciter simplices includunt imperfectionem. *Resp.* Resp. Ant. tantum esse verum loquendo de sapientia creata, & sic cum limitatione considerata; quo modo neque est perfectio simpliciter simplex, neque reperitur formaliter in Deo. Si verò loquamur de sapientia in communi, seclusa limitatione generis; neque de ipsius ratione est, quòd sit qualitas, neque ullam includit imperfectionem, cùm importet cognitionem per causam altissimam; & sic propriissimè & formalissimè reperitur in Deo. Cùm igitur dicimus, quasdam creaturarum perfectiones esse in Deo formaliter; non est sensus, quòd in Deo habeant illud ipsum esse, quod habent in creaturis: sed quòd in eo sint secundùm suum conceptum seu rationem formalem in communi apprehensam, seclusis limitationibus ad certum genus vel speciem.

Posterius prob. Nihil imperfectum potest esse in Deo formaliter perfectiones illæ creaturarum, quæ dicuntur secundùm quid, includunt imperfectionem in suo formali conceptu; ergo non possunt esse in Deo formaliter. Hinc est, quòd non possint affirmari de Deo: neque enim sicut dicimus Deus est vita, bonitas, sapientia; ita dici potest, quòd sit corpus, quòd equus, quòd lapis.

Confirm. Illæ creaturarum perfectiones, quæ solùm sunt perfectiones secundùm quid, repugnant perfectionibus simplicibus; ergo non possunt utræque esse in Deo formaliter. Ant. patet: nam corpus excludit a suo conceptu rationem spiritus.

Quòd autem sint in Deo eminenter, probatur. Quia Deus est ens infinitæ perfectionis, & efficere potest tum omnes perfectiones creatas; tum quidquid ab eis potest effici.

Petes: An voluntas creandi Mundum sit in Deo perfectio simpliciter simplex. Resp. cum distinctione. Si sumatur illa voluntas præcisè secundùm suam perfectionem intrinsecam; est perfectio simpliciter simplex, quia est ipsa divina essentia: si autem accipiatur cum connotatione alicujus externi, quæ connotatio requiritur ad hoc, ut illa volitio sit libera; sic non est perfectio simpliciter simplex, quia non est Deo melius eam ita consideratam habere quàm non habere. Si enim Deus mundum creare noluisset, non minùs, quàm modo esset perfectus.

Ad 1. Arg. Resp. Neg. Cons. sensus enim Scripturæ est, vel quòd Deus plenè cognosceretur habere perfectiones omnium rerum, vel quòd ipse erit in omnibus electis omnia, quia unusquisque electorum in Dei visione habebit omnium rerum abundantiam.

Ad 2. B. Thom. ibi loquitur de perfectionibus, quatenus reperiuntur in creaturis, scilicet cum quadam imperfectione & limitatione ad certum genus, vel ad certam speciem.

Quæst. Circa 1. authoris rationem difficultas est: Quomodo præexistere in virtute causæ agentis sit existere perfectiori modo? *Resp.* Resp. hoc ita esse intelligendum, ut effectus qui præexistit in virtute causæ agentis, propterea dicatur existere perfectiori modo, quia existit in actu agentis (nam agens in quantum hujusmodi est

di est in actu, art. 1.) quia agens perfectius est in actu quàm ipsius effectus. Vide B. Thom. lib. 1. cont. Gent. c. 29. *Impossibile est*, inquit, *effectum qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quàm sit actus agentis*.

Quæst. Circa 2. Quæritur: An verum sit, quòd per se subsistens debeat habere omnes perfectiones? Videtur enim quòd non: quia si poneretur accidens per se subsistens, non ideo consequeretur omnes aliarum rerum perfectiones; sicut nec substantia, quæ per se subsistit, eas consequitur.

Resp. Responsio tamen affirmativa tenenda est; Intelligenda verò non de omni illo, quod habet esse non in subjecto, sed de illo solo, quod ex se & ex natura sua ita per se subsistit, ut sit suum esse per se subsistens; non receptum vel limitatum ab aliquo; nec inhærens alicui naturæ seu essentiæ, quomodo esse (hoc est existentia) substantiarum, etsi non sit in subjecto inhæsionis, est tamen in earum essentia seu natura, quæ ab illo esse (hoc est ab illa existentia) distinguitur. Hic intellectus manifestus erit: si cum textu hujus art. conferatur lib. 1. cont. Gent. c. 29. & 44. Doctrinæ autem ratio est, quia rei quæ est suum esse, competit esse secundùm totam essendi potestatem: nam actus in nullo existens, nullo terminatur. Sicut si albedo esset non solùm à subjecto separata, sed modo jam dicto per se existens; perfectio albedinis in ea non terminaretur, sed haberet quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Ex quibus patet Responsio ad rationem dubitandi: quæ enim in ea sumuntur, habent esse limitatum, & non sunt suum esse per se subsistens.

Quo modo *esse* sit perfectius quàm *vivere*, quod fit in resp. ad 3. dicitur, vide explicatum in nostro Com. ad 1. 2. q. 2. art. 5. ad 2.

Quæst. Circa hunc artic. Quæri potest; utrùm ita sint in Deo omnes omnium rerum perfectiones, ut ipse simul cum creaturis consideratus non sit aliquid perfectius quàm Deus solus.

Pro responsione sit

Conclusio I.

Deus & omnes creaturæ simul cum eo non sunt aliquid simpliciter melius, aut majus, aut perfectius quàm Deus solus.

Deus & creaturæ non sunt quid melius, quàm Deus solus. Prob. 1. Quia totum bonum totaque perfectio quæ reperitur in aliqua creatura, imò in omnibus creaturis simul sumptis, est in Deo, idque modo excellentiori quàm in ipsis; ergo Deus solus est tam bonus tamque perfectus quàm Deus & creaturæ simul cum ipso.

2. Melius & perfectius bonum significat intensionem bonitatis & perfectionis: sed bonitas divina non potest ulla sive accessione sive conjunctione bonitatis creatæ intendi; ergo bonitas divina non est melior aut perfectior simul cum omnibus creaturis, quàm si sola consideretur. Min. patet, quia Deus infinitè bonus & perfectus eminentissimè continet bonitatem & perfectionem omnis boni creati; cui proinde nihil perfectionis addi potest, quod non ipse in seipso habeat.

3. Quia alioquin sequeretur, Dei Filium, cùm habeat naturam humanam sibi hypostaticè unitam, quam Deus Pater non habet, esse majus bonum, quàm sit Deus Pater: at istud est absurdum & blasphemum, siquidem Scripturæ dicunt potiùs oppositum, Jo. 14. *Pater major me est*, ubi significatur, quòd Filius ratione humanitatis sit minor Patre. Hinc B. Thom. in 3. dist. 6. q. 2. art. 3. ad 1. de Verbo incarnato loquens ita scribit: *In persona composita quamvis sint plura bona quàm in persona simplici, quia est ibi bonum increatum & bonum creatum; tamen persona composita non est majus bonum quàm simplex, quia bonum creatum se habet ad bonum increatum sicut punctum ad lineam, cùm nulla sit proportio unius ad alterum. Unde sicut linea additum punctum non facit majus; ita nec bonum creatum additum in persona bono increato facit meliùs. Vel etiam, quia tota ratio bonitatis omnium bonorum est in Deo: unde & ipse dicitur omne bonum, unde non potest sibi fieri additio alicuius boni, quod in ipso non sit*. Conformiter q. 5. de Malo art. 1. ad 4. *Bonum*, inquit, *creatum additum bono increato non facit majus bonum, nec magis beatum. Cujus ratio est, quia si duo participantia conjungantur; augeri potest in eis quod participatur; sed si participans addatur ei quod est per essentiam tale, non facit aliquid majus*. Rursum 1. 2. q. 34. art. 3. cùm sibi opposuisset hanc propositionem: Illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius; pro responsione non eam negat, sed concedit, & explicat de optimo simpliciter, per cujus participationem omnia sunt bona. *Unde*, inquit, *ex nullius additione fit melius*. Hujus etiam p. q. 103. art. 3. ad 3. Ita loquitur: *In particularibus bonis duo sunt meliora quàm unum; sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis*. His addendum est, quòd in 1. dist. 24. q. 1. art. 1. ad 4. docet, Deum & Angelum non esse aliquid majus quàm sit Deus.

Conclusio II.

Deus & creaturæ sunt plures res, ac etiam plures perfectionem habentes quàm Deus solus; B. Thom. tradit dicta dist. 24. An etiam possit dici, quòd sint aliquid perfectius cum hoc addito *extensivè*, quæri potest. Et credimus, quòd non propriè sed solùm impropriè; propterea, quod comparativus iste *perfectius* propriè significet intensionem non extensionem. Jam dictis simile quidpiam afferri potest. Si enim aliquis benè variéque doctus conferatur cum pluribus suis discipulis, qui nihil noverint nisi grammaticalia, eaque non plus quàm ab eo didicerint; ipse simul cum istis discipulis sunt plures scientes, sed non est aliquid doctius quàm sit solus. Et quando unus habens visum perspicacem videt omnia, quæ alii habentes visum imbecilliorem vident; sunt plures videntes, non tamen omnes simul vident plura quàm ipse solus videat.

Articulus III.

Utrùm aliqua creatura possit esse similis Deo.

Videtur quòd non: quia Psalm. 82. dicitur *Deus quis similis erit tibi*? Psal. 85. *Non est similis tui in Diis Domine*, & Psalm. 88. *Quis in nubibus æquabitur Domino, similis erit Deo in filiis Dei*?

Resp. creaturam posse dici similem Deo, quia similitudo attenditur secundùm convenientiam vel communicationem in forma: sed creaturæ conveniunt cum Deo in aliqua forma, in quantum scilicet participant similitudinem formæ divinæ, hoc enim ipso quo sunt creaturæ, sunt entia per participationem, Deus autem est ens per essentiam; ergo creaturæ possunt dici esse similes Deo. Hinc est, quòd Gen. 1. legatur Deus dixisse, *faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*. Et Gen. 5. *Ad similitudinem Dei fecit illum*. Quibus consentaneum est, quod Jac. 3. legimus, *In lingua maledicimus homines, qui ad similitudinem Dei facti sunt*. Et 1. Jo. 3. *Cum apparuerit similes ei erimus*. Fatendum nihilominus est, quòd creatura non possit esse perfectè similis Deo, cùm non communicet cum eo in eadem forma secundùm eamdem rationem speciei aut generis (secundùm quam communicationem esset similis univocè) sed tantùm secundùm quamdam analogiam, prout Deus est ens per essentiam, creatura verò est ens per participationem; hac enim ratione creatura assimilatur Creatori tamquam primo & principali principio totius esse. Quapropter invenitur quidem hic aliquod fundamentum similitudinis, scilicet esse ens; non tamen invenitur fundamentum similitudinis perfectæ, sed solùm imperfectæ & analogicæ. Esse autem analogiam per respectum unius ad alterum, & non per respectum amborum ad tertium; tradit B. Thom. q. 7. de Pot. art. 7. quia in illo priori modo unum debet esse prius altero, Deus autem est prior omni creatura: in posteriori verò, oportet aliquid esse prius duobus, nihil autem est prius Deo.

Creatura potest esse similis Deo.

Non tamen perfectè.

Ad hujus art. doctrinam pertinent ea, quæ B. Thom. habet 3. cont. Gent. c. 19. & 20. ubi egregiè declarat, omnia ad hoc niti, & ut assimilentur Deo, & ut imitentur ejus bonitatem.

Ex his patet Responsio ad Arg. aliarum. Scripturæ enim, quæ negant aliquam creaturam posse esse similem Deo; intelligendæ sunt de similitudine perfecta: quæ verò affirmant posse esse similem, loquuntur de imperfecta: ut, quemadmodum B. Thom. hic ad 1. & 1. cont. Gent. cap. 30. ex S. Dionysio ait, *eadem sunt Deo similia & dissimilia; similia secundum quod imitantur Deum, qui non est perfectè imitabilis; dissimilia, secundùm quod causata deficiunt à suis causis, & minus habent quam ipsæ*.

Deus non est dicendus similis creaturis. Cum Resp. ad 4. conferri debet q. 23. de Verit. art. 7. in resp. ad 11. ubi latiùs declarat, non debere vicissim dici, quòd Deus sit similis creaturæ, quia relatio similitudinis tunc solùm est mutua, quando forma secundùm quam attenditur similitudo, est in utroque extremorum eadem ratione: quando autem est in uno principaliter, in altero verò quasi secundariò; non recipitur similitudinis reciprocatio: sicut dicimus statuam Herculis similem Herculi, sed non contrà, eò quòd Hercules non habeat formam statuæ, sed statua formam Herculis. Et hoc est quod in hac Resp. ad 4. & q. 7. de Pot. art. 7. ad 3. dicit ex Dionys. mutuam similitudinem recipi in iis quæ sunt unius ordinis, non autem in causa & causato: quod tamen ne repugnare putetur communi modo loquendi, quo non solùm Filius dicitur esse similis Patri, sed etiam Pater dicitur esse similis suo Filio; intelligi debet non de causa univoca, sed de æquivoca aut æquivocæ simili, ut patet ex locis jam dictis; sive de causa & causato quæ sunt diversi ordinis. Hanc B. Thom. doctrinam confirmat illud S. August. lib. 2. Soliloq. c. 6. *Quis in speculum tendat, & rectè dicat se esse illi imaginis similem, ac non potiùs illam sibi.*

QUÆSTIO V.

De bono in communi.

Articulus I.

Bonum & ens idem secundum rem. ART. 1. docet, bonum & ens idem esse secundum rem, & differre secundùm rationem.

Prius prob. Quia omne appetibile est idem cum ente: sed omne bonum est appetibile; ergo omne bonum est idem cum ente. Maj. prob. quia omne perfectum est idem quod ens; in quantum enim unumquodque est perfectum, in tantum est ens: omne autem appetibile est perfectum, cùm unumquodque appetat suam perfectionem. Huc pertinere potest illud B. Dionys. c. 4. de Div. Nom. *Ea quæ sunt omnia quatenus sunt & bona sunt & à bono*.

Posterius probat. Quia bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens. Ad cujus intelligentiam sciendum est, quòd sicut bonitas rei non est aliud quàm intrinseca ejus perfectio; ita bonum idem valet quod perfectum, seu quod habet perfectionem, hoc est entitatem sibi convenientem. Bonum enim formaliter importat perfectionem absolutam, ex qua deinde sequitur ratio appetibilis; unde dici solet; quia res est bona est appetibilis: quo sermone significatur, quòd prius sit esse bonum, quàm esse appetibile, scilicet secundùm rationem. Cùm ergo B. Thom. hic in corp. dicit, quòd *ratio boni in hoc consistit; quòd aliquid sit appetibile;* non vult dicere, quòd bonum in sua formali ratione significet relationem ad appetitum; sed quod sit fundamentum proximum ac radix appetibilitatis: ut proinde verum sit, quòd ratio boni intrinseca sit ratio boni appetibilis, non quidem formaliter, sed fundamentaliter.

Non ab eodem dicitur aliquid esse ens, & esse bonum. Circa Resp. ad 1. observandum est, unamquamque rem non ab eodem dici ens simpliciter & bonum simpliciter, quia ens dicitur quatenus est in actu: bonum verò supra hoc quod est esse in actu, dicit etiam rationem perfecti & appetibilis; unde res non dicitur bona simpliciter, nisi habeat omnem perfectionem quam debet habere, etiamsi habeat aliquam in quantum est ens: nam perfectum dicitur cui nihil perfectionis deest. Quare cùm unaquæque res dicatur ens quatenus est in actu: bonum autem & ens convertantur; sicut per esse substantiale, quod est actualitas rei, ipsa res primò discernitur ab eo, quod solùm erat in potentia: ita per illud esse dicitur ens simpliciter, & per idem esse dicitur etiam bona, quamvis non nisi secundùm quid. Dicetur autem bona simpliciter, si habeat omnes actus seu perfectiones accidentales substantiali superadditas; quia tum demum dici potest, quòd nihil ei perfectionis desit.

Ex quibus patet, omnem rem dici ens simpliciter & bonam secundùm quid per esse substantiale: bonam verò simpliciter & ens secundùm quid per accidentales perfectiones.

Patet etiam illud Boetii: *In rebus aliud est quod sunt, aliud quod bonæ sunt*; non esse intelligendum de bono transcendentali, quod convertitur cum ente, sed de bono; quod enti secundùm substantialem suam entitatem considerato supervenit, ipsumque ita perficit, ut dici possit bonum simpliciter.

In Resp. ad 2. hujus sententiæ, *Bonum dicitur per informationem entis*: sensum istum dari quando aliquod ens (creatum scilicet) dicitur simpliciter bonum; hoc dicitur per actus enti supervenientes ipsique inhærentes, sive ipsum ita informantes, sicut accidens informat subjectum.

Pro Resp. ad 3. adverte, bonum quod suscipit magis & minus, non esse bonum illud quod cum ente convertitur, sed quod vocatur bonum simpliciter à perfectionibus enti superadditis: In quantum enim una res magis, vel minus participat ejusmodi perfectiones, in tantum est magis vel minùs bona.

Articulus II.

Ens est prius quam bonum secundum rationem. ART. 2. ostendit qualiter ens sit priùs quàm bonum secundùm rationem, quia scilicet in conceptione intellectus priùs occurrit ratio entis quàm boni. Addit tamen in Resp. ad 1. quòd in causando bonum sit priùs quàm ens, quia bonum habet rationem finis, qui est prima omnium causarum; & hoc modo interpretatur dixisse B. Dionys. de Div. Nom. cap. 3. inter Dei nomina (significantia scilicet causalitatem) primum esse bonum. Ubi S. Doctor antesecutus videtur versionem qualem exponit Dionysius Carthusianus: alioquin aliæ versiones non hoc continent, quòd bonum sit primum inter Dei nomina, sed quòd nomen boni sit perfectum. Ita enim habent: *Ac primum quidem perfectissimam, omniumque Dei processum (sive processionum) interpretem (sive manifestativam) Dei appellationem intuemur*; ut videre est in versione Perionii, Joannis Saraceni & Ambrosii Camaldulensis.

Pro Resp. ad 2. vide q. 21. de Verit. art. 2. ad 2. ubi solutionem quam hic secundo loco affert, solam explicat tanquam faciliorem & certiorem: ut quando dicitur, quòd bonum se extendit ad non existentia, idque non per prædicationem, sed per causalitatem; hoc intelligatur de illis, quæ etsi non existant actu, sunt tamen in potentia; quatenus enim sunt in potentia, appetunt esse in actu; atque ita appetunt bonum tamquam finem, quod proinde bonum rationem sive causalitatem finis extendit ad ejusmodi non existentia.

Pro Resp. ad 3. Neg. est Min. & ad ejus prob. dicendum, quòd *non esse* non est appetibile secundùm se, sed tantùm per accidens, in quantum desiderari potest ablatio alicujus mali, quod malum existimatur posse auferri per *non esse*. Hoc autem modo *non esse* appetitur tamquam aliquod bonum. Vide ad 1. 2. qu. 1. art. 6. ad 3. & ad Suppl. quæst. 92. art. 3.

Articulus III.

Omne ens in quantum ens, est bonum. ART. 3. probat omne ens in quantum ens esse bonum, quia in quantum est ens, est in actu & quodammodo perfectum, cùm omnis actus sit quædam perfectio. Hæc doctrina cùm ad Fidem perti-

neat

neat contra Manichæos confirmari potest ex Scriptura Gen. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Ecclesiastæ 3. *Cuncta fecit bona in tempore suo*. 1. ad Tim. 4. *Omnis creatura Dei bona est*. Omne autem quod est ens diversum à Deo esse Dei creaturam, asserit B. Jo. cap. 1. sui Evang. dicens, quòd *Omnia per ipsum facta sunt*. Hinc Dionys. c. 2. Cœl. Hierar. *Nihil est in natura rerum, quod omni ex parte boni sit expers*. Et Aug. de Fide cont. Manich. c. 9. *Malum non potest esse natura, nec substantia, nec vita, quia hæc bona sunt in quantum sunt*. *Quæcumque sunt*, ait lib. 7. Conf. c. 12. *bona sunt*. Plura habet variis locis contra Manichæos, de quibus & videatur S. Leo epist. 93. & B. Thom. 3. cont. Gent. cap. 7.

Pro Resp. ad 1. nota, quòd hæc Min. *Ea quæ aliquid addunt supra ens contrahunt ipsum* vera est de illis, quæ supra ens addunt determinatum modum essendi, fundatum in natura rei: bonum autem non sic addit supra ens, sed solùm aliquid rationis.

In Resp. ad 2. observa, quo sensu quædam res etsi sint secundùm essentiam bonæ, dicantur tamen malæ: quia scilicet carent quodam esse, quod natæ sunt habere. Sic aliquis homo dicitur malus, quia caret esse virtutis, & oculus malus in quantum caret acumine visus, & sic de cæteris.

Pro Resp. ad 4. sciendum est, quòd ea de quibus tractat Mathematicus, secundùm esse quod habent in rebus bona sunt: dicitur tamen quòd *in Mathematicis non sit bonum*; partim quia considerantur à Mathematico præscindendo ab esse & consequenter à bono, scilicet juxta solam rationem speciei: ut ait Author q. 21. de Verit. art. 2. ad 4. partim quia considerantur cum abstractione à motu & materia sensibili, & per consequens à ratione finis, cùm Mathematica non sint nata habere finem nisi materiæ & motus.

Quod dicit finem habere rationem moventis; non debet intelligi de movente efficienter, sed de movente efficienter eo modo, quo causæ finali competit: hic autem modus est, quòd finis movet in quantum est, vel putatur posse esse in rerum natura; & est nunc in desiderio. Vide ad 1. 2. q. 1. art. 1. in Resp. ad 1.

ARTICULUS IV.

Bonum habet rationem finis. ART. 4. docet, bonum habere rationem finis, ita nimirum, ut bonum formaliter sit ratio finis; quia bonum habet rationem appetibilis; finis autem est id quod appetitur. Neque refert, quòd Deus ab æterno bonus fuerit, quando tamen nihil fiebat propter finem. Hujus enim doctrinæ sensus non est, quòd bonum sic in actu exercito habeat rationem finis, ut de facto aliquid fiat propter ipsum: sed quòd bonum sive bonitas rei sit id, per quod res aliqua constituitur in ratione causæ finalis, potens scilicet causam efficientem movere illo modo, qui est proprius causæ finali.

Ob. Dices: Ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, & rationem causæ formalis; ut hic tradit B. Thomas: finis autem cùm sit prima causarum, non præsupponit causam, vel efficientem, vel formalem; ergo bonum non est ratio finis.

Resp. Resp. ad Min. quòd licèt finis in hoc quod est actualiter causare non præsupponat ullam causam, eò quòd ipse sit prima omnium causarum; in ipso tamen causato semper supponit causam formalem & efficientem; quia in unoquoque causato primum est forma per quam est existens; deinde consideratur quomodo possit perficere aliud, & hoc est vis effectiva; & tertio demum loco sequitur ratio boni & finis, propter quam alia moveri possunt appetendo assimilationem ad ipsum. Cùm ergo hic dicitur, quòd ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, non est sensus, quòd præsupponat causam aliquam sui efficientem: (nam Deus summè bonus nullam sui causam potest præsupponere) sed sensus est, quòd ratio boni in bono ipso præsupponat vim effectivam, eò quòd ad bonum requiratur, quòd & in se sit perfectum, & sit aliorum perfectivum.

Quod init. corp. hic & alibi frequenter usurpat B. Thom. *Bonum est quod omnia appetunt*, non determinatè de uno aliquo bono est accipiendum, sed in communi, ait Author q. 22. de Verit. art. 1. neque sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur: sed *quia quidquid appetitur habet rationem boni*; ait idem Author q. seq. art. 2. ad 2. Illud ergo *omnia* non accipitur collectivè, sed divisivè, ut sensus sit: Id quod unumquodque appetit, sive quidquid appetitur à quocumque appetatur, est bonum seu habet rationem boni. Vide 1. 2. quæst. 8. art. 1. & 3. cont. Gent. c. 16. & quæ dicentur q. 83. art. 2.

Circa resp. ad 1. adverte, pulchritudinem corporis ab Aug. epist. 151. & lib. 22. de Civ. c. 19. describi, quòd sit partium congruentia cum quadam coloris suavitate. Ad pulchritudinem ergo tria requiruntur. Primum, proportio partium, partim inter se, partim ad totum, ut scilicet illius totius cui competit magnitudo; partes secundùm proportionem magnæ sint: & cui parvitas competit; partes similiter parvæ sint. Secundum est, ut partes singulæ sint in suis locis; hæc duo complectitur August. sub congruentia partium. Tertium requisitum est coloris suavitas. Quid pulchritudo corporis.

Ex his ad spiritualem pulchritudinem ascendendo, possumus cum B. Thom. 2. 2. q. 145. art. 2. dicere, quòd actiones benè secundùm spiritualem rationis claritatem proportionatæ; sive quòd congruentia operationum cum spirituali claritate rationis sit pulchritudo spiritualis: Deus autem, tametsi in eo neque sint partes neque res aliæ ab ipso diversæ, pulcherrimus tamen est, quia in eo aptissimè reperiuntur omnes omnium rerum perfectiones; trium personarum æqualitas, & essentiæ unitas. Si autem generaliter loquamur de pulchritudine, prout in debita proportione consistit; re quidem idem est quòd bonum, differt tamen ratione tripliciter. Differentia boni & pulchri.

1. Quòd ratio boni sit in esse perfecto ac perfectivo; ratio autem pulchri in apto ordine.

2. Quòd bonum respicit appetitum; pulchritudo verò respicit visum aut intellectum; unde pulchra non appetimus nisi quia bona.

3. Quia bonum pertinet ad causam finalem; pulchrum ad formalem. Ex quibus patet negandam esse Conseq. 1. arg.

Pro Resp. ad 2. Neg. Min. licèt enim *diffundere* secundùm proprietatem vocabuli videatur importare operationem causæ efficientis; potest tamen etiam importare habitudinem alterius causæ. Et quando dicitur, quòd *bonum est diffusivum sui*; hoc non intelligitur secundùm quod importat operationem causæ efficientis, sed secundùm quod importat habitudinem causæ finalis; ut propterea bonum dicatur esse diffusivum sui, quia natum est diffundere sui desiderium & movere appetitum instar causæ finalis, & velut res appetibilis. Vide ad 1. 2. qu. 1. art. 4. circa Resp. ad 1. Bonum, ut sit sui diffusivum.

Authoritas Aug. quæ in arg. 3. citatur, sic debet intelligi: Quia Deus est bonus in ratione causæ finalis; nos sumus: ac proinde quamvis simus ex Deo sicut ex causa efficiente; non tamen sequitur, quòd bonum dicat rationem causæ efficientis. Confer q. 19. art. 4. ad 3.

ARTICULUS V.

ART. 5. probat, rationem boni consistere in modo, specie, & ordine: quia omne ens eo ipso quo est bonum, est commensuratum ad sua principia, & secundùm illa habet esse certo aliquo modo limitatum, quod est consistere in modo. Consistit etiam in specie, quia est in determinata aliqua specie. Consistit & in ordine, quia habet naturalem propensionem in id, quod est sibi conveniens. Quæ doctrina non solùm habetur ex Aug. lib. de Nat. bon. c. 3. ubi docet, hoc de bono creato esse intelligendum: sed etiam est conformis Scripturæ, Sap. 11. dicenti, quòd *Deus omnia in mensura, & numero, & pondere disposuit*. In mensura, quia Deus omni Ratio boni consistit in modo, specie, & ordine.

rei

rei modum præfigit: in numero, quia omni rei speciem præbet: in pondere, quia omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit. Ita Aug. lib. 4. de Gen. ad lit. c. 3. His conformiter B. Thom. q. 21. de Verit. art. 6. de bono creaturæ doctrinam hanc explicat, & similiter q. seq. art. 1. ad 1. & 1. 2. q. 85. art. 4. Cui consonat, quod hujus p. q. 45. art. 7. dicit, mensuram referri ad substantiam rei limitatam suis principiis; numerum ad speciem; pondus ad ordinem.

Ob. Si Dicas: Modus diligendi Deum est eum diligere sine modo, juxta S. Bern. init. lib. de Dilig. Deo; ergo charitas non habet modum, ac per consequens non omne ens creatum consistit in modo.

Resp. Resp. Neg. Cons. quia charitas secundùm esse suum, quòd habet in subjecto (quomodo est creatura quædam) habet modum; quamvis comparata ad objectum quod est infinitum, non habeat modum ultra quem non debeat procedere.

Pro Resp. ad 2. dicendum est, bonum, quod consistere dicitur in modo, specie, & ordine, propriè loquendo esse subsistens, & aliter vocatur bonum ut quod: ipsa autem hæc tria, modus, species, ordo, quamvis singula bona sint, non debent tamen consistere in aliis, modo, specie, & ordine, (sic enim procederetur in infinitum) quia non sunt subsistentia; ideoque nec bona ut quod, sed solùm ut quo aliquid est bonum. Confer q. 6. art. 3. ad 3.

Pro explicatione Resp. ad 5. dicendum est, Ambr. non sic esse intelligendum, quòd lux omnino careat modo, cùm habeat limitatam speciem & virtutem, sed quia non determinatur per respectum aliquorum corporalium, eò quòd ad omnia corporalia se extendat, in quantum omnia nata sunt vel illuminari, vel alios effectus per lucem recipere, ait B. Thom. q. 21. de Verit. art. 6. ad 11. Quamvis autem nonnulli existiment, hæc tria, modum, speciem, & ordinem, esse essentialia cuilibet bono creato: verius tamen alii negant; partim quia nullum est bonum; quod necessariò debeat per ista definiri; partim quia modus præsupponitur formæ, per quam bonum in esse constituitur: ordo verò rationem illam subsequitur; ut B. Thom. hic docet. Sunt ergo ista partes veluti integrantes rationem boni.

Neque refert, quod idem S. Doctor dict. art. 6. ad 6. dicat, non potuisse à Deo fieri bonum sine istis, sicut non potest ab eo fieri homo, qui non sit animal rationale. Illa enim vocula comparationis significat similitudinem quoad posse & non posse vel fieri hominem sine animali rationali, vel fieri bonum sine modo, specie, ordine: sed non significat similitudinem quoad partes ejusdem rationis. Similiter dicere possumus, quòd non potest esse homo sine quantitate; & tamen quantitas non est de essentia hominis.

Articulus VI.

Bonum dividitur in honestum, utile, & delectabile.

ART. 6. docet, bonum rectè dividi in honestum, utile, & delectabile. Est autem divisio analogi in sua analogata: nam principale bonum est bonum honestum; alia verò sunt bona propter istud. Et hæc divisio competit bono non secundùm quod est ens, (quomodo dividitur in decem prædicamenta) sed secundùm quod est appetibile, sive secundùm rationem boni. Confer in 2. 2. q. 145.

Confirm. Bonum cùm sit appetibile, ideoque terminus motus potentiæ appetitivæ; vel terminat illum motum sicut finis, qui est res ipsa per se appetenda; & est bonum honestum: vel sicut finis, qui est quies in re desiderata, & est bonum delectabile; vel sicut medium ad finem; & est bonum utile.

QUÆSTIO VI.

De Bonitate Dei.

Articulus I.

ARt. 1. docet, Deum esse bonum, quia sic vocatur Thren. 3. *Bonus est Dominus sperantibus in eum;* & Psalm. 117. *Confitemini Domino, quoniam bonus:* Psalm. 118. *Bonus es tu, & in bonitate tua doce me justificationes tuas:* Lucæ 18. *Nemo bonus nisi solus Deus.* Unde patet hanc doctrinam esse Fidei: quæ etiam confirmari potest his rationibus. Deus est bonus.

1. Illud est bonum, quod est appetibile: Deus est maximè appetibilis; ergo est maximè bonus. Maj. patet ex q. 5. art. 1. Min. prob. quia Deus ab omnibus rebus appetitur: omnes enim res appetunt suam perfectionem; in Deo autem omnium rerum perfectiones continentur.

2. Illud est bonum, quod est perfectum & perficiens: Deus autem est perfectus, ut q. 4. fuit ostensum: & est etiam perficiens, cùm ipse sit qui omnia perficit.

3. Proprium boni est communicare seipsum: sed Deus maximè communicat seipsum, primùm quidem creando, deinde varia beneficia conferendo, sive ad naturam, sive ad gratiam pertinentia, specialiterque dum rationales creaturas justificat & glorificat, specialissimè verò dum Verbum Æternum assumpsit naturam humanam in unitatem suppositi; ergo necesse est dicere, Deum verè esse bonum, quod & B. Thom. pluribus declarat 1. cont. Gent. cap. 38. addens c. 39. quòd Deus sit sua bonitas; partim quia esse in actu est in unoquoque bonum ipsius: Deus autem est ipsum suum esse; partim quia perfectio uniuscuiusque est bonitas ejus: perfectio autem divini esse non attenditur secundùm aliquid additum, sed seipso perfectus est; ideoque ejus bonitas non est aliquid additum substantiæ Dei, sed sua substantia est sua bonitas partim denique quia Deus est simplicissimus, & non participativè bonus. Vide 1. cont. Gent. c. 38. & 39.

De illo quod arg. 2. sumitur, *Bonum est quod omnia appetunt*, conferatur art. 2. ad 2. & quæ supra diximus q. 5. art. 4.

Propter ea, quæ dicuntur in Resp. ad 2. quæri potest

An omnes omninò creaturæ Deum appetant?

VIdetur quòd non 1. Quia quidam fugiunt à Deo: alii autem volunt Deum ab illis recedere; Adam enim à Deo se abscondit, Gen. 3. Cain egressus dicitur à facie Dei, Gen. 4. Jonas fugit à facie Domini, Jonæ 1. Impii verò Job 21. dixerunt Deo, *Recede à nobis.*

2. Quidam prosequuntur Deum odio; ergo ipsum non appetunt.

3. Beati habent ac possident Deum; ergo non appetunt illum; appetitus enim est rei non habitæ.

4. Appetitus sequitur cognitionem: multæ creaturæ non cognoscunt Deum; ergo nec appetunt.

5. Multa sunt quæ non possunt Deum adipisci, ut bruta, Dæmones, & creaturæ insensibiles; ergo illum non appetunt.

6. Non omnis causa effectiva appetitur; (neque enim sanatus appetit medicinam, vel ignis genitus ignem generantem) ergo saltem ratio S. Thomæ non est efficax: dicit enim, Deum ideò appeti, quia est causa omnium rerum.

Responsio affirmat. certa est, & traditur, ab Authore hìc ad 2. q. 44. art. 4. ad 3. 1. 2. q. 1. art. 8. & 3. cont. Gent. cap. 17. 18. 19. q. 22. de Verit. art. 2. Resp. est affirm.

Ad cujus intelligentiam sciendum est, aliquid posse appeti dupliciter. Uno modo explicitè; hoc est quando appetitur aliqua res in se & secundùm se; quomodo appetimus cibum, vestem, beneficium. Alio modo implicitè, quando non appetitur res aliqua

secun-

secundùm se, sed in alio; quomodo, qui appetit cibum, implicitè appetit corpus.

His præmissis sit

Conclusio I.

Omnes omninò creaturæ appetunt Deum, saltem implicitè.

Probatur 1. Quia omnium rerum perfectiones sunt quædam Dei participationes; ergo in quantum omnes creaturæ appetunt suam perfectionem, appetunt Deum.

2. Sicut se habet primum efficiens comparatum ad causas secundas efficientes, ita se habet finis ultimus cum aliis finibus comparatus: sed causæ secundæ efficientes nihil possunt agere nisi in virtute primæ; ergo nec fines secundi possunt movere appetitum nisi in virtute finis ultimi: finis autem ultimus est Deus; ergo Deus ut finis ultimus movet omnem creaturam, quandocumque ipsa aliquid appetit, & sic ipse Deus tamquam finis ab illa appetitur.

Conclusio II.

Creaturæ rationales possunt appetere Deum explicitè, quia cognoscunt illum per rationem, eumque cognitione separant ab aliis rebus.

Ad 1. Arg. Resp. eos qui ex una parte Deum fugiunt, vel eum ab ipsis recedere volunt; ex alia parte ipsum appetere saltem implicitè, quia appetunt aliquid in quo est aliqua perfectio, ac per consequens vestigium aut similitudo Dei: appetunt enim esse, vivere à miseriis liberari, & alia hujusmodi.

Quod attinet ad Adam, ipse non se abscondit volens latere. Ut enim Aug. lib. 11. de Gen. ad lit. c. 33. scribit, eumque secuti Pererius & Petrus de Marzylla, Adam vehementer animo turbatus, ac præ nimio pudore & timore nesciens quid ageret, latere voluit. Nec mirum, turbati enim aliquando faciunt quædam similia dementibus.

Cain verò egressus dicitur à facie Dei, quia de terra illa exivit, ubi Deus solebat visibili forma apparere, & præsentiam suam declarare, dando responsa & oracula.

Jonas fugit à facie Domini, quia licèt Dei notitiam non simpliciter amiserit, aliquid tamen humanum passus, non consideravit se ejus præsentiam effugere non posse, & ita fugit in mare. Quamquam & dici possit, ideò fugisse Jonam, quia detrectabat officium prophetandi, & Ninivitis iram divinam annuntiandi. Sicut enim Prophetæ quando suo munere funguntur, stare dicuntur ante conspectum Dei, 3. Reg. 17. & 4. Reg. 5. ita censentur à facie Dei fugere, quando fugiunt detrectantes obedire. Ex quibus patet, quòd illi omnes de quibus procedit argumentum, appetebant rem aliquam, ut eis videbatur bonam, & sic implicitè Deum. Quod & de impiis apud Job certum est; cupiunt enim suam libertatem sequi; quasi dicerent, sine, nos liberè quæ volumus, agere, nolumus cognoscere tua præcepta.

Ad 2. Neg. Cons. Dum enim tales Deum odio habent in quibusdam effectibus; implicitè appetunt ipsum in aliis, ut respondet B. Thom. q. 22. de Verit. art. 2. ad 3.

Ad 3. Neg. Cons. nam appetitus potest etiam esse rei habitæ, ut retineatur & in ea oblectemur.

Ad 4. Resp. Appetitum non semper sequi cognitionem ejus qui appetit, sed tantùm in illis quæ cognitione sunt prædita: semper tamen sequitur cognitionem ejus qui appetentem dirigit.

Ad 5. Resp. Omnia Deum quodammodo adipisci, in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundùm quod sunt, vivunt, vel etiam cognoscunt.

Ad 6. Neg. C. Est enim diversitas inter Deum & alias causas efficientes, quòd Deus sit prima omnium causa semper actu: aliæ autem sunt causæ solùm particulares, idque quorumdam effectuum, & pro aliquo tantùm tempore. Neque enim medicamentum causat sanitatem postquam aliquis perfectè est sanatus, sicut Deus semper aliquid operatur in natura quamdiu ipsa est. Deinde Deus ita est prima causa effectiva omnium rerum, ut etiam sit ultimus finis earum, ad cujus proinde similitudinem omnes tendunt, conformiter ei, quod B. Th. lib. 3. cont. Gent. c. 14. scribit, agentem dici finem effectus, in quantum effectus tendit in similitudinem agentis.

Articulus II.

Art. 2. ostendit; Deum esse summum bonum. Et quia summum bonum intelligi potest; vel in uno rerum ordine, quomodo fœlicitas est in rebus humanis summum bonum; vel simpliciter & absolutè: intentio B. Thomæ est ostendere, quòd Deus sit summum bonum simpliciter & absolutè; non autem in aliquo tantùm genere vel ordine rerum. *Deus est summum bonum.*

1. Igitur probatio est, quia in Deo reperitur bonitas sicut in causa omnium rerum non univoca sed æquivoca; ergo res omnes sunt minùs bonæ quàm Deus; causæ enim æquivocæ producunt effectus inferiores quàm ipsæ sint.

2. Omnes omnium rerum perfectiones profluunt à Deo tamquam à prima causa primoque fonte bonitatis; juxta illud Jacob 1. *Omne datum optimum & omne donum perfectum desursum est; descendens à Patre luminum.* Et Psal. 103. *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*; ergo Deus est summum omnium bonorum.

3. Bonum universale præeminet omni bono particulari: Deus autem est bonum nniversale, & omnis creatura est bonum particulare; ergo.

4. Id quod est bonum per essentiam, est majus bonum quàm id, quod est bonum per participationem: Deus cùm sit sua bonitas (1. cont. Gent. cap. 39.) est bonus per essentiam creaturæ solùm per participationem; ergo.

5. Deus est bonum absque ulla admixtione mali: omnes creaturæ ita sunt bonæ, ut vel habeant vel habere possint admixtionem mali; ergo Deus est summum bonum. Hinc. Augus. lib. de Mor. Eccl. c. 8. *Bonorum summa Deus nobis est: Deus est nobis summum bonum.* Et lib. 1. de Trin. c. 2. *Trinitas divinarum personarum est summum bonum.*

In Resp. ad 2. adverte, hujus propositionis *Bonum est quod omnia appetunt* hunc reddi sensum convenientissimum: id quod omnia appetunt est bonum. Vide quæ diximus ad q. 5. art. 4.

In Resp. ad 3. adverte, res quæ non sunt unius generis, sed diversorum, non posse comparari quatenus differunt: si tamen conveniant in uno communi analogicè; possunt in eo comparari: & similiter si unum sit certi generis, aliud verò extra omne genus: quomodo comparantur creatura & Deus illæ ut bonum minus, iste ut summum bonum quia conveniunt analogicè in aliquo communi. Quod hic quæri posset: An Deus & Mundus non sit aliquid melius quàm Deus solus, negativè resolutum fuit q. 4. art. 2.

Articulus III.

Utrùm esse bonum per essentiam sit proprium Dei.

Videtur quòd non. 1. Quia essentia cujusque rei est quædam bonitas, & non convenit illi accidentaliter; ergo essentialiter, & sic est bona per essentiam.

2. Omne ens quatenus ens est bonum; sed creatura est ens per essentiam; ergo & per essentiam bona est.

3. Una res dicitur essentialiter perfectior aliis, ut homo perfectior equo; ergo &c. Plura videantur q. 21. de Verit. art. 5.

Pro responsione sit

Conclusio I.

Deus est bonus per essentiam.

AD Fidem pertinent: Deus est bonus per essentiam. Prob. ex Script. Lucæ 18. *Nemo bonus, nisi solus Deus*. Confirmatur. Deus est per essentiam perfectus; ergo est per essentiam bonus; bonum enim nihil addit supra perfectum, nisi relationem rationis, relatio autem rationis nihil ponit in Deo. Ant. prob. quia cùm triplex sit rei alicujus perfectio, quarum prima est existentia, secunda qualitates & potentiæ ad operandum, tertia consecutio finis: illæ omnes & singulæ conveniunt Deo per essentiam: ipse enim est suum esse, & sua potentia, nec ad aliquid aliud ordinatur sicut ad finem, cùm ipse sit omnium rerum finis. Accedit, quòd omnia à quibus dicitur quis simpliciter bonus, sunt essentia Dei.

Conclusio II.

Et quidem solus.

SOli Deo convenit esse bonum per essentiam. Prob. 1. ex verbis Christi superiùs allegatis, *Nemo bonus, nisi solus Deus*, quæ de bono per essentiam esse intelligenda dixit B. Thom. art. 2. ad 2.

Prob. 2. Ut quidpiam sit bonum per essentiam, oportet quòd ea quibus denominatur bonum sint ejus essentia: hoc autem nulli creaturæ convenit, quæcumque enim creatura assignetur, ea à quibus denominabitur bona simpliciter non sunt ejus essentia, sed essentiæ superveniunt, suntque res quædam ab ea differentes, nimirum actualis existentia, potentiæ naturales, & aliæ qualitates, ipsaque consecutio finis, ad quem illa creatura ordinatur: hæc enim omnia sunt extra essentiam creaturarum, cùm tamen sint de essentia Dei; ergo nullæ creaturæ sunt bonæ per essentiam.

Ob. Si dicas: Multis hodie videri, quod esse & essentia non distinguantur realiter. *Resp.* contrarium ab Authore asseri, & verius secundùm ea, quæ dicebantur q. 3. art. 4. Dato tamen, quòd creatura esset suum esse, adhuc creatura non esset bona per essentiam; partim quia illud esse non haberet rationem boni, nisi præsupposito ordine ad Creatorem, & sic non esset bonum nisi per participationem; partim quia præter essentiam & existentiam, à quibus res dicitur bona secundùm quid, alia quædam requiruntur, ut possit denominari simpliciter bona: hæc autem neque sunt creaturæ essentia, neque illi conveniunt essentialiter.

Prob. 3. Unumquodque dicitur bonum secundùm quod est perfectum: atqui nulla creatura est perfecta per suam essentiam, sed per eas demum perfectiones, quæ ab essentia distinguuntur; ergo nulla creatura est bona per essentiam.

Prob. 4. ex nostro Authore Opusc. 3. c. 109. Omnes creaturæ consequuntur perfectam bonitatem ex fine extrinseco: perfectio enim bonitatis consistit in adeptione finis ultimi: Finis autem ultimus cujuslibet creaturæ est extra ipsam, nimirum divina bonitas; ergo non possunt dici simpliciter bonæ per seipsas, sed per aliquid aliud à quo sunt, & ad quod ordinantur.

Quæst. Dubitant aliqui, ad quid referatur illud *per essentiam* quando dicitur solus Deus esse bonus per essentiam; & omninò volunt ad solum subjectum pertinere. *Resp.* Verius tamen est, quòd etiam pertineat ad prædicatum; ut & solus Deus per essentiam, sive per ea quæ ipsi essentialiter attribuuntur sit bonus: & solus ipse sit bonus bonitate essentiali ac habente omnem plenitudinem bonitatis, non bonitate participata. Hinc S. Doctor dicto c. 109. Opusc. 3. concludit: *Solus igitur Deus est sua bonitas & essentialiter bonus. Alia verò dicuntur bona secundum participationem aliquam ipsius*. Et q. 21. de Verit. art. 5. *Oportet*, inquit, *dicere, creaturas non esse bonas per essentiam, sed per participationem*.

His præmissis Ad 1. Arg. Resp. essentiam quidem cujuslibet rei in tantum esse bonam in quantum est ens, sed non propterea potest ipsa res dici simpliciter bona per essentiam, quia à bonitate essentiæ, quatenus sejuncta est vel ab existentia vel à perfectionibus superadditis, non dicitur aliquid bonum simpliciter sed secundùm quid, eò quòd bonum supra ens addat rationem perfecti: non possit autem aliquid dici perfectum, ideòque nec bonum simpliciter, nisi habeat ultimam suam perfectionem. Vide B. Thom. q. 5. art. 1. & q. 21. de Verit. art. 1. ad 1. & art. 5. in corp. & observa, quando dicitur quòd nulla creatura sit bona per essentiam; hujus propositionis sensum non esse, quòd essentia creaturæ non sit bona, cùm art. 3. q. 5. fuerit probatum, quòd omne ens in quantum ens sit bonum: sed sensus est, quòd ea à quibus creaturæ denominantur simpliciter bonæ, non sunt earum essentia nec ipsis essentialia; atque adeò non conveniant eis per essentiam, sed per participationem. *Quæ requiruntur ut res sit bona per essentiam.* Unde ut aliquid simpliciter sit bonum per essentiam, hæc videntur esse necessaria. Primum ut bonitas rei non sit aliquid additum supra essentiam, sed ipsa essentia sit ejus bonitas, Secundum ut ea res non sit facta ab alio: taliter enim unumquodque est bonum quomodo est ens; non est autem ens per se & per essentiam suam, id quod est ab alio seu per alium; ergo nec est bonum per suam essentiam. Tertium ut illa res existat per se, & non in alio vel per alium.

Ad 2. dist. est Min. Creatura namque non est ens, idest existens per suam essentiam, sed per esse existentiæ; dici tamen potest hactenus ens per essentiam, quia ejus essentia est ens quoddam, & per consequens bonum. Verùm ab hac bonitate non est aliquid bonum simpliciter, sed tantùm secundùm quid ob rationem in Resp. ad 1. allatam.

Ad 3. Neg. Conf. Una enim res dicitur essentialiter perfectior altera, in quantum est ens nobilius; quòd autem sit ens nobilius, participat à Deo; & sic non est bona vel melior nisi bonitate participata. Deinde bonitas à qua aliquid dicitur bonum aut melius secundùm genus entis, non est bonitas simpliciter & absolutè, sed tantùm secundùm quid; neque enim latrones & homicidæ dicuntur simpliciter boni, quamvis sint boni bonitate essentiali, quam habent in quantum sunt homines.

Articulus IV.

Unumquodque est bonum bonitate divina.

ARt. 4. ostendit, rectè dici unumquodque esse bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo, & finali; nihilominus unumquodque etiam dici bonum bonitate creata formaliter sibi inhærente.

Prius prob. Quia quidquid actu est vel habet quæcumque creatura; est & habet illud à Deo tamquam à primo & principaliter efficiente; responderque exemplari seu ideæ, quæ est in mente divina; & tendit naturaliter in Deum, velut in supremum bonum finemque ultimum omnium rerum.

Bona est creatura per bonitatem sibi propriam. Posterius prob. B. Thom. q. 21. de Ver. art. 4. ex eo quòd *Omne agens invenitur sibi simile agere. Unde*, inquit, *si prima (hoc est divina) bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quòd similitudinem suam imprimat in rebus effectis; & sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhærente per similitudinem sibi inditam, & ulteriùs per bonitatem Dei sicut per exemplar & effectivum omnis bonitatis*.

2. Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale, nisi in quantum habet similitudinem ejus quod per essentiam dicitur: sed Deus est bonus per essentiam, omnia alia verò per participationem: ergo nihil dicitur bonum, nisi in quantum habet similitudinem aliquam divinæ bonitatis; ergo unumquodque dicitur bonum bonitate propria, quam in se habet. Vide q. 21. de Verit. art. 4.

QUÆ-

QUÆSTIO VII.

De infinitate Dei.

Articulus I.

Utrùm Deus ſit infinitus.

Materia finitur per formam.

PRiuſquam ad art. reſpondeat, præmittit, Infinitum aliquid dici ex eo, quòd non eſt finitum; docetque & materiam finiri ſeu terminari per formam, in quantum materia priuſquam recipiat formam eſt in potentia ad multas formas: ſed cùm recipit unam terminatur per illam, ita ut ad eam ſolam ſit in potentia propinqua, non autem ad reliquas. Et viciſſim etiam formam finiri ac terminari per materiam, in quantum forma ſecundùm ſe conſiderata eſt communis ad multa, ſed per hoc quòd recipitur in materia, fit determinata forma hujus materiæ.

Forma per materiam.

Deinde quoddam diſcrimen adducit, nimirum quòd dum materia finitur per formam, ſimul perficiatur: forma verò non perficitur per materiam, ſed coarctatur ac limitatur. Unde ſequitur quòd infinitum ex parte formæ habeat rationem perfecti: infinitum autem ex parte materiæ imperfecti. Infinitum enim ex parte formæ dicitur forma, quæ in nulla materia eſt recepta; ideoque per nullam materiam eſt finita ſeu terminata. Infinitum autem ex parte materiæ eſt materia quatenus abſque omni forma conſideratur, quia ut ſic per nullam formam finitur aut terminatur.

Quid infinitum ex parte formæ.

Porrò cùm infinitum propriè dicatur quòd nullo fine ſeu termino finitur vel limitatur: habere autem vel non habere terminos, proprium ſit quantitati; obſervandum eſt, quòd quantitas eſt duplex, ſcilicet molis & perfectionis, quæ poſterior ad res incorporeas pertinet, in quibus idem eſt eſſe majus quod melius: quantitas autem molis eſt duplex, continua & diſcreta, unde ſequitur, triplex intelligi poſſe infinitum, ſcilicet perfectione, magnitudine, multitudine. Hoc autem articulo quæritur de infinito perfectione, ut patet ex corp. & ex artic. 2.

Deus eſt infinitus.

Quibus præmiſſis, Reſponſio B. Thom. eſt, quòd Deus ſecundùm ſuam eſſentiam ſit infinitus. Quia quod eſt ex parte formæ prorſus illimitatum, eſt infinitum ſecundùm eſſentiam: atqui Deus eſt illimitatus ex parte formæ; ergo eſt infinitus ſecundùm eſſentiam. Min. prob. quia Deus eſt ſuum eſſe illimitatum & irreceptum: eſſe autem eſt id quod maximè omnium eſt formale.

Ob.

Si Dicas: Hinc ſequi, ſubſtantias ſeparatas eſſe ſimpliciter infinitas, eò quòd non ſint receptæ in materia. Reſp. cum S. Thom. art. ſeq. inde ſequi, eas eſſe ſecundùm quid infinitas ſed non ſimpliciter. Quia licèt formæ illæ non ſint receptæ in materia, non ſunt tamen ſuum eſſe, ſed habent eſſe receptum in eſſentia, & ad unam determinatam naturam limitatum. Ratio autem B. Thom. procedit de eo, quod ita eſt ex parte formæ illimitatum, ut ejus eſſe in nullo omninò ſit receptum, nec in materia, nec in eſſentia.

Reſp.

Si præterea dicas: Eſſentiam cujuſcumque rei non recipi in alio, nec tamen eſſe infinitam: ergo B. Th. non rectè argumentari, quòd Deus ſit infinitus ex eo, quòd ipſius eſſe non ſit receptum in aliquo. Reſp. Neg. Conſ. quia eſſentia eſt ſimilis materiæ, & exiſtentia ſimilis formæ; & propterea quemadmodum materia finitur ſeu terminatur quando recipit, forma verò quando recipitur: ita eſſentia terminatur cùm recipit, exiſtentia verò ut terminetur debet recipi; ergo ſi non recipiatur eſt infinita. His accedunt & aliæ rationes.

1. Omne quod ſecundùm ſuam eſſentiam eſt finitum, ad generis alicujus rationem determinatur: Deus autem non eſt in aliquo genere, ſed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet; ergo eſt infinitus.

2. Quidquid eſt finitum recipit eſſe ab alio, & ab eo limitatur ad aliquid determinatum: atqui Deus neque recipit eſſe ab alio, neque limitari poteſt per ullam cauſam, ergo non eſt finitus.

Deus à nullo dependet: omnes autem creaturæ dependent ab illo; ergo eſt infinitus. Inde enim conſequens eſt, quòd ejus eſſentia nullo fine vel termino poſſit limitari, quòd à nullo dependeat à quo limitetur.

Denique tam Scripturæ quàm Patres idem affirmant Pſalm. 144. *Magnus Dominus & laudabilis nimis, & magnitudinis ejus non eſt finis*. Pſalm. 146. *Sapientiæ ejus non eſt numerus*. Baruch. 3. *Magnus & non habet finem, excelſus & immenſus*. Dionyſ. c. 9. de Div. Nom. de Deo dicit, quòd ejus magnitudo locum omnem continet, omnem numerum ſuperat, omnem infinitatem tranſilit. Et poſtea: *magnitudo hæc tum infinita eſt; tum quantitate vacat, tum numero*. Athan. in Symb. *Immenſus Pater, immenſus Filius, immenſus Spiritus Sanctus*. Videri etiam poſſunt Hilar. lib. 1. de Trin. paulo poſt init. Aug. lib. 8. de Trin. c. 3. Conc. Later. ſub Innoc. 3. quibus conſentiunt omnes Scholaſtici. Ex quibus ſequitur, hanc B. Thomæ doctrinam eſſe Eccleſiæ Catholicæ ſententiam, & ad Fidem pertinere.

Si Dicas: Infinitum negativè nullam dicere perfectionem, cùm ſit negatio, ideoque non poſſe Deo attribui: Reſp. quaſdam negationes quæ de Deo dicuntur, ſupponere magnam perfectionem, & ita eſt de infinito negativè. *Ob.* *Reſp.*

Quidam opponunt ex Aug. lib. 1. de Symb. c. 1. Deum non poſſe facere niſi quod vult, ex quo ſequi videtur, vel ipſum facere infinita, vel ejus potentiam non eſſe infinitam. Sed reſponſionem petendam relinquimus ex his quæ dicimus q. 25. art. 2.

In Reſp. ad 3. Neg. prima Conſ. quia eſt aliquid quod eſt hoc & non aliud per ſeipſum, & non per aliquid ab eo diverſum: quod autem eſt hic & non alibi, habet eam exiſtentiam exiſtendique modum ex aliquo à ſe diverſo. *Tacita ob.*

Deinde ita Deus eſt hoc & non aliud, ut tamen omnia alia ipſorumque perfectiones contineat: quod autem eſt hic & non alibi, non continet omnia loca.

Articulus II.

ART. 2. probat, nihil præter Deum poſſe eſſe infinitum ſecundùm eſſentiam: quia nullum in eſſentia infinitum poteſt eſſe cauſatum ab alio; omne autem quod eſt præter Deum, eſt cauſatum à Deo. *Nihil præter Deum poteſt eſſe infinitum in eſſentia.*

Confirm. Cùm omnis effectus à ſua cauſa accipiat eſſe, ac proinde contineatur intra illius efficacitatem, nec poſſit extra illam egredi; neceſſarium eſt, ut ſit finitus & limitatus ſecundùm eſſentiam, habeatque naturam limitatam; eò quòd per ſuam cauſam limitetur ac finiatur: ergo omnis creatura neceſſariò eſt finita ſecundùm eſſentiam, quia omnis creatura eſt effectus à Deo accipiens eſſe.

Præterea. Quæcumque creatura aſſignetur, oportet quòd per differentiam ſibi eſſentialem limitetur ad certum genus vel ſpeciem; ergo non continebit in eſſentia ſua omnium generum perfectiones, ac per conſequens non erit infinita ſecundùm eſſentiam.

Denique. *Ipſa ratio facti vel creati repugnat infinito*, ait B. Thom. q. 1. de Pot. art. 2. ad 4. Nam ex hoc ipſo quòd ſit ex nihilo, habet aliquem defectum, & eſt in potentia, non actus purus. Quibus conformiter hic ad 1. ſcribit, *contra rationem facti eſt quod ſit ſimpliciter infinitum*.

Articulus III. & IV.

ART. 3. & 4. docet, neque ullum corpus neque ullum numerum poſſe eſſe infinitum, actu nimirum & ſimpliciter. Nam dari poſſe infinitum potentia, ſive ſecundùm quid, diſertis verbis concedit. Infinitum actu dicitur, quod vel omnem perfectionem continet, vel actu habet omnes ſuas partes ſimul *Nec corpus infinitum, nec numerus infinitus dari poteſt.*

existentes, neque tamen ullo fine vel termino comprehenditur. Infinitum potentia vocatur, quod vel actu comprehenditur aliquo termino, etsi possit semper seu absque fine augeri vel dividi, vel suas partes non habet omnes simul existentes, sed successivè.

His positis, doctrina horum artic. Prob. 1. Quia omne corpus necessariò habet superficiem: omne autem corpus habens superficiem est finitum, quia terminatur sua superficie, neque potest extra illam extendi.

2. Omne corpus naturale necessariò habet quantitatem determinatam in majus & minus; ergo non potest esse infinitum. Ant. prob. tum quia de ratione quantitatis est, quòd claudatur terminis; tum quia quantitas sequitur substantiam corpoream: substantia verò illa sibi vendicat accidentia determinata, inter quæ prima est quantitas.

Ob. Si Dicas: Corpus naturale sibi vendicare propria accidentia tunc solùm, quando illud corpus fit naturaliter. Resp. Resp. etiamsi quando supernaturaliter fieret aliquod corpus. Deus posset illud facere absque accidentibus; ipsum tamen secundùm suam naturam consideratum esset capax propriorum accidentium; ergo esset capax ut accidentibus determinaretur & limitaretur.

3. Si daretur corpus naturale infinitæ quantitatis; posset moveri ut constans naturis; & non posset moveri propter suam infinitatem; ergo sequeretur contradictio. Quòd moveri non posset prob. Non motu recto, quia non esset quò tenderet, quandoquidem omnia repleret: non circulari, quia partes corporis infiniti non possunt succedere in partes aliarum, eò quòd distent in infinitum; omnes enim lineæ à centro circuli ductæ quò longius protenduntur, eò longius inter se distant; ergo si protenderentur in infinitum, distarent infinitè.

Ob. Si Dicas: Tale corpus futurum quidem mobile, quia naturale; sed propter impedimentum quantitatis immensæ numquam movebitur: Resp. Resp. quòd non solùm numquam movebitur: sed nec moveri aptum erit, quia habebit substantiam & quantitatem isti aptitudini repugnantem: substantia enim & quantitas infinitæ excludunt aptitudinem mutandi locum.

4. Quodcumque corpus ponatur actu infinitum, necessariò habebit partes, easque vel finitæ quantitatis, vel infinitæ. Si prius; sequetur, tale corpus non futurum infinitum: cùm enim partes ejus possint finiri, ipsum quoque finiri poterit, finitis nimirum ejus partibus. Si posterius; sequitur, falsum esse illud per se notum: *Omne totum est majus sua parte*: nam partes erunt in magnitudine æquales toti; ponitur enim quòd sint quantitatis infinitæ.

5. Omne creatum sub certa seu determinata intentione creantis comprehenditur; ergo sive sit corpus, sive numerus, est comprehensibile sub certa seu determinata aliqua intentione Dei; & sic est finitum.

6. Impossibile est esse aliquam sive magnitudinem sive multitudinem, quæ in nulla specie magnitudinis aut multitudinis contineatur: corpus autem infinitum & numerus infinitus non potest esse in aliqua specie magnitudinis vel multitudinis; cùm nulla species sit infinita; ergo non potest dari tale infinitum. Maj. prob. quia impossibile est aliquid esse in genere, quod in nulla generis specie contineatur; omnis autem magnitudo & multitudo continetur in aliquo genere.

7. Quæcumque quantitas assignetur, vel potest ei fieri additio & detractio, vel non potest. Si potest; ergo non est in infinita, cùm infinito nihil possit addi vel detrahi, ne vel fiat majus vel minus, & sic non sit infinitum. Si non potest; quomodo Deus est omnipotens, si aliquam creaturam suam non potest augere & minuere, ac etiam pro sua voluntate destruere? Quòd si ponatur posse destruere, ut omninò ponendum est; ergo etiam potest finire, non tantùm secundùm durationem, sed etiam secundùm magnitudinem & multitudinem: poterit enim annihilare, idque vel totum simul, vel per partes; quas in ea creavit.

8. Infinito nihil est majus in eo genere in quo est infinitum: si ponantur esse infiniti homines; erit major numerus brachiorum quàm hominum, & major digitorum quàm brachiorum & rursum major capillorum quàm digitorum; ergo erit aliquid majus infinito in genere multitudinis: atque ita sequeretur, duas contradictorias esse simul veras; quòd nimirum aliquid sit infinitum, quia hoc ponitur; & quod illud idem non sit infinitum; quia ponitur aliquid ipso majus.

Hanc doctrinam docent Bonav. Durand. & alii in 1. dist. 43. B. Thom. q. 1. de Pot. art. 2. Quodl. 9. art. 1. hac quæst. & q. 25. seq. art. 2. Neque refert, quòd in fine Opusc. de Ætern. Mundi scripserit, *Adhuc non est demonstratum, quòd Deus non possit facere, ut sint infinita actu*; quod enim tunc nondum demonstraverat, postea demonstravit. Unde q. 46. hujus p. art. 2. ad 8. *Quidam*, inquit, *non reputabant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in Metaph. Algazelis dicentis, hoc esse infinitum per accidens: sed hoc improbatum est superius.*

Cæterùm quod infinitum dari non possit, non est ex defectu potentiæ Dei, sed ex defectu rerum, quæ non sunt sic producibiles. Nec obstat, quòd Deus cognoscat infinita possibilia: etiamsi enim ea cognoscat, non potest tamen velle, ut omnia omninò simul sint, eò quòd singula quidem sint possibilia, sed non est possibile, quòd tota collectio illorum simul sit in actu.

Cur autem non possit Deus velle, ut omnia omnino sint simul, & tamen possit ea intelligere; ratio est, quia intellectio nihil ponit in rebus intellectis; volitio verò facit eas existere extra suas causas. Adde. quòd B. Thom. q. 22. de Ver. art. 5. ad 4. asserit, non posse esse, quòd sit factum quidquid Deus potest facere, quia sic fecisset tot quot non posset plura, & sic ejus potentia esset limitata ad creaturas actu existentes, ac per consequens exhausta: unde sequeretur, quòd non sit infinita.

Si dicas: Gratiam unionis Verbi divini ad humanam naturam esse infinitam, & tamen esse aliquid creatum. Resp. gratiam unionis rectè dici infinitam, quatenus per eam intelligitur ipsum esse personale Verbi Divini, quod gratis datum est humanæ naturæ, secundùm ea quæ B. Thom. habet 3. p. q. 6. art. 6. & q. 7. art. 11. Sic autem gratia unionis non est aliquid creatum. Si quis autem per gratiam unionis intelligeret; aut gratiam habitualem animæ Christi collatam, quando facta est unio Verbi ad humanitatem; aut ipsam unionem sive unitionem & conjunctionem humanitatis ad Verbum, aut relationem ex ea conjunctione resultantem; sic non est simpliciter infinita. Vide ejusdem 3. p. q. 2. art. 7. & q. 7. art. 11. Argumenta alia videri possunt apud Philosophos lib. 3. Physic. & apud Bannes & Cumel ad hunc artic.

QUÆSTIO VIII.

De existentia Dei in rebus.

Articulus I.

Utrùm Deus sit in omnibus rebus.

Respondet esse: non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens: sed sicut agens adest ei in quod agit. Cùm enim ipsum esse sit proprius Dei effectus: ipsum autem esse sit cuilibet rei maximè intimum; consequens est, quòd Deus sit in omni re, intimè dans illi esse, & conservans. Sed contra hanc rationem objicitur. Deus est in omnibus rebus.

1. Creaturæ possunt agere in distantia quibus non sunt conjunctæ secundùm substantiam; ergo multò magis Deus. Ant. notum est: sufficit enim agens & patiens simul esse virtute.

2. Prius est creaturam à Deo produci, quàm Deum esse illi præsentem; ergo potest illam producere, & non esse illi præsens. Conseq. prob. quia prius potest esse sine posteriore.

3. Si

3. Si Deus non esset ubique, nihilominùs gubernaret omnia; ait B. Thom. Quodl. 11. art. 1. ad 4. ergo non propterea est ubique, quia in omnibus operatur.

Postremò. Non videtur intelligibile, quomodo Deus sit in Dæmonibus, peccatoribus, rebusque aliis fordidissimis, nisi ab illis inquinetur.

Resp. Non solùm B. Thom. sed & Scripturas, & Patres probare Deum esse ubique ex ejus operatione, Sapient. 1. *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, & hoc quod continet omnia scientiam habet vocis*. Et cap. 8. *Attingit à fine usque ad finem fortiter, &c.* quibus locis dum ad præsens institutum utitur August. epist. 57. concludit hæc tria; Deum esse ubique; esse totum; & esse in seipso *ubique*, quia nusquam est absens: *totum*, quia non parti rerum partem suam præsentem præbet, & alteri parti alteram partem, sed cuilibet parti totus pariter adest: *in seipso*, quia non continetur ab eis quibus est præsens, tamquam sine eis esse non possit.

Aliæ Scripturæ sunt, Psalm. 138. de quo sic August. lib. 2. de Trin. cap. 5. *Ille qui non invenit locum, quo iret à facie Dei, dicit: Si ascendero in cælum, tu illic es: si descendero in infernum, ades, ubique volens intelligi præsentem Deum*. Notandum autem, quòd de operatione Dei in eo Psalm. sequitur: *Etenim illuc manus tua deducet me, & tenebit me dextera tua.*

Jeremiæ 23. *Numquid non cælum & terram ego impleo dicit Dominus? Implet omnia divinitas*, ait Cyrill. Alexand. in cap. 66. Isaj. *& plena ejus sunt terra & cælum.*

Act. 17. *Non longè est ab unoquoque nostrùm: In ipso enim vivimus, movemur, & sumus. Est ergo in omni loco* (ait Bern. Ser. 6. de Dedic. Eccl.) *omnia universaliter continens, omniaque disponens: & sic intelligimus eum* (ait Isidor. lib. 1. de Summo Bono, cap. 2. *intra omnia, sed non inclusum: extra omnia, sed non exclusum; & ideò interiorem, ut omnia contineat: ideò exteriorem, ut incircumscripta magnitudinis suæ immensitate omnia concludat*. Alia loca adferuntur à Magistro lib. 1. Sent. dist. 37. Accedit & ratio. Deus est immensus; ergo impossibile est creaturam aliquam existere, cui ipse non sit intimè præsens. Plures rationes peti possunt ex B. Thoma 3. cont. Gent. cap. 68. Ideoque licèt nonnullis visum sit, non posse probari efficaci rationi Deum esse intimè secundùm substantiam in omnibus rebus; contrarium tamen est verius: quod & agnoverunt Philosophi, teste Cyrillo lib. 1. cont. Juliam circa med. Putant quidem aliqui, Aristotelem minùs rectè hac de re sensisse; sed non probant efficaciter.

Ad 1. ergo Object. Resp. Neg. Cons. quia majoris perfectionis est, Deum esse intimè in omnibus in quibus agit, quàm si ageret solùm immediatè immediatione virtutis: sicut perfectius est, esse ubique secundùm essentiam, præsentiam, & potentiam, quàm secundùm solam potentiam. Sed præterea magnum est inter Deum & creaturas discrimen: ipse enim est causa totius entis & totius esse absolutè & quoad omnia; hæ autem solùm sunt causæ quòd sit hoc, vel illud ens. Deinde in Deo unum & idem sunt virtus & essentia; ac per consequens ipse non potest alicui conjongi secundùm virtutem, nisi etiam conjungatur secundùm essentiam. Denique B. Thom. hic procedit supponendo, quòd Deus non agit quomodocumque, sed quòd agit & conservat res tamquam primum & perfectissimum agens, in quo includitur quòd sit infinitus & Immensus.

Ad 2. Quamvis Cons. non valeat. Neg. tamen Ant. licèt enim dici possit, prius esse creaturam fieri, quàm eam dum facta est, in suo facto esse conservari per præsentiam Dei: simpliciter tamen prius natura est, Deum creaturæ præsentem dare illi esse, quàm eam esse.

Ad 3. Resp. quòd eo casu Deus gubernaret quidem omnia jubendo, sed non operando; sicut Rex terrenus, licèt non sit ubique, omnia tamen quæ in regno suo sunt, jubendò regit.

Ad Postrem. Resp. Neg. Ass. Cùm enim radii Solis non inquinentur, tametsi super immunda & fœtentia loca effundantur; cùmque anima leprosi nullas ex ejus corpore sordes contrahat: multò magis existimandum est, Deum posse esse in omnibus omninò rebus, & ab illis non inquinari. Vide August. lib. de Nat. Bonic. 19. lib. de Agon. Chr. à c. 18. De 5. hæres. c. 5. B. Thomam 3. p. q. 31. art. 4. ad 3. Magist. Sent. 1. dist. 37.

Cæterum quia hæc nomina Dæmon & homo peccator non solùm important naturam entis, sed nominant naturam intellectualem peccato deformatam: si Deus diceretur simpliciter esse in Dæmone, vel in peccatore; videretur significari, quòd sit in eis per modum, quo natura intellectualis est capax ut in ea sit Deus, hoc est per gratiam; & ideo non simpliciter est dicendum, quòd Deus sit in Dæmone, vel in peccatore, sed cum addito, in quantum est ens vel res quædam.

Hic obiter nota, quòd B. Thom. hic, ut & alibi sæpe dicat, Deum esse in omnibus rebus, *sicut agens adest ei in quod agit quodque hoc ad maximam Dei virtutem pertinet, quòd immediatè in omnibus agit. Item quod oportet omne agens sua virtute contingere id, in quod agit.*

Circa ea, quæ dicuntur in corpore, quæri potest,

An esse sive existentia causetur à solo Deo.

PUtatur enim Author noster partem affirm. tenuisse, quia hic dicit, quòd esse creatum est proprius effectus Dei, quod & alibi sæpe repetit.

Verumtamen Resp. probabilius videri, tum ex ratione, tum ex mente Authoris nostri, quòd causæ secundæ producant esse; instrumentaliter quidem respectu Dei: principaliter autem, in quantum habent in seipsis virtutem activam; qua utuntur ad suas actiones. Causæ secundæ aliquo modo producunt esse.

Rationes sunt ejusmodi 1. Actio causæ secundæ non terminatur ad solam essentiam; ergo ad essentiam ut existentem: & hic est, quòd essentia ponitur extra suas causas seu existens per causam secundam.

2. Deus & creatura operantur una numero actione, juxta illud quæst. 105. artic. 5. ad 2. *Una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis: sed nihil prohibet, quin una & eadem actio procedat à primo & secundo agente*. Quod conforme est his, quæ 3. cont. Gent. cap. 70. scripsit: *Non esse inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente & Deo: ab utroque immediatè, licèt alio & alio modo:* atqui actio Dei operantis per creaturam terminatur ad esse; ergo etiam actio creaturæ.

3. Generans verè dat esse rei genitæ: sed causæ secundæ generant; ergo dant esse. Hinc B. Thom. 2. cont. Gent. cap. 52. dicit, quòd *generatio & omnis motus terminatur ad esse.*

Denique idem disertè affirmat, causas secundas causare esse, quamvis non nisi ex virtute divina. *Omnes causæ creatæ* (inquit q. 7. de Pot. art. 2.) *communicant in uno effectu qui est esse:* & producto exemplo de Igne & ædificatore; concludit, *conveniunt ergo in hoc quod causant esse.*

In Resp. ad 10. *Ipsum esse creatum, quod est proprius effectus respondens primo agenti, causatur ex aliis principiis*. Et 1. cont. Gent. cap. 21. *Omnis alia substantia præter Deum habet esse causatum ab alia; impossibile est igitur, quòd sit causa essendi, nisi sicut instrumentalis, & agens in virtute alterius*. At rursum lib. 3. cap. 66. *Cum esse* (inquit) *sit communis effectus omnium agentium; (nam omne agens facit esse actu) oportet quòd hunc effectum producant, in quantum ordinantur sub primo agente, & agunt in virtute illius.*

Ad Arg. autem Resp. quòd esse sit proprius effectus Dei; partim quia cùm ipse solus sit esse suum, absolutum, & independens, omnia alia quæ dant esse, hoc habent in quantum agunt in virtute Dei: ut ipsemet B. Thom. explicat dicto cap. 66. lib. 3. cont. Gent. partim quia solus Deus dat esse sim-

simpliciter & absoluté: causæ autem secundæ non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, v. g. ut sit homo, ut sit album, quemadmodum idem ait 2. cont. Gent. cap. 21. partim denique, quia solus Deus est causa totius esse, sive materiæ, sive formæ, sive compositi: agentia autem creata non sunt causa ipsius esse totaliter, cùm semper aliquid præsupponatur eorum actioni, quod habet esse, etiamsi non præsupponatur esse illius compositi, quod generatur. Vide q. 104. art. 2. hujus p. & 3. p. q. 13. art. 2.

Articulus II.

Utrùm Deus sit ubique.

Articulus iste non est superfluus propter præcedentem: quia non hic quæritur, An Deus sit in omnibus locis, quatenùs loca sunt in genere rerum simpliciter: sed an sit in illis secundùm quod habent rationem loci. Dupliciter enim intelligi potest aliquid esse in loco: Uno modo, ut locus est res quædam, hoc est materialiter; alio modo, ut locus est locus, sive formaliter. Veluti si sit poculum vino plenum, & exteriùs depictum; vinum illud erit in poculo ut poculum est; pictura verò erit in eodem, non ut est poculum, sed ut est quædam substantia.

Quibus præmissis sit pro responsione.

Conclusio I.

Deus est in omnibus locis quatenus loca sunt quædam res, ut patet ex sup. art. & probat hic B. Thom. quia Deus operatur in omnibus locis, dando illis esse, & conservando illud esse, ac etiam dando eis virtutem locativam.

Conclusio II.

Deus est in omnibus locis.

Deus est etiam in omnibus locis aliquo modo ut loca sunt, sive per modum proprium loci; ac proinde est ubique, quia locata sunt in loco ut locus est in quantum replent locum: Deus autem replet omnem locum, non quidem instar corporis, quod non compatitur secum aliud corpus, sed quia dat esse omnibus locatis, facitque ut unumquodque eorum repleat suum locum.

Huc pertinent Scripturæ. Ps. 138. *Quò ibo à spiritu tuo, & quò à facie tua fugiam? Si ascendero in cœlum, tu illic es: si descendero in infernum, ades.* Jeremiæ 23. *Cœlum & terram ego impleo.* Sap. 7. *Attingit ubique propter suam munditiam.*

Et Patres. Aug. Epist. 112. *Nusquam absens est, qui cœlum & terram implet; nec spatiis includitur parvis, magnisque diffunditur; sed ubique totus est, & nullo continetur loco.* Hilar. lib. 1. de Trin. *Totus ipse intra extraque se continens, neque infinitus abest à cunctis, &c.* Et infra Psalm. 138. *Mirabile est Deum ubique esse, & nusquam abesse: in omnibus esse & totum esse.*

Porrò quia peculiari suo modo Deus in loco est; inde fit, quòd subinde Patres dicant, eum & esse in loco, & non esse in loco: ut Chrysost. hom. 5. in epist. ad Colos. quod quomodo sit intelligendum, explicat Bern. lib. 5. de Consid. ad Eugen. cap. 6. *Nusquam est, qui non clauditur loco, & nusquam non est, qui non excluditur loco. Suo autem sublimi atque incomprehensibili modo, sicut omnia in ipso, sic ipse in omnibus est.*

Dictum est in conclusione *aliquo modo*; quia Deus secundùm aliquid est in omnibus locis, etiam, ut loca sunt, quemadmodum jam explicavimus, in quantum scilicet ea replet. Verumtamen neque commensuratur loco, sicut corpora; neque definitur loco, sicut Angeli: neque comprehenditur seu concluditur, vel etiam conservatur in loco, sicut res naturales: & propterea secundùm hæc non est in omnibus locis, imò ne in uno quidem.

In Resp. ad 1. observa, res spirituales esse in loco secundùm contactum virtutis, non quantitatis, ita ut earum quidem substantia sit in loco, sed id per quod seu ratione cujus ipsa substantia est in loco, est earum virtus operativa, seu virtutis ejus contactus, secundùm ea quæ dicentur q. 52.

In Resp. ad 2. prius Subs. ita est distinguendum, indivisibile actionis vel motus, quod est terminus continui, non potest esse in pluribus temporibus; potest tamen illud indivisibile, quod est extra totum genus continui. Plura videri possunt apud Authorem in 1. dist. 37.

Hic autem ulteriùs quæri posset. 1. Ubi fuerit Deus antequam crearet Mundum. 2. Utrùm Deus nunc sit in spatiis imaginariis extra Cœlum. 3. Quare dicatur specialiter esse in Cœlis. 4. An ubicumque est, ibi etiam habitet.

Ad 1. Resp. quòd Deus in nullo loco tunc erat, sed in seipso: quia neque erat ullus locus, neque ulla alia creatura, in qua esset, vel quam contineret. Hinc Aug. ad hujusmodi quæstionem, antequam faceret Deus cœlum & terram, ubi habitabat? Respondet, scribens in Ps. 122. *In se habitabat.* Et Bern. lib. 5. de Consid. c. 6. *Non est, quòd quæras ultra ubi erat: præter ipsum nihil erat; ergo in seipso erat.* Vide q. 46. art. 1. ad 4. & in 1. d. 37. q. 2. art. 3. & Scot. etiam dist. 37.

Ad 2. Quæst. Resp. Deum, si propriè loquimur, non esse in spatiis imaginariis extra Mundum. 1. quia extra Mundum nulla sunt spatia, sed solùm per imaginationem concipiuntur ibi esse. Deus non est in spatiis imaginariis extra Mundum.

2. Quia in spatiis illis imaginariis Deus non est per essentiam, cùm illic non sit ejus substantia, ut causa essendi; ergo simpliciter non est in illis.

3. Si Deus est in infinitis spatiis, quæ reverà non sunt, sed à nobis sola imaginatione concipiuntur; erit ergo similiter in infinitis temporibus, in infinitis Mundis, in aliis denique omnibus, quæ nostra imaginatio potest fingere: hæc autem omnia pro absurdis habet August. lib. 11. de Civit. cap. 5. ubi inanes dicit esse hominum cogitationes, quibus infinita imaginantur loca, cùm locus nullus sit præter Mundum: sicut & homines inaniter cogitant infinita tempora vacationis Dei, cùm nullum sit tempus ante Mundum. Hinc Bon. in 1. dist. 37. *Cùm quæritur, utrùm Deus sit extrà omnem locum; dicendum, quòd extra uno modo dicit situm & positionem: & sic est impossibile: alio modo extra dicit excessum & superexcellentiam divinæ immensitatis; & sic concedendum est, quòd Deus sit extra omnem locum.* Est scilicet extra, quia non coarctatur, vel continetur loco, sed locum ipse continet: simpliciter autem non est extra, quatenus illa phrasis significat, illum esse actu in aliquo spatio, quod sit extra Mundum, quia tale spatium nullum est. Neque refert, quòd si crearet alium Mundum, ibi esset; quia ibi esset per hoc, quòd illi Mundo daret novum esse; sicut est in anima rationali, quam de novo creat. Quapropter sicut Deus non propriè dicitur esse in animabus quæ non sunt, sed tantùm imaginamur eas esse: ita non propriè existit in spatiis imaginariis extra cœlum cùm ea non sint, sed solùm imaginentur homines ea esse.

Ad 3. Resp. Deum specialiter dici esse in cœlis. 1. quia ibi maximè tamquam in sua Regia gloriam suam manifestat. Deus peculiariter dicitur esse in cœlis.

2. Quia inter omnia corpora, cœlum maximam habet speciem, estque supremum; meritò igitur locus ille Gubernatori & Domino omnium præ cæteris tribuitur. Vide Aug. lib. 2. de serm. Dom. in monte cap. 5.

3. Quia in cœlis perfectè obeditur divinæ voluntati, ut dicit Aug. epist. 57.

4. Ut sciamus nos habere Patrem cœlestem, & erubescant se terrenis rebus substernere, qui Patrem habent in cœlis, ait B. Thom. in Cat. addens, & ut ad illam regionem, in qua Patrem nostrum commorari fatemur, summo desiderio properemus.

Postremò. Quia ut loquitur Damasc. lib. 1. c. 16. Is dicitur locus Dei, quia uberioris ipsius operationis & gratiæ est particeps; ob eamque causam cœlum ipsius sedes est: (illic enim sunt Angeli, qui ipsius voluntati obsequuntur; eumque sempiternis laudibus afficiunt; hæc quippe ipsius est requies) terra autem scabellum pedum ipsius; in ea siquidem per carnem cum hominibus conversatus est.

Ad 4. Resp. August. epist. 57. his verbis: *Cùm* In quibus Deus habitet.

Deus

Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat; quia licèt ubique sit per Divinitatis præsentiam, non tamen ubique est per habitationis gratiam. Io illis ergo habitare dicitur Deus, illique vicissim dicuntur habitaculum & templum Dei, qui Fide, Spe, & Charitate diffusa in cordibus illi coojuncti sunt & consecrati instar templi. Unde patet: eum non habitare in omnibus, in quibus operatur; neque in omnibus, vel solis illis à quibus cognoscitur; sed nec in omnibus justis æqualiter, sed magis vel minùs, prout major vel minor fuerit eorum unio per gratiam. Vide q.43. art. 3.

Quæst. Denique si quæratur: Quomodo dicuntur quidam esse longè à Deo; quidam verò propinqui, si adest omnibus. Resp. Respondet idem Aug. quòd hi ab eo longè esse dicuntur, qui peccando dissimillimi facti sunt: & hi ei propinquare, qui ejus similitudinem piè vivendo recipiunt. His consentaneum est, quod B. Thom. in resp. ad 3. ait: *Dicuntur res distare à Deo per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ.*

Articulus III.

Utrùm Deus sit ubique per essentiam, præsentiam, & potentiam.

PRo Responsione sit

Conclusio I.

DEus specialiter est in Sanctis per cognitionem & amorem, eo scilicet modo, quo cognitum est in cognoscente, & amatum in amante, quod eis est per gratiam. Videnda sunt quæ infrà quæst. 43. art. 3. dicuntur.

Conclusio II.

ADhuc est alius modus essendi Deum in homine, scilicet per unionem hypostaticam, de quo in 3. p. agitur, & qui convenit Verbo Dei pro nobis Incarnato. Verùm his duobus modis Deus non est in omnibus suis creaturis; quæritur autem; quibus modis sit in omnibus omninò creaturis, nulla prorsus excepta.

Pro cujus resolutione sit

Conclusio III.

Tribus modis Deus est in omnibus rebus. DEus est in omnibus omninò creaturis per essentiam, per præsentiam, & per potentiam. Unde versus.

Enter, præsenter, Deus est & ubique potenter.

Prob. Concl. Quia essentia sive substantia Dei adest omnibus rebus ut causa essendi, hoc est ut causans earum esse: hoc autem est, Deum per suam essentiam esse in illis.

Quòd etiam sit in eis per præsentiam, manifestum est: quia omnes res, quæ existunt, clarè intuetur per scientiam visionis, nihilque existit, quod non subjaceat ejus conspectui, juxta Apostolum ad Heb. 4. *Omnia nuda & aperta sunt oculis ejus.* Neque tamen similiter est in rebus solùm possibilibus per præsentiam, quia non cognoscit eas per scientiam visionis, sed per scientiam simplicis intelligentiæ. Imò nec est in rebus, quæ vel necdum sunt, vel præterierunt; quia ut non causat nunc esse in illis, ita nec est eis præsens, ut modò existentibus. Hinc B. Thom. in 1. d. 37. q. 1. art. 2. *Secundùm hoc quòd operatur in re, dicitur esse in re per præsentiam, secundùm quod oportet operans operato aliquo modo esse præsens.*

Denique, quòd Deus sit in omnibus rebus per potentiam probatur: quia omnia subduntur ejus potestati & virtuti. Huc pertinet, quod habet August. lib. 7. de Civ. Dei, c. 30. *Deus implet cælum & terram præsente potentia, non absente natura.*

Quæst. Cùm verò potentia Dei sit ejus essentia; quæri potest: quomodo distinguantur respectu Dei, esse in omnibus secundùm essentiam & potentiam. Resp. Sed Cajet. respondet, priùs ponere immediationem suppositi, posteriùs immediationem virtutis.

Io arg. Sed cont. in quibusdam editionibus citabatur Greg. in Cant. ubi tamen verba allegata, non habentur: quòd si Gregorium scripsit B. Thom. secutus fuit Magistrum lib. 1 d. 37. Magister verò Glossam ordinariam, quæ ad finem c. 5. Cant. habet ista verba; non quidem sub nomine Gregorii, sed quia paulò ante citatus erat Greg. Magister autem putavit etiam sequentia esse Gregorii. Simile autem aliquid videre est in Greg. hom. 8. super Ezech. & lib. 25. Mor. cap. 19. Expeditius porrò est, ut legatur sicut in editione Duacensi, *Sed contra est, quod dicit Glossa* &c.

Articulus IV.

ARt. 4. docet, quòd soli Deo proprium sit esse ubique primò & per se. Esse ubique est Deo proprium. Illud dicitur esse ubique *primò*, quod secundùm se totum est in quolibet loco, & non secundùm unam partem in uno loco, & secundùm aliam in alio: nam hoc non esset esse ubique primò, quia quod convenit alicui ratione suæ partis, non convenit ei primò. Esse autem ubique *per se*, dicitur id, quod qualibet suppositione facta, est ubique; per accidens verò ubique esse diceretur illud, quod certa aliqua facta suppositione esset ubique: sicut si nullus esset locus præter eum, in quo poneretur granum tritici; illud esset ubique per accidens; & si in rerum natura esset unum solum animal; anima ejus esset ubique, primò quidem, sed per accidens. In hoc porrò *per se* involvitur, ut id quod per se est ubique, per propriam virtutem sit ubique: nam quod poneretur ubique per alienam virtutem, non esset ubique qualibet facta suppositione; ac per consequens non per se; facta enim suppositione, vel quòd ista virtus aliena subtraheretur, vel quòd alia loca crearentur præter ea, in quibus per alienam virtutem esse ponitur; non esset ubique.

Quibus præmissis, facilè est videre, quòd soli Deo conveniat esse ubique per se primò: quoniam ipse solus est in omnibus locis secundùm se totum, & qualibet facta suppositione, propriaque virtute.

Putavit quidam non ignobilis Scriptor, etiam Angelos esse ubique primò & per se. Angeli non sunt ubique. At hoc nullo modo est concedendum: nam Angeli loca mutant, ut patet ex Tob. 12. de Raphaele, & Isa. 14. de Lucifero, juxta sensum spiritualem. Neque responderi potest, ista per metaphoram dici, sicut Deus dicitur aliquando descendere, vel aliquid hujusmodi. Quamvis enim quædam similia subinde legantur de Deo; numquam tamen Deus sic dicitur descendere, ut locum priorem deseruerit, quod tamen de Angelis legitur: *Quomodo cecidisti de cælo Lucifer, qui mane oriebaris?* Isaj. 14. *Videbam Sathanam. sicut fulgur de cælo cadentem*, Luc. 10. *Neque locus inventus est eorum* (Draconis & Angelorum ejus) *amplius in cælo*, Apoc. 12.

Deinde virtus Angelorum est limitata; ergo non extendit se naturaliter ad omnia loca, sed ad majora vel minora, ad plura, vel pauciora, secundùm quod eorum virtus est major vel minor. Denique multi SS. Patres ex eo probant Spiritum Sanctum esse Deum, quòd sit ubique, ut Ambrosius lib. 1. de Spiritu Sancto, c. 7. Aug. lib. 2. de Trin. c. 5. Basil. lib. 5. cont. Eunom. sub fin. Cyril. Alex. lib. quòd Spiritus Sanctus sit Deus; ergo neque Angelis neque ulli creaturæ convenit esse ubique.

Petes: Sitne impossibile, quòd Deus aliquam creaturam ponat in omnibus locis. Resp. non esse: si tamen Deus hoc faceret; non tribueret creaturæ id, quod sibi proprium est, quia talis creatura non esset ubique per se, sed per accidens, facta nimirum suppositione, quòd Deus miraculum istud facere vellet, & quòd nulla alia loca sint præter ea in quibus à Deo poneretur. Neque etiam ista creatura foret ubique per propriam virtutem, sed per alienam.

Si quæras: An Mundus non sit ubique, cùm nullus sit locus extra Mundum. Resp. eum aliquo modo esse ubique, secundùm scilicet diversas partes, quarum aliquæ sunt in uno, aliæ in alio loco, & sic de omnibus: sed non est ubique primò seu secundùm se totum, cùm non sit totus in quolibet loco: neque etiam est ubique per se, quia si poneretur esse alia loca, non esset in illis.

QUÆSTIO IX.

De Dei immutabilitate.

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit omninò immutabilis.

VIdetur quòd non: 1. quia Fides docet generationem Filii, generatio autem est mutatio.

2. In Scripturis Deus interdum dicitur appropinquare, ascendere, descendere, ambulare, & similia, quæ motum significant; unde & in Symb. confitemur, Filium Dei propter nostram salutem descendisse de cœlis.

3. Scriptura illi tribuit affectiones ac perturbationes humanis similes, ut cùm dicitur irasci, pœnitere, desiderare, misereri; quæ non possunt esse sine mutatione ejus, in quo sunt. Unde Lactant. lib. 2. Div. Instit. cap. 17. *Quidam putant*, inquit, *ne irasci quidem Deum omninò, quòd affectibus, qui sunt perturbationes animi, subjectus non sit, quæ persuasio veritatem atque Religionem funditus tollit*. Et 1. de ira Dei, cap. 22. testatur, se eum librum scripsisse ad refellendum eos, qui faciunt Deum immobilem.

4. Deus multa operatus est, & usque modo operatur. Si dicas: mutationem, quæ fit per ejus operationem, esse in rebus & non in Deo. Contra facit, quòd non possit esse modò operans, modò non operans; modò hoc agens, modò illud, sine sui mutatione. Unde Aug. lib. 5. de Trin. c. 16. *Certè* (ait) *ut Dominus hominis esset, ex tempore accidit Deo*. Confirmatur. Quia quod exit de potentia in actum, mutatur: Deus autem ab æterno potens operari, & in tempore operans, exit de potentia in actum; ergo mutatur.

5. Psal. 17. dicitur Deo, *cum Sancto Sanctus eris, & cum perverso perverteris*; ergo cum hominibus mutatur.

6. Deus per Incarnationem factus est homo, quod prius non erat: ergo fuit mutatus.

Postremò. Ut ratiocinatur Theophronius quidam Eunomianus apud Niceph. lib. 12. c. 30. Deus eadem præscit futura, scit præsentia, recordatur præterita: ergo non eodem modo se habet, utpote qui cognitionem ad illa transferat.

Deus est omninò immutabilis. Responsio. Ad fidem pertinens est, Deum esse omninò immutabilem.

Prob. 1. ex num. 23. *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur*: Malach. 3. *Ego Deus, & non mutor*: Jacobi 3. *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.*

Prob. 2. Omne, quod est mutabile, est aliquo modo in potentia, ad id nimirum ad quod mutari potest: Deus autem est purus actus, nihil potentialitatis habens admixtum; ergo non est mutabilis.

Prob. 3. In omni eo quod movetur, invenitur aliqua compositio: (manet enim quantum ad aliquid, & transit quantum ad aliud) atqui nulla reperitur compositio in Deo, cùm ipse sit simplicissimus, uti ostensum fuit q. 3. ergo non mutatur. Hinc Aug. lib. 6. de Trin. cap. 6. *Nihil simplex mutabile est: omnis autem creatura mutabilis.* *Triplex mutatio.* Accedit; quòd in rationali natura potest excogitari triplex mutatio: prima secundùm esse, quòd scilicet ita sit, ut possit non esse: secunda secundùm accidens, suscipiendo id quod priùs non habuit, vel amittendo quod priùs habuit: tertia secundùm propositum, vel voluntatem, dum quod priùs voluit, postea non vult, vel contra. Nullo autem istorum modorum Deus est mutabilis.

De 1. dictum est 1. ad Tim. 6. *Qui solus habet immortalitatem. Immortalitatem* enim dicitur Deus *solus habere; quia est immutabilis solus*, ait August. lib. 3. cont. Max. cap. 12. *In omni enim mutabili natura nonnulla mors est ipsa mutatio, quia facit aliquid in ea non esse, quod erat. Non diceret, solus habet, nisi quia vera immutabilitas incommutabilitas est* (ait idem) *quam nulla potest habere creatura, quoniam solius est Creatoris*, lib. 1. de Trin. cap. 1. & tract. 23. in Jo.

De 2. intelligi potest illud Jacobi 1. *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*: significat enim, non esse in Deo eam vicissitudinem & conversionem, quam videmus in Sole, qui modò nobis illucescit, modò obumbratur.

De 3. intelligitur illud Malach. 3. *Ego Deus & non mutor*; ubi Deus, interprete B. Cyrillo Alexand. significat, se velut in bono fixum ac firmatum, & inconcussum in justitia; ac per consequens immutabilem in voluntate, sicut in natura. Sed manifestius est istud. Num. 23. *Non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis ut mutetur. Dixit ergo & non faciet? locutus est, & non implebit?* Verùm de voluntatis Dei immutabilitate proprius erit locus quæst. 19. hìc autem potissimùm sermo est de immutabilitate substantiæ, quæ cùm à nulla alia re sit, neque ab aliqua alia re dependeat, nihil mirum si & à nulla re destrui, vel mutari potest. Adde, quòd si mutari posset; vel posset mutari in melius; vel in pejus; vel in æquale; vel acquirere posset aliquid; vel aliquid deperdere, quæ omnia imperfectionis esse clarum est. Unde August. lib. ult. cont. Faust. cap. ult. *Illud saltem, quod omni humanæ menti est naturaliter insitum, si modò id perversa opinionis pravitate non turbetur, Dei naturam atque substantiam incommutabilem omnino, omnino incorruptibilem cogitate vel credite.*

Ex his omnibus intelligi potest, potissimam causam quare Deus sit immutabilis esse, tum naturæ divinæ perfectionem, tum ipsius omnimodam simplicitatem.

Ad 1. Arg. Resp. Generationem quæ est in divinis non esse mutationem: omni enim mutatione fit, ut quod non erat esse incipiat, vel quod erat esse desinat aut simpliciter aut secundùm quid: generatione autem divina Filius non incœpit aliquando esse, sed ab æterno esse accepit à Patre, quod esse numquam potest vel simpliciter vel secundùm quid perdere.

Ad 2. Resp. hæc omnia Deo tribui non propriè, sed figuratè, juxta ea quæ dicuntur supra à B. Thoma q. 3. art. 1. ad 4. & à Damasc. lib. 1. c. 14. nimirum propter certos effectus, quos operari incipit aut desinit in iis locis vel hominibus, ad quos accedere, vel à quibus recedere dicitur: & interdum etiam propter motum localem alicujus rei, quæ Deum repræsentat.

Dicitur appropinquare nobis; quando exhibet se favorabilem & propitium; quando gratiæ suæ dono nos prævenit; quando nos ad se suive amorem trahit; quando gratiam justificantem infundit, peccataque remittit, & flagella tollit. *Deus quo modo dicitur appropinquare.*

Dicitur à nobis recedere; quando gratiam subtrahit: sicut enim Sol dicitur intrare domum, vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum, vel pertingere desinit; sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere à nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus. Confer B. Thom. hic in resp. ad 3. *Vel recedere à nobis.*

Gen. 3. dicitur Deus deambulasse in Paradiso ad auram post meridiem, quia in corporali specie deambulantis exhibuit se primis hominibus postquam peccassent.

2. Reg. 7. dicit, se ambulasse in tabernaculo & in tentorio, & per cuncta loca cum filiis Israel transivisse, propter Arcam testimonii, in qua præsentem se exhibebat per oracula, & per exauditionem precum, quæ ibi fundebantur. Et similiter Psalm. 46. dicitur *Ascendit Deus in jubilo.*

Gen. 11. Descendisse dicitur, ut videret civitatem, quia peculiare aliquid operaturus erat, juxta illam, scilicet confusionem linguarum.

Quod cap. 18. dicit ad Abram, *Descendam & videbo, &c.* utroque modo potest intelligi: nam in specie corporali Dominus apparebat Abrahæ, & Sodomorum subversionem erat operaturus.

Quod

Humani motus quomodo tribuantur Deo.

Quod ex Symbolo objicitur, non sic est accipiendum, quasi Filius Dei cœlum deseruerit & in terram venerit: sed quia ipse in terris cœpit esse homo, quod non fuerat in cœlo.

Ad 3. Resp. sicut humani corporis membra, sic & humani motus ac perturbationes Deo figuratè ascribuntur, ad significanda ea opera, qualia in hominibus per hujusmodi membra, vel ex hujusmodi affectibus procedere solent. Sicut nimirum Deo tribuitur manus propter operationem; oculus propter cognitionem; brachium propter fortitudinem, & alia hujusmodi: ita dicitur *irasci* quando punit, flagellat, vindicat, aut quippiam tale minatur, quod solent homines irati facere. Dicitur *misereri*, quando miseriam aufert, vel pœnam remittit, aut beneficium tribuit, quod solent facere misericordes. Dicitur *pœnitere*, quando destruit opus, quod ante fecerat, quod solent ii quos facti pœnitet. Dicitur *recordari*; hominum quidem, quando afflictis impendit consolationis beneficium; peccatorum verò, quando illa punit. Dicitur è contrario *oblivisci*; hominum, dum eos sinit affligi; & peccatorum, dum ea non punit.

Ad Lactant. Resp. propriè quidem illum agere contra eos, qui sic iram à Deo removebant, ut dicerent, cum non punire peccata: sed insuper est advertendum, quòd non tarò Lactant. parum theologicè loquatur, nec perspiciat, quomodo Deus sine motu animi dicatur irasci; ut & in eo graviter errat, quòd (c. 18.) Stoicos reprehendit negantes aliquam Dei esse figuram.

Ad 4. Resp. posse Deum modò agere, modò non agere; modò hoc, modò illud sine sui mutatione, quia actio seu operatio Dei non est aliud quàm ejus voluntas; qua ab æterno voluit aliquid fieri, eo modo, loco, & tempore, illisque circumstantiis, quibus in tempore fiunt. Proinde in rebus quando fiunt mutatio accidit; Deus autem qui eas facit non novo consilio, neque nova actione, sed æterna voluntate, eaque per se ad operandum sufficiente, non mutatur. Quiddam aliquousque simile est in Sole, qui modò indurat, modò emollit; modò aurum, modò argentum producit in terra; modò serenat, modò nubes excitat; imò & hæc omnia facit eodem tempore; hoc tamen discrimine, quòd Sol agat naturali necessitate, Deus libera voluntate; ut ibi diversitas oriatur ex materia subjecta; hic autem ex sola voluntate divina.

Deus quomodo sit ex tempore Dominus hominis.

Ad Confirm. Resp. August. ibi non aliud docere, quàm Deum non esse Dominum hominis ab æterno, sed tantùm ex quo homo cœpit esse: non quia in Deo sit facta mutatio: sed quia Deus mutationem fecit, creando hominem qui priùs non erat. Deinde quamvis si relatio dominii intelligitur consequi actionem qua Deus actualiter creaturas gubernat; sic non sit ab æterno Dominus: si tamen intelligatur consequi ipsam potestatem gubernandi; sic competit ei ab æterno, ait B. Thom. q. 3. de Pot. art. 17. ad 21. Unde Aug. lib. 12. de Civ. cap. 15. etiam admittit, posse dici Deum semper fuisse Dominum. Confer q. 13. art. 7.

Ad alteram confirm. resp. Author in 1. dist. 8. q. 3. art. 1. ad 4. *In omnibus, in quibus differt operatio à substantia, oportet esse aliquem modum motus ex hoc, quòd exit de novo in operationem, quia acquiritur in ipso operatio, quæ prius non erat: in Deo autem operatio est sua substantia.*

Ob. Dices: Si actio Dei est sua substantia; sequitur, quòd sit æterna: quomodo ergo effectus non est æternus? Resp. Respondet Author q. 3. de Pot. artic. 17. ad 12. quia effectus sequitur ab actione secundùm conditionem formæ, quæ est actionis principium: conditio autem formæ, idest voluntatis Dei, quæ est principium omnium effectuum, est quòd ponat effectum quando vult; tunc ergo est effectus, quando Deus voluit ut esset. Unde patet, quòd Deus dicatur incipere agere, non ratione novæ actionis, sed ratione novi effectus qui sequitur secundùm dispositionem voluntatis divinæ. Patet etiam, cùm ejus actio sit æterna & non effectus, quòd non debeat dici fuisse causa in potentia, nisi potentia referatur ad effectum: qua consideratione non est absurdum dicere, quòd fuit causa potentia; juxta B. Thom. dicta q. de Pot. ad 26. Quibus conformiter loquens hujus p. q. 25. art. 1. ad 3. dicit, potentiam duo importare; unum esse principium actionis; alterum esse principium effectus. Quantum ad prius ratio potentiæ non invenitur in Deo respectu suæ actionis, quia actio Dei est sua essentia, quæ non habet principium: invenitur autem quantum ad posterius, quia divina essentia est principium effectus, qui fit in tempore.

Deus quomodo dicitur incipere agere.

Ad 5. Neg. Conf. quia hoc intelligitur de diversis Dei operibus erga diversos homines: nam erga bonos benignitatis & clementiæ, erga malos severitatis opera exercet, in se idem permanens & immutatus.

Ad 6. Resp. Neg. Conf. quia ut aliquid verè mutetur, oportet unum ex his duobus ei competere. Prius, vel quòd sit forma informans rem eam, quam ante non informabat, vel quòd ei adveniat aliquid per modum informationis, quod priùs illi non inerat, vel certè quòd ab eo tollatur id, quod priùs ipsi inerat. Posteriùs, quòd acquirat aliquid novum per suam potentiam passivam: atqui Deo per hoc quod fuit incarnatus, nihil istorum competit; ergo non potest dici esse mutatus. Prob. subs. In primis enim manifestum est, quòd Deus non sit factus forma informans, quia est natura integra & perfecta actusque purissimus. Sed nec ei quidquam accessit per modum informationis, neque aliquid fuit ab eo ablatum; verùm ipse naturam humanam terminavit, suamque personalitatem ei tribuit, immutabilis in se manens, mutationem verò faciens in materia naturam humanam acquirente, ut diximus 3. p. q. 1. art. 1. quæsito 2. ad 2. Quod ad posterius attinet, Deus per Incarnationem non acquisivit aliquid, quod nullo modo habebat antea: assumpsit enim humanitatem quam continebat priùs eminenter; per hoc verò quòd eam assumpsit in unitatem suppositi, non acquisivit illam per suam potentiam passivam, sed magis accepit per activam.

Deus in Incarnatione non est mutatus.

Ad Postremum Resp. inde non sequi, mutationem in Deo, sed in rebus: ipse enim una eademque notitia, quæ est sua essentia, cognoscit rem aliquam, quæ uno tempore est futura, alio tempore est præsens, & alio præterita. Imò & in eadem re cognoscit ab æterno rationem futuri, præsentis & præteriti absque variatione suæ notitiæ.

Pro resp. ad 1. dicendum est, Maj. ita esse veram: quidquid movet seipsum motu propriè dicto, prout motus dicitur actus existentis in potentia, est aliquo modo mutabile. Si autem intelligatur de motu impropriè seu metaphoricè accepto, secundùm quòd velle & intelligere motus quidam dicuntur; sic non est verum, quòd quidquid movet seipsum est aliquo modo mutabile. Deus verò non movet seipsum priori illo modo, sed tantùm posteriore, in quantum vult & intelligit.

In resp. ad 2. observa, sapientiam dici mobilem, imò mobiliorem omnibus mobilibus, non propriè, sed similitudinariè; quia omnibus adest, in omnibus operatur, omnia attingit, & quidem celeriùs, quàm quidlibet aliud possit adesse, vel attingere. Præterea sicut Sol dicitur pertingere radius luminis ejus usque ad terram, in quantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit; ita Dei sapientia dicitur esse mobilis, in quantum suam similitudinem citissimè diffundit à summis entibus usque ad infima.

Quæri hic potest: Utrùm immutabilitas sit attributum Dei positivum, an negativum. Resp. quòd formaliter sit negativum; importat enim negationem mutabilitatis: materialiter tamen dicit positivum, quia radix divinæ immutabilitatis est divina natura, in quantum est actus perfectissimus & simplicissimus.

A 2

Articulus II.

Utrùm esse immutabile sit Dei proprium.

PRo responsione sit

Conclusio I.

Esse immutabile est proprium Deum.

SOlus Deus est omninò immutabilis; omnis autem creatura est aliquo modo mutabilis. Ita B. Thom. hic in corp. conformiter sacris Litteris, quæ soli Deo tribuunt esse, nimirum necessariò, independenter, & immutabiliter Job 14. *Nonne tu qui solus es*. Et cap. 23. *Ipse enim solus est*. Unde 1. ad Tim. 6. scriptum est, quòd *solus habet immortalitatem, quia videlicet in seipso solus immutabilis est*, ait B. Gregor. lib. 12. Mor. c. 17. quæ est etiam interpretatio SS. Bernardi serm. 80. in Cant. & Augustini lib. 1. de Trinit. cap. 1. qui inter cætera dicit: *Vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura, quoniam solius est Creatoris*. Eamdem doctrinam sequentes conclusiones confirmabunt.

Conclusio II.

OMnes creaturæ sunt mutabiles per potentiam quæ est in altero, scilicet in Deo; quia ex libera Dei voluntate conservantur in esse: *Sicut enim ex voluntate Dei dependet, quod res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet, quod res in esse conservat*, ait hic S. Doctor: ac proinde *sicut in potentia Creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis: ita in potentia Creatoris est, postquam sunt in seipsis ut non sint*; adducitque authoritatem August. dicentis, quòd *si Deus suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur*; tandemque sub finem corp. ita concludit: *Universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundùm potentiam Creantis, in cujus potestate est esse & non esse earum*.

Conclusio III.

COrpora inferiora non solùm sunt mutabilia per potentiam, quæ est in Deo, sed etiam per potentiam passivam, quæ est in ipsis, & per agentia naturalia; idque partim secundùm esse ipsorum substantiale; partim secundùm esse accidentalem, quantùm ad ea scilicet accidentia, quæ non consequuntur principia essentialia subjecti: habent enim in seipsis principium corruptionis, scilicet materiam, quæ sine forma quam in præsenti habet potest esse, & alias formas successivè recipere: & sunt etiam aliæ causæ naturales, quæ possunt illa corpora tum alterare, tum destruere quemadmodum quotidiana experientia notum est.

Conclusio IV.

COrpora cœlestia non sunt naturaliter mutabilia secundùm esse substantiale, sed benè secundùm esse locale.

Prius prob. Quia materia cœlorum non patitur secum privationem formæ quam habet, propterea quòd illa forma perficiat totam potentialitatem materiæ ipsorum.

Posterius patet experientia, & ejus ratio est, quia corpora cœlestia compatiuntur secum privationem hujus aut illius loci, quamvis non secundùm se tota, saltem secundùm partes.

Conclusio V.

SUbstantiæ spirituales, cujusmodi sunt Angeli & animæ rationales, sunt immutabiles & invariabiles secundùm esse; mutabiles tamen sunt secundùm electionem & secundùm locum.

Ut Angeli sint mutabiles.

Prob. 1. Partim quia esse per se convenit formæ; ideòque est inseparabile ab ea; substantiæ autem spirituales sunt formæ; partim quia nullum est agens naturale, quod possit illas substantias interimere, aut aliter mutare secundùm esse. Hinc est, quòd dicantur & sint immortales, quia scilicet nec habent in se naturale principium corruptionis, nec ulla virtute agentium naturalium possunt dissolvi.

Prob. 2. Quia etsi Angeli beati (idem judicium est de animabus beatis) eam habeant immobilitatem electionis, quòd non possint eligere malum; hoc tamen non habent ex natura, sed ex gratia, cùm alioquin omnes omninò Angeli, omnesque animæ secundùm ea quæ ipsis naturalia sunt considératæ, habeant mutabilitatem electionis de bono in malum. Deinde omnibus Angelis potest nova cognitio advenire, eorum videlicet, quæ Deus secundùm suum beneplacitum potest eis revelare: possunt etiam ipsi de novo eligere; boni quidem bona; mali verò mala, quæ antea non elegerunt; ergo sunt mutabiles quantum ad cognitionem & electionem.

Prob. 3. Quia substantiarum incorporearum virtus est finita & limitata; ac per consequens ipsæ non sunt in omnibus locis; neque tamen etiam sunt uni loco sic affixæ, quin virtute sua possint nova loca attingere, quæ priùs non attingebant; ergo sunt mutabiles secundùm locum. Confer q. 8. art. 4.

Circa concl. 4. observandum est, non deesse etiam ex antiquis Patribus, qui tradant cœlos non esse natura sua incorruptibiles: atque adeò in fine Mundi dissolvendos. Sed B. Thom. sententia affirmantis cœlos ex natura sua esse incorruptibiles, & quamvis per Dei potentiam corrumpi possint, numquam tamen substantialiter esse corrumpendos; communiùs tenetur, habetque fundamentum non tantùm in Philosoph. Arist. sed etiam in Sacr. Litteris SS. Patribus. Ac in primis, quòd cœli numquam sint totaliter interituri; apertissimè significat illud Psal. 148. ubi de Angelis, de Sole, Luna, & Stellis, deque cœlis ipsis dicitur: *Statuit ea in æternum, & in sæculum sæculi: præceptum posuit & non præteribit*. De quibus etiam tamquam principalibus partibus Universi verum est illud Eccles. 3. *Didici, quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverent in æternum*. — Cœli sunt incorruptibiles.

Quòd præterea non sint secundùm substantiam naturaliter mutabiles; suadet tum illud Job 37. *Cœli solidissimi quasi ære fusi sunt*; tum istud cap. 38. ubi Dominus ait: *Numquid conjungere valebis micantes stellas Pleiadas aut gyrum Arcturi poteris dissipare?* quasi diceret, neque tu illas stellas colligasti, neque hoc alterum astrum poteris dissolvere; tum quod nullum assignetur agens naturale, quòd eos secundùm substantiam mutare possit: unde nec probari potest, quòd per tot millia annorum quibus durant, ab aliquo naturali agente fuerint sic mutati.

Accedit quòd longè verius sit, cœlos numquam substantialiter esse interituros; quemadmodum prolixè docet Epiphanius hær. 64. *Non placet (ait) ut illud dicatur, quòd omnia funditus pereant, & terra, & aer, & cœlum non futura sint*. Et postea: *At si non pereunt universa; dixerint adversarii, quo modo igitur Dominus cœlum ac terram peritura esse dixit?* &c. *Quandoquidem hic mos est Scripturis, (respondebimus) ut hanc Mundi transmutationem in meliorem ac magis gloriosam restitutionem interitum ac perditionem dicat; tamquam videlicet prior figura pereat per universorum ad illustriorem statum mutationem. Nam nulla contrarietas aut absurditas est in divinis Scripturis. Præterit enim figura Mundi hujus, & non Mundus, dictum est* 1. Cor. 7. *Sic sanè morem habent Scripturæ, ut perditionem vocent mutationem in meliorem aut pulchriorem prioris formæ*. Ita Epiphanius. Cui conformiter scribens Hieronymus in cap. 51. Isa. disertis verbis ait: *perditionem cœlorum, non interitum sonare, sed mutationem in melius*; ac post multa sic concludit: *Ex quo perspicuum est, cœlum & terram non perire, & in nihilum redigi, sed in melius commutari*. Et in c. 3. Abacuc. *Cùm in consummatione Mundi omnis creatura fuerit liberata; liberabitur & Sol & Luna, & in suo stabunt ordine*. Similiter August. lib. 20. de Civ. cap. 14. *Peracto judicio, tum esse desinet hoc cœlum & hæc terra, quoniam incipiet esse cœlum novum,*

Cœli numquam consumpentur.

Fol 147. edit. Paris. ann. 1564 In editione verò ann. 1622. Num. 31. 32.

vum, & terra nova. Mutatione namque rerum, non omnimodò interitu transibit hic Mundus; Unde & Apostolus ait: Præterit enim figura hujus Mundi, volo vos sine sollicitudine esse; figura ergo præterit non natura. Quibus similia repetit ejusd. lib. cap. 24. eique consentaneè loquitur Greg. lib. 17. Mor. c. 5. de cœlo & terra dicens: *Utraque hæc per eam quam nunc habent imaginem transeunt, sed tamen per essentiam sine fine subsistunt. Hinc namque per Paulum dicitur: Præterit enim figura hujus Mundi.* Et Oecumenius in 2. Petri cap. 3. *Non penitus ad corruptionem tendet Mundus, sed ad renovationem.*

Addi possunt & hæ rationes. 1. Sol & Luna futura dicuntur lucidiora post diem Judicii. Is. 30. supponitur ergo, quòd sint tunc duratura: idem verò judicium est de reliquis cœlis. 2. Hujus Mundi machina, & præsertim cœlum, expectat innovationem tamquam sui perfectionem, ad Rom. 8. si autem cœli non essent permansuri secundùm suam substantiam; non esset eorum perfectio quòd innovarentur: ergo manebunt iidem secundùm substantiam. Conferantur quæ diximus ad Suppl. 3. p. q. 74. art. 4. & 5.

Defenditur S. Thom. Ex toto præsentis art. decursu facilè intelligi potest, B. Thomæ doctrinam immeritò fuisse olim traductam, quasi docere voluerit, aliquas creaturas esse omninò necessarias, ita ut simpliciter & absolutè non possint non esse. Cùm enim hic apertissimè doceat, omnem creaturam sive corporalem sive spiritualem esse mutabilem per potentiam, quæ est in Deo, ita ut postquam sunt creatæ, in potentia Creatoris sit ut non sint, sive ut esse desinant; manifestum est, quòd non voluerit asserere alicujus creaturæ necessitatem omnimodam, hoc est ita absolutam ut ea nullo modo possit non esse. Unde sicut hoc art. ita etiam q. seq. art. 3. affirmat, quòd *solus Deus est omninò immutabilis*, idemque variis in locis repetit. Et 2. cont. Gent. cap. 30. unde temerarii reprehensores occasionem sumpserunt, evidentissimè significat, nullam esse creaturam, quæ non possit desinere esse; ex quo consequens est, eam non ita esse necessariam, ut non possit non esse. Verba ejus sunt: *Creatori inest potentia, ut eis* (rebus creatis) *det esse, vel eis desinat esse influere.* Unde cap. 55. dicens, substantias intellectuales esse incorruptibiles, *quia non est aliqua potentia ad non esse earum*; addit: *nisi in primo agente, secundùm quod potest non influere eis esse. Sed ex hac potentia*, inquit, *nihil potest dici corruptibile*; (eo scilicet modo, quo communiter loquimur, distinguentes aliquas res corruptibiles ab incorruptibilibus) *tum quia res dicuntur necessariæ & contingentes secundùm potentiam quæ est in eis, non secundùm potentiam Dei; tum etiam quia Deus, qui est institutor naturæ; non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum: ostensum est autem, quòd proprium naturis intellectualibus est, quod sint perpetuæ; unde hoc eis à Deo non subtrahetur.*

Unde dicantur aliquæ creaturæ esse corruptibiles. Similiter loquitur hac 1. p. q. 50. artic. 5. ad 3. dicens: *Non dici aliquid esse corruptibile per hoc, quòd Deus possit illud in non esse redigere: sed per hoc, quod in seipso habeat aliquod principium corruptionis, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ.*

Quando igitur dicit, esse quædam in rebus creatis, quæ simpliciter & absolutè necesse est esse; non intendit significare, illa sic esse necessaria simpliciter, ut vel per seipsa necessitatem habeant, vel non possint desinere esse, si Deo ita placeret: sed ita loquitur; partim quia nullum in eis invenitur principium corruptionis; partim quia non est ulla in rebus creatis natura vel potentia, quæ possit ea corrumpere, ut proinde dicantur incorruptibiles per naturam, quia talis sunt naturæ, ut per nullum agens naturale possint corrumpi. Vide Bonaventuram in 1. dist. 8. art. 2. q. 1.

His objici posset act. 11. Conc. 6. Gen. sed de illa dicetur q. 50. art. 5.

QUÆSTIO X.

De Dei æternitate.

ARTICULUS I.

Quid sit æternitas.

NOn est in Manuscriptis Codicibus alius quàm iste *Quid sit æternitas* hujus articuli titulus; tametsi in impressis communiter inveniatur alius, ex ipso articuli principio desumptus. Unde sicut & ex aliis locis facilè est intelligere, quòd sicut articulorum conclusiones non sunt verba B. Thomæ; ita nec tituli ipsis articulis præfixi sint ejus verba, nisi quatenus initio cujusque quæstionis ab eo sunt expressi.

Argumentum in oppositum deest in omnibus, quæ videre licuit exemplaribus, quod verisimiliter est ejusmodi: Sed contra est authoritas Boetii.

Responsio ad art. eaque communiter recepta est, quòd *Æternitas sit interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio.* Ita habet Boetius lib. 5. de Consol. Philos. prosa 6. *qui utitur nomine possessionis*, ait Author Comm. in istum lib. Boetii (qui communiter putatur esse B. Thomas Aquinas, eique ascribitur in editionibus Numburgens. an. 1459. Venet. an. 1497. Parisiens. an. 1511.) *ad designandam immutabilitatem & indeficientiam æternitatis, quia ipsa firmiter possidetur & quietè habetur.* Quibus conformiter hic in resp. ad 6. ita scribit: *illud quod possidetur; firmiter & quietè habetur: ad designandum ergo immutabilitatem & indeficientiam æternitatis usus est nomine possessionis.* Definitio æternitatis.

Addidit *vitæ*, quia æternitas nullius alterius esse potest præterquam viventis, & quidem perfectissimi, de quo dici possit, quòd ipse est vita. Per vitam verò (actualem nimirum & substantialem) rectè intelligitur existentia, modò intelligatur ea quæ est perfectissima. Nam vita Dei est ipsa ejus existentia: æternitas autem est existentiæ illius permanentia, seu existentia divina permanens ac perseverans.

Dicit *interminabilis* hoc est *principio & fine carens, ita ut terminus ad utrumque referatur*, hoc est tam ad principium quàm ad finem; ad differentiam illius vitæ, quæ habet terminum à parte ante & à parte post, sicut vita hominis; vel à parte ante tantùm, sicut vita Angeli: quemadmodum loquitur Comment. supra nom. ad lib. Boetii. Et observa, Quid significet interminabilis. istud *interminabilis* non solùm significare esse actualiter sine termino, seu actu carere principio, & fine, sed absolutè esse sine termino, sive actu, sive potentia: ita ut quamvis fingeremus Angelos fuisse ab æterno creatos, nec ullum suæ durationis terminum actualiter habere, carereque sicut fine ita principio: ne sic quidem essent vitæ interminabilis, quia potuissent habere suæ durationis initium: Deus enim liberè eos creasset, ita ut potuisset ipsos non creare ab æterno, sed in tempore. Et præterea quodlibet momento possent juxta Dei beneplacitum desinere esse, atque ita habere finem suæ durationis.

Dicitur *tota simul*, ad ostendendum quòd æternitas caret omni successione: & per hoc ab æternitate excluditur tempus, & quæ tempore mensurantur, imò & quæ mensurantur ævo, ut vita Angelorum, & esse corporum cœlestium. Quamvis enim esse Angeli secundùm substantiam sit totum simul: non tamen secundùm operationem; cùm habeat intellectiones, volitiones, aliasque operationes successivas. Cœli quoque licèt non mutentur secundùm esse substantiale, mutantur tamen secundùm locum. Æternum verò nullam omninò subit mutationem, neque substantialem, neque accidentariam, neque secundùm intellectum aut voluntatem, neque secundùm locum, vel secundùm quemcumque modum.

Denique additur *perfecta*, ad designandum quod æternitas non est duratio imperfecta, sicut nunc temporis sunt momenta, quæ etsi habeant totum suum esse simul, & careant partibus; tamen habent illud esse valdè imperfectum, quia raptim sine mora evanescit.

Sensus

Senſus igitur definitionis Boetii eſt, quòd æternitas eſt perfecta & incommutabilis duratio rei viventis, ſeu vitæ & exiſtentiæ, nullum habens nec habere potens terminum, ſed carens tam principio, quàm fine, & carens etiam omni ſucceſſione. Iſtam definitionem indicaverunt SS. Patres.

Dionyſius libro de Div. Nom. cap. 10. his verbis: *Proprietas æternitatis eſt antiquum eſſe ac immutabile, & ſtatum rerum totum metiri. Tempus autem appellant illud, quod in ortu interitu atque in mutatione verſatur, & alias aliter ſe habet.*

Athanaſ. lib. 9. ad Theoph. *Convertibile omne conditum, quia initium habet, & fine non caret: inconvertibile & incommutabile omne quod æternum eſt, nec initium nec finem habere confiteris?* Cui reſpondet hæreticus interlocutor, *utique ſic aio, quia ſic habet.*

Æternum debet eſſe immutabile.

Auguſt. q. 19. inter 83. *Quod incommutabile eſt, æternum eſt; ſemper enim ejuſdem modi eſt. Quod autem commutabile eſt, tempori obnoxium eſt: non enim ſemper ejuſdem modi eſt, & ideò æternum non rectè dicitur.* Et paucis interjectis: *Etſi ſemper aliquid vivat; tamen ſi mutabilitatem patiatur, non propriè æternum appellatur, quia non ſemper ejuſdem modi eſt, quamvis immortale, quia ſemper vivit, rectè dici poſſit.* Et iterùm: *Æternum cùm propriè dicitur, neque quidquam præteritum quaſi tranſierit, neque quidquam futurum, quaſi nondum ſit, ſed quidquid eſt tantummodò eſt.* Idem lib. de vera Relig. c. 49. *Mentis,* inquit, *aſpectu omnem immutabilitatem ab æternitate ſejungo, & in ipſa æternitate nulla ſpatia temporis cerno: quia ſpatia temporis præteritis & futuris rerum motibus conſtant. Nihil autem præterit in æterno, & nihil futurum eſt, quia & quod præterit eſſe deſinit, & quod futurum eſt nondum eſſe cœpit. Æternitas autem tantummodò eſt, nec fuit, quaſi iam non ſit, nec erit quaſi adhuc non ſit.* Et in Pſalm. 101. conc. 2. *Æternitas ipſa Dei ſubſtantia eſt, quæ nihil habet mutabile. Ibi nihil eſt præteritum, quaſi jam non ſit: nihil eſt futurum, quaſi nondum ſit. Sed non eſt ibi niſi eſt, non eſt ibi fuit & erit, quia & quod fuit jam non eſt, & quod erit nondum eſt; ſed quidquid ibi eſt non niſi eſt.*

Ricardus Victor. lib. 2. de Trin. cap. 9. *Quod increatum eſt, non ſolum initio caret, verùm etiam ſine fine & omni mutabilitate manet: carere autem initio & fine & omni mutabilitate dat æternum eſſe.*

Gregorius Magnus lib. 16. Mor. cap. 21. *Quoties in æternitate iſta (* longa ſpatia temporis præteriti & futuri*) cogitamus: æternitate necdum cognovimus. Ibi quippe eſt, quod nec initio incipitur, nec fine terminatur, ubi neque expectatur quod veniet, neque percurrit quod debeat recordari, ſed eſt unum, quod ſemper eſſe eſt.* Et poſtea: *Æternitas ſemper eſſe habet, in qua nulla pars ſuæ longitudinis præterit, ut pars alia ſuccedat, ſed totum ſimul eſſe eſt.*

Beda in cap. 23. Job *in æternitate nec tempora, nec dies, qui in temporibus ſunt, inveniuntur; ubi unus æternus eſt dies.*

Anſelmus in Monol. cap. 24. *Videtur,* ait, *æternitas eſſe interminabilis vita ſimul perfectè tota exiſtens.*

Ratio æternitatis eſt immutabilitas.

Cùm his omnibus ſi conferantur ea, quæ B. Th. de æternitate ſcribit; haud difficulter intelligetur, quòd tum ex ipſius mente, tum ex communi SS. Patrum ſenſu æternitatis ratio petenda ſit ex incommutabilitate: *Sicut ratio temporis conſiſtit in ſucceſſione & apprehenſione prioris & poſterioris in motu, cujus una pars præteriit, & alia futura eſt: ſic ratio æternitatis per oppoſitum conſiſtit in apprehenſione uniformitatis illius, quod omninò eſt extra motum, comprehendens ſimul præteritum & futurum tamquam præſens,* ait Author Comm. ſup. cit. ad lib. 5. Boetii. Quibus conforme eſt quod hoc art. 1. legimus: *Sicut ratio temporis conſiſtit in numeratione prioris & poſterioris in motu; ita in apprehenſione uniformitatis ejus quod eſt omninò extra motum, conſiſtit ratio æternitatis:* quodque art. 2. & 3. ſcribitur: *Æternitas immutabilitatem conſequitur.* Et quod artic. 5. *Eſſe quod menſurat æternitas, nec eſt mutabile, nec mutabilitati adjunctum.* Quæ res nec Philoſophum latuit: nam lib. 1. de cœlo, tex. 100. loquens de iis, quæ putabat æterna: *Quapropter,* inquit, *neque quæ illic ſunt nata ſunt in loco eſſe, neque tempus ipſa facit ſeneſcere, neque ulla tranſmutatio ullius eorum eſt, quæ ſuper extima diſpoſita ſunt latione: ſed inalterabilia & impaſſibilia optimam habentia vitam & per ſe ſufficientiſſimam perſeverant toto ævo.*

Confirm. Si æternitas poſſet habere cauſam non haberet aliam præter immutabilitatem; ergo ratio æternitatis rectè petitur ab omnimoda immutabilitate. Deinde. De ratione æternitatis eſt permanentia ſeu perſeverantia in eſſe: at iſta permanentia neceſſariò præſupponit immutabilitatem; nam ſi res, quæ dicitur æterna mutaretur, non permaneret omninò eadem, neque perſeveraret in eodem modo eſſendi, in quo priùs erat.

Porrò cùm dicitur, *ratio æternitatis conſiſtere in apprehenſione uniformitatis &c.* non eſt ſenſus, quòd æternitas ſit apprehenſio, ſed quòd hinc cognoſcatur ratio æternitatis, cùm apprehenditur uniformitas.

Diſtinguere autem ſolent duplicem uniformitatem; unam rei, alteram durationis. Uniformitatem rei vocant quando quidpiam non habet multiplicitatem, ſive quando non habet varia ex quibus componatur, ſed eſt ſimplex. Uniformitas durationis eſt, quando duratio & res quatenus durat non habet prius & poſterius. Unde uniformitas rei ſequitur ſimplicitatem, opponitur enim compoſitioni: uniformitas autem durationis ſequitur immutabilitatem, & opponitur ſucceſſioni & variationi. Quando B. Thomas dicit, æternitatem conſiſtere in apprehenſione uniformitatis; non intelligit prædictam uniformitatem rei, quamvis eam benè præſupponat: ſed uniformitatem durationis, ut proinde æternitas non ſit uniformitas ipſius Dei quatenus ipſe eſt ſimplex ſeu ex nullis compoſitus, ſed eſt uniformitas durationis Dei, ac etiam ipſius Dei quatenus durat, ſemper ſe habens uniformiter, ſeu eodem modo; ac per conſequens non recipiens prius aut poſterius.

In reſp. ad 1. concedit, negationem non eſſe de ratione eorum, quæ ſunt indefectibilia: addit verò, quòd nihilominùs æternitas rectè definitur per negationem, quia intellectus noſter cùm primò cognoſcat compoſita; non poteſt in cognitionem ſimplicium venire, niſi per negationem compoſitionis: atque ita cùm æternitas ſit quid ſimpliciſſimum; non poteſt à nobis cognoſci, niſi definiatur per terminum negativum *interminabilis.*

Pro reſp. ad 2. obſerva, quòd etiamſi duratio magis reſpiciat eſſe quàm vitam; rectè tamen æternitas quæ eſt duratio definitur per vitam potiùs quàm per eſſe; partim quia quod verè eſt æternum, non eſt qualecunque ens, ſed eſt ens vivens; partim quia vivere ſe extendit ad operationem: duratio autem importat quamdam operationis protenſionem.

In reſp. ad 4. adverte, æternitatem aliquando ſignificari nominibus importantibus ſucceſſionem: ut cùm dicuntur dies æternitatis; vel tempora æterna, non propriè tamen, ſed ſecundùm ſimilitudinem: ſicut Deus cùm ſit ſimpliciſſimus, vocatur nominibus rerum corporalium.

Articulus II.

Deus eſt æternus.

ART. 2. probat id quod Fidei eſt, Deum eſſe æternum: quia æternitas ſequitur immutabilitatem; ac proinde id quod eſt omni modo immutabile, eſt æternum: Deus autem eſt omni modo immutabilis, ut quæſt. 9. dictum fuit. Huc faciunt Scripturæ Pſal. 9. *Dominus in æternum permanet.* Pſalm. 89. *A ſæculo & uſque in ſæculum tu es Deus.* Pſal. 101. *Tu idem ipſe es & anni tui non deficient.* Deut. 32. *Vivo ego in æternum.* Eccl. 18. *Qui vivit in æternum, creavit omnia ſimul,* id eſt pariter. Baruch. 4. *Exacerbaſtis eum qui fecit vos, Deum æternum.* Dan. 13. *Deus æterne &c.* & 2. Machab. 1. *Deus omnium Creator &c. ſolus præſtans, ſolus juſtus, & omnipotens, & æternus.* Ad Rom. 16. *Secundùm præceptum æterni Dei.* Quibus conſonat Eccleſia in Symbolo Athan. *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus:*

ctus: Et Innocentius 3. cum Concil. Lateranen. cap. *Firmiter*, de Summ. Trin. *Firmiter credimus & ſimpliciter confitemur, quòd unus ſolus eſt verus Deus, æternus, immenſus &c.* Idemque eſt omnium Patrum conſenſus.

Æternitas eſt Dei attributum.

Sed hic duo veniunt obſervanda. Unum quòd æternitas conveniat Deo (ut impropriè loquar) independenter ab anima, ac per conſequens ante omnem mentis operationem: eſt enim attributum abſolutum & eſſentiale, quòd verè ac propriè Deo convenit, ſicut convenit ei bonitas, ſapientia, omnipotentia, & alia hujuſmodi. Alterum, quòd Deus non ſolùm eſt æternus, ſed eſt etiam ſua æternitas; quemadmodum hic loquitur B. Thomas & ante ipſum Auguſt. lib. 5. de Trin. cap. 11. Gregor. lib. 16. Mor. cap. 21. Anſelmus in Monol. cap. 24.

Deus eſt ſua æternitas.

Confirm. 1. Eſſe Dei eſt ejus æternitas: Deus autem eſt ſuum eſſe, quemadmodum q. 3. artic. 3. fuit oſtenſum; ergo Deus eſt ſua æternitas. Maj. probari poteſt ex Aug. conc. 2. in Pſal. 101. dicente, quòd *Æternitas ipſa Dei ſubſtantia eſt, quæ nihil habet mutabile*. Confirmatur ſecundò. Æternitas Dei eſt ipſa Dei duratio: duratio autem Dei non aliud eſt, quàm Dei exiſtentia durans ſeu perſeverans, cùm ergo Deus ſit ſuum eſſe, eſt etiam ſua æternitas.

Quid duratio interna.

Ad quorum intelligentiam ſupponendum eſt, durationem eſſe duplicem: unam internam, alteram externam. Interna eſt, per quam unaquæque res exiſtit & perſeverat exiſtere, ſive eſt ipſamet rei exiſtentia ut durans ac perſeverans: duratio enim interna non eſt quidpiam realiter diſtinctum ab exiſtentia ejus rei cujus eſt duratio, ſed formaliter ſolùm ab ea diſtinguitur, quatenus præter exiſtentia connotat ipſius exiſtentiæ conſervationem & permanentiam; propter quod poteſt dari exiſtentia ſine duratione propriè dicta; ut ſi res quæpiam ſtatim ut cœperit eſſe deſinat non poteſt tamen dari duratio ſine exiſtentia,

Quid externa.

quia nihil durat niſi exiſtat. Duratio externa eſt menſura exiſtentiæ rerum, non in ipſis exiſtens, ſed in aliquo alio: quomodo tempus univerſale, ſeu menſura motus primi mobilis eſt duratio ac menſura cæterorum motuum ac rerum corruptibilium. De priore duratione loquitur B. Thomas quando ſcribit, Deum eſſe ſuam æternitatem, quia eſt ſuum eſſe: nullam autem creaturam eſſe ſuam durationem, quia nulla creatura eſt ſuum eſſe. Quamquam & de poſteriore multò magis verum eſt, quòd nulla creatura ſit ſua duratio: ſi enim non eſt ſua ipſius duratio interna, multò minùs poteſt eſſe illa ſui ipſius duratio, quæ non eſt in ipſa, ſed tantùm externè illam menſurat.

Quæri hic poſſet: Utrùm ſint tres æternitates ſicut ſunt tres Perſonæ æternæ. Sed Reſponſio negativa poteſt ex ſupradictis colligi. Diximus enim, æternitatem eſſe attributum abſolutum & eſſentiale: quod autem in divinis eſt abſolutum & eſſentiale, non multiplicatur; non enim ſunt in Deo plures bonitates, plures ſapientiæ &c. Quamvis ergo unaquæque Perſona divina ſit æterna, ſicut & quodlibet attributum divinum eſt æternum: una nihilominùs ſolùm eſt æternitas, ſicut ſolùm eſt unum eſſe divinum.

Quod in Arg. 1. citatur ex Auguſt. ſumpſiſſe videtur Auguſt. ex Dionyſ. lib. de Div. Nom. cap. 10. utrumque verò, cùm dixit, quòd *Deus ſit æternitatis Author*, eſſe locutum de æternitate participata, quemadmodum B. Thomas hîc, & in 1. diſt. 19. q. 2. ar. 1. ad 1. interpretatur; manifeſtum eſt ex contextu. Dionyſ. enim paulò ante dicit, ea quæ æterna dicuntur, non eſſe ejuſdem æternitatis cujus eſt Deus: Aug. verò, *Anima*, inquit, *Æternitatem vel intelligitur, vel creditur conſequi, ſed æterna æternitatis participatione ſit. Non autem ita æternus Deus, ſed quod ipſius æternitatis eſt Author*: illius omnium æternitatis, qua quædam dicuntur æterna; ſicut eſt cauſa ejus bonitatis, qua creaturæ dicuntur bonæ. Deus ergo eſt Author æternitatis participatæ, quatenus facit ut aliquæ res æternitatem participent. Quibuſdam enim rebus ſpecialem tribuit immutabilitatem; ac per conſequens durationem peculiariter fixam & ſtabilem; talis autem duratio eſt æternitatis quædam participatio ſeu æternitas participata. Et quia Deus eſt ante quamlibet ſimilem æternitatis participationem; ideò dicitur eſſe ante æternitatem, ſcilicet participatam, ut videre eſt in reſp. ad 2.

Quomodo Deus ſit ante æternitas.

Circa quam reſp. ad 2. adverte, hæc verba *Dominus regnabit in æternum & ultra* rectè ſic intelligi, ut æternum non accipiatur pro eo, quod ſimpliciter eſt æternum, ſed pro ſæculo, vel pro longiſſimo ſpatio, cujus finis etſi ſit aliquis, non tamen prævidetur cujuſmodi ſpatium eſt tempus durationis Mundi; & idcircò ad ſignificandam veram æternitatem, additur *& ultra*: quaſi diceretur, Dominus regnabit toto hoc ſæculo & ultra, ſcilicet etiam per totum ſæculum, quod futurum eſt poſt diem Judicii. Huic explicationi conſentit, quod Pagninus & alii ex Hebræo vertunt, *Dominus regnabit in ſæculum & in perpetuum*: eique lectioni ſuffragantur Biblia 70. Romæ impreſſa. Si quis tamen æternum putet accipiendum pro duratione perpetua; ſenſum hunc dare poterit, ut Deus dicatur regnaturus ultra durationem perpetuam: non quia poſſit eſſe aliquid ultra eam quantum ad extenſionem durationis; ſed quia etiamſi foret aliquid perpetuò durans diverſum à Deo, Deus regnaret ultra, quatenus habet totum ſuum regnum ſimul, quo modo ſuam durationem non haberet totam ſimul illud aliud, quod poneretur durare perpetuò. Has duas explicationes attulit B. Thom. hîc & q. 3. de Pot. artic. 17. ad 23. Poſſet etiam eſſe ſenſus ex maximo animi deſiderio optantis ut Deus regnet in æternum; & ſi dari aut fingi poſſet ulterior duratio, etiam ulterius ſine fine regnet. Videri poſſunt Abulenſis & Pererius.

Pro reſp. ad 3. Neg. eſt Maj. Nam æternitas propriè non eſt menſura. Quod probatur 1. Quia menſura propriè dicta debet à parte rei diſtingui à menſurato: æternitas autem non diſtinguitur à parte rei à Deo vel à Dei exiſtentia; ergo æternitas non eſt propriè dicta menſura Dei. 2. *Divina magnitudo nullo modo eſt menſurabilis vel menſurata, nec ab alio nec à ſe*, ait B. Thom. in 1. diſt. 39. art. 1. ad 4. ergo æternitas non poteſt eſſe propriè dicta menſura divini eſſe ſeu divinæ magnitudinis: ſic enim divinum eſſe ſeu divina magnitudo eſſet menſurata vel menſurabilis. Tertiò. Deus verè eſt infinitus nullum habens finem vel terminum; ergo nulla poteſt eſſe propriè dicta menſura ipſius. Nam menſura eſt rei habentis aliquem terminum, cùm menſurari ſit menſura, ac per conſequens aliquo termino definiri. Unde B. Thom. d. art. 1. ait, quòd *menſuratio ponit terminationem*. His conforme eſt, quod præſenti art. docet, quòd quando dicitur Deus æternus; hoc non dicatur, *quaſi Deus ſit aliquo modo menſuratus, ſed quia accipitur ratio menſuræ ſecundùm apprehenſionem noſtram tantùm*. Inde enim conſequens eſt, quòd non velit æternitatem propriè; & ſecundùm ſe eſſe menſuram divini eſſe ſeu divinæ exiſtentiæ, quamvis impropriè, & ſecundùm noſtram apprehenſionem poſſit dici eſſe illius menſura, quatenus eam apprehendimus per modum menſuræ. Cùm enim illam concipimus ut menſuram, eamque applicamus exiſtentiæ divinæ; aliquo modo cognoſcimus quantum duret divinum eſſe, nimirum ſine principio & ſine fine. Tunc autem concipimus æternitatem ut menſuram, quando illam apprehendimus ut aliquid diſtinctum à Deo, & ut rationem cognoſcendi quantum Deus duret. Quomodo his non obſtent quæ B. Th. habet art. 4. & 5. ibi videbitur.

Deus non propriè eſt menſura.

Si quæras: Utrùm æternitas non ſit menſura motus & durationis rerum creatarum. Reſp. quòd non propriè; partim quia eſt indiviſibilis & ſine omni termino; partim quia eſt longè ignotior quàm rerum creatarum motus & durationes. Menſura autem propriè dicta, cùm ſit regula per quam veniri poſſit in cognitionem quantitatis menſuratæ; nec debet eſſe omninò indiviſibilis, nec ignotior rebus menſuratis. Huc pertinet quòd art. 4. ad 3. dicitur: *Eſſe rerum corruptibilium, quia eſt transmutabile, non menſuratur æternitate, ſed tempore.*

Æternitas qualiter dici poſſit menſura aliarum durationum.

Cæterùm quia æternitas eſt duratio ſimplex & uniformis, omniumque durationum prima; poteſt quadam

dam ratione dici mensura aliarum durationum, quæ in tantum sunt perfectiores, in quantum sunt æternitati conformiores, & in tantum imperfectiores, in quantum ab æternitate recedunt. Et secundùm hæc intelligendum est quod B. Dion. cap. 10. de Div. Nom. dicit, æternitatem statum rerum totum metiri; quodque B. Thom. lib. 1. Sent. dicta resp. ad 4. ait: *Omnis mensuratio reducitur ad unum primum, quod nullo modo est mensuratum, sed est omnium mensura, & hoc Deus est.*

In resp. ad 4. dicitur, quòd verba præsentis, præteriti, & futuri temporis Deo attribuantur, *in quantum ejus æternitas omnia tempora includit*: non quòd ipse per illas temporis differentias varietur. Quia verò quædam sunt Patrum sententiæ, in quibus ejusmodi verba de Deo negantur, ut Isidori lib. 7. Orig. cap. 1. *Deus tantum esse novit; fuisse & futurum non novit. Quod enim fuit non est: quod erit nondum est.* Quibus similia habet August. tract. 99. in Jo. ad illud cap. 16. *Quæcumque audiet, loquetur:* & lib. de Fide & Symb. cap. 4.

Quo modo negari vel tribui possint Deo differentiæ temporum.

Pro conciliatione addendum est, verba temporis præteriti, & futuri bifariam posse Deo attribui. Uno modo cum emphasi, seu cum exclusione præsentis temporis; quomodo dixit Poeta, *Fuit Ilium*; quomodo & dicit Apostolus ad Ephes. 5. *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*. Et 1. ad Corin. 6. *Et hæc quidem fuistis, &c.* Alio modo tribuuntur ista verba Deo sic, ut intelligantur sine exclusione præsentis temporis; quomodo Joan. 1. scribitur: *In principio erat Verbum*. Et Apocal. 1. *Qui est, qui erat, & qui venturus est*. Prior modus importat variationem & successionem in eo, qui dicitur fuisse aut esse futurus: posterior hoc non de necessitate importat.

Patres ergo, qui nolunt Deo tribuere verba temporis præteriti vel futuri; juxta priorem modum sunt intelligendi. Qui autem attribuunt; intelligi debent juxta posteriorem. Unde August. tract. 99. in Joan. *Propter mutabilitatem temporum, in quibus versatur nostra mortalitas & nostra mutabilitas, non mendaciter dicimus, quod natura illa immutabilis & fuit, & erit, & est. Fuit in præteritis sæculis, est in præsentibus, erit in futuris. Fuit, quia numquam defuit; erit, quia numquam deerit: est, quia semper est.*

Cæterùm, quòd minùs propriè de illo dicatur *fuit aut erit*; ex superiùs dictis potest intelligi, quia verba illa sunt inventa ad significandas rerum mutationes, quæ & tempore mensurantur, & cum tempore transeunt: Deus autem tales mutationes non potest subire. Hinc idem August. conc. 2. in Psal. 101. loquens de æternitate quæ est Dei substantia, dicit: *Ibi nihil est præteritum, quasi jam non sit: nihil est futurum, quasi nondum sit. Sed non est ibi nisi est: non est ibi fuit & erit; quia & quod fuit, jam non est; & quod erit, nondum est: sed quidquid ibi est, non nisi est.* Et paulò post, verba illa ad Moysen Exodi 3. dicta exaggerat: *Qui est, misit me ad vos.*

Verbum Est Deo & æternitati, aptissimè convenit.

Ex his sequitur, quòd solùm verbum præsentis temporis aptissimè & propriissimè Deo conveniat, in quo nihil est vel mutationi obnoxium vel tempori subjectum; quia illud verbum æternitati significandæ est maximè idoneum, cùm nec mutationem significet, nec temporis successionem, sed magis aliquam cum æternitate congruentiam. Præsens enim aliquid dicitur ratione præsentis momenti, quod vocatur instans: quod quidem cùm sit unicum & indivisibile; totum simul existit. Similiter æternitas unica cùm sit & indivisibilis, tota simul existit: hoc tamen discrimine, quòd instans imperfectum sit & transeat; æternitas verò permaneat & perfecta sit. Vide resp. ad 5. art. sup. Unde magis propriè verbum *est* æternitati significandæ congruit quàm tempori præsenti, eò quòd illa semper sit; hoc autem non semper.

Æternitas non admittit successionem.

Ex his porrò ulterius sequitur, æternitatem non esse durationem successivam, neque in æternitate esse ullam successionem. 1. Quia id clarè significant SS. Patres, istis duobus art. cit.

2. Quia æternitas est tota simul; ea verò in quibus invenitur successio, non sunt tota simul.

3. Quia in successivis est prius & posterius: in æternitate verò neque est prius, neque posterius.

4. Successio importat mutabilitatem: sed æternitas omnem mutabilitatem excludit ab eo, quod propriè est æternum; ergo æternitas neque est successiva duratio, neque in se recipit ullam successionem. Accedit, quòd æternitas est ipse Deus: in Deo autem sicut nulla omninò potest esse mutatio, ita nec ulla successio; ergo etiam in æternitate nulla potest esse successio. Unde B. Thom. art. sup. in fin. cap. *Æternitas successione caret tota simul existens.* Et art. 5. *Æternitas non habet prius & posterius, nec ea compatitur.*

Object.

Contra hanc doctrinam objicitur. 1. In æternitate invenitur aliquid præteritum, quod non ampliùs est præsens; ergo invenitur successio. Ant. prob. quia generatio Verbi divini ab æterno præteriit, neque modò est, cùm Filius Dei non jam generetur à Patre, sed ab æterno sit genitus.

2. Æternitas recipit magis & minus; ergo habet successionem. Prob. Ant. quia æternitas nunc diutiùs duravit, quàm ante mille annos.

3. Res omnes sunt in æternitate: inter eas autem aliquæ sunt successivæ, imò & ipsamet successio; ergo in æternitate est successio.

Resp. ad 1. ob.

Ad 1. Arg. Resp. Neg. Ant. Ut enim q. 42. art. 2. videbitur, generatio Filii Dei nec habet nec umquam est habitura finem; idcòque non præteriit, sed semper est præsens. Similiterque Filius semper gignitur, & semper est genitus: modò tamen illud *semper* non tempus, sed æternitatem designet. Unde Psalm. 2. ubi de æterna generatione sermo est; in his verbis *Ego hodie genui te* præsens & præteritum conjungitur. Nam *hodie* præsens significat; *genui* præteritum, ad indicandum Filii Dei Nativitatem semper esse præsentem, ac nihilominùs semper esse præteritam.

Resp. ad 2. ob.

Ad 2. Etiam Neg. Ant. Quamvis enim majori ac diuturniori tempore nunc extiterit Deus Deique æternitas, quàm ante mille annos; ipsa tamen æternitas secundùm se nec est major, nec diuturnior, quia est indivisibilis, & tota simul. Sicut enim anima rationalis non fit major, quando informat majus corpus, etiamsi toti isti corpori insit; hujusque ratio est, quia est indivisibilis & tota simul: ita æternitas, etiamsi coexistat majori tempori, non tamen est secundùm se major, quàm cum coexistebat tempori minori, quia est omninò indivisibilis & tota simul. Homines quidem æternitatem apprehendunt esse majorem, quæ majori tempori coexistit: verùm hæc majoritas non est in æternitate, sed ei solùm attribuitur per denominationem extrinsecam, & in ordine ad nostrum intellectum, sive secundùm nostrum modum intelligendi.

Notandum autem, circa æternitatem id nobis accidere, quod navigantibus accidit. Ipsis enim videtur terra moveri, cùm illa quidem maneat immota, ipsi autem moveantur. Similiter nobis, qui modò quodam vehimur tempore, videtur æternitas mutari, & de minore fieri major, habereque successionem: cùm ipsa invariabilis ac sine successione permaneat: nos verò sumus, qui mutationem successionemque recipimus, uti & aliæ res hujus Mundi.

Resp. ad 3. ob.

Ad 3. Sicut res omnes sunt in Deo, sed quædam formaliter, quædam eminenter, quemadmodum q. 4. art. 2. diximus: ita dici potest, quòd omnes res sint in æternitate, quædam formaliter, quædam eminenter. Et quia successio in eo cui formaliter convenit, importat imperfectionem divinæ immutabilitati repugnantem; idcircò non potest successio esse formaliter, vel in Deo, vel in ejus æternitate; potest tamen esse eminenter. Et hoc modo intelligendum est Conseq. Arg. ut admittatur Conseq. Successionem esse formaliter in aliquo, est eam afficere illud eo modo, quo accidens afficit subjectum; quod proinde variationem priorisque ac posterioris successionem in se recipiat, sicut subjectum recipit accidens. Esse eminenter, est virtute complecti ea, quæ successionem admittunt, ipsisque tum successivis, tum successionibus coexistere absque ulla sui mutatione vel successione.

In æternitate est eminenter successio.

Quamvis igitur non possit in æternitate esse suc-

cessio

cessio juxta priorem modum; potest tamen esse juxta posteriorem, quia æternitas omnes successiones virtute sua complectitur, imò & longè excedit, omnibusque rebus & successionibus coexistit, ipsa immobilis & invariabilis permanens: quo modo arbor in littore fluminis fixa coexistit omnibus aquis illic prælerfluentibus; ipsa permanens immota sic, ut totus fluxus, totaque variatio & successio sit in solo flumine: & quomodo etiam centrum, cùm sit indivisibile & in medio circuli existens, totum respondet omnibus & singulis partibus circumferentiæ & manet immotum, etiamsi circulus circumagatur; ita namque Dei æternitas existens indivisibilis coexistit omnibus ac singulis partibus nostri temporis, absque ulla sui mutatione vel partium (cùm nullas habeat) successione.

ARTICULUS III.

Utrùm esse æternum sit proprium Dei.

Esse æterni est Deo proprium.

RESpondet esse: quia solus Ipse est omninò immutabilis; æternitas verò propriè dicta importat immutabilitatem omnimodam. Hinc 1. ad Tim. 6. *Solus Deus* dicitur *habere immortalitatem*. Et ad Hebr. 1. Apost. ex eo concludit Christum esse verum Deum, quia est æternus: *Tu autem* (inquit) *idem ipse es, & anni tui non deficient*. Eòdemque pertinet, quod 2. Mach. 1. v. 25. legimus de Deo, *Solus justus, & omnipotens, & æternus*. Quibus accessit Ecclesiæ definitio cap. *Firmiter*, de Sum. Trin. ad init. art. 2. allata.

Confirm. Ex Fide constat, quòd omnis creatura aliquando incœpit esse; ergo nulla est æterna. Sed etsi poneretur aliqua fuisse ab æterno producta; non esset tamen propriè æterna, nisi æternitate participata, eò quòd adhuc esset (per divinam saltem potentiam) mutationi obnoxia; & sic ejus duratio non esset tota simul, quandoquidem posset desinere, si Deus (sicut posset) desineret illam creaturam conservare. Videri possunt Author noster q. 3. de Pot. art. 14. ad 1. & Boetius lib. 5. de Cons. Philos. prosa 6.

In Arg. *Sed contra*, in quibusdam libris citatur August. in lib. de Fide ad Petr. In aliis August. in epist. ad Marcel. sed nec ille liber est Augustini, nec Augustinus invenitur scripsisse ad Marcellam. Fortè pro August. legendum est Hier. ut B. Thomas secutus fuerit, vel Magistrum Sent. lib. 1. dist. 8. vel Rabanum Maurum lib. 1. Com. in Exodum ad c. 6. Uterque enim verba hæc citat ex epist. Hieron. ad Marcellam, quæ est 136. ubi & eorum verborum pars invenitur. Aut certè citatur epist. Hieron. ad Damas. quæ est 57. ubi sic loquitur: *Deus solus, qui æternus est, hoc est qui exordium non habet, essentiæ nomen verè tenet*.

Quatuor gradus rerū participantium æternitatem.

In Corp. declarantur quatuor gradus rerum, quæ participant immutabilitatem & consequenter æternitatem. Quædam sunt, quæ numquam desinunt esse secundùm se totas, ut elementa. Aliæ, quæ valdè diu durant, quomodo dicuntur montes æterni. Aliæ, quæ sunt intransmutabiles secundùm esse, ut Angeli. Aliæ, quæ præter intransmutabilitatem sui esse, habent etiam quamdam operationem intransmutabilem, sicut Beati habent visionem beatificam, fruitionemque, & dilectionem Dei clarè visi; & quæ sunt in isto quarto gradu, perfectiùs æternitatem participant, quia participant illud, quod æternitati est maximè proprium & intrinsecum, scilicet incommutabiliter existere. Unde illa operatio, quæ sic est intransmutabilis, sublimiori modo æternitatem participat, quàm ipsimet Beati spiritus, in quantum sunt tales substantiæ. Nam Beati etiam Angeli etsi non admittant transmutabilitatem ab intrinseco; admittunt tamen aliquam ab extrinseco ratione actuum intellectus & voluntatis, quos alios & alios successivè producunt. At visio fruitioque beatifica nec est in se transmutabilis, nec admittit transmutabilitatem; juxta illud August. lib. 15. de Trin. cap. 16. *Fortassis non erunt volubiles cogitationes nostræ*, quantum scilicet ad visionem Verbi, qua Sancti sunt Beati.

In Resp. ad 2. sicut & 1. 2. q. 67. art. 4. ad 2. & Quodl. 8. art. 18. tradit, in pœnis damnatorum fore transmutationem. Eam autem Suppl. q. 97. artic. 1. ad 3. intelligit à vehementissimo calore ad vehementissimum frigus, sine hoc quòd in eis sit aliquod refrigerium. Vide, quæ ibi diximus tum de reipsa, tum de verbis Job hic citatis.

In eadem Resp. docet, in Inferno non æternitatem fore, sed tempus, juxta illud Psal. 80. *Erit tempus eorum in sæcula*. Cui ne contrarium videatur, quod Apoc. 10. dicit Angelus, *Tempus non erit amplius*; sciendum est, ibi non fore propriè dictum tempus, quod definitur numerus motus, sive motus in quantum numeratur secundùm prius & posterius: sed solùm largè sumptum, pro quavis duratione, quæ opponitur æternitati, quæ est omninò invariabilis & tota simul. Unde August. lib. 2. de ser. Dom. in mont. cap. 7. *Temporalis volubilitas, quæ diebus dies succedere facit, nulla erit*. Addit, quòd literaliter illo Psal. 80. non aliud significetur, quàm quòd miseria damnatorum erit æterna, seu quòd nullo fine claudetur. Non erit æternitas in Inferno.

In Resp. ad 3. docet, principia scientiarum esse æternæ veritatis propter veritatem eorum in intellectu divino ab æterno existentem. Ex quo non sequitur, quòd extrema talium principiorum sint ab æterno, sed solùm, quòd eorum veritas sit æterna in divino intellectu.

Quòd si dicas: Essentias rerum vocari à Philosophis æternas. Resp. eas extra divinum intellectum & extra potentiam Dei activam non esse revera æternas: sed ita subinde vocantur, quia attributa rerum essentialia dicunt ex ipsorum terminorum natura necessariam habitudinem ad illas res, ita ut ab æterno unum alteri necessariò conveniat, possitque de illo enuntiari à quocumque intellectu, si quis præter divinum esset æternus, absolvendo verbum à tempore, seu præscindendo à temporis differentia, nec non ab actuali rerum existentia. Ac proinde, quamvis ab æterno neque extiterit homo, neque animal rationale: ab æterno tamen verum est, quòd esse hominem sit esse animal rationale, potuissetque intellectus quicumque veraciter enuntiare homo est animal rationale, absolvendo verbum *est* à tempore; solùmque significando necessariam istorum terminorum habitudinem, & quòd unum est de natura, vel potiùs natura alterius. Huc pertinere potest illud B. Thom. q. 3. de Pot. art. 5. ad 2. *Ex hoc ipso, quod quidditati esse attribuitur, non solùm esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi fortè in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia*. Ex his enim manifestum est, quòd non senserit, quidditates sive essentias rerum esse æternas extra Deum. Ob. Resp. Quomodo essentiæ rerū dicuntur æternæ.

Utrùm autem aliqua creatura potuerit esse ab æterno, vide infrà ad q. 46. art. 2.

ARTICULUS IV.

ARt. 4. probat, æternitatem differre à tempore; partim quia æternitas est tota simul, quod tempori non convenit; partim quia æternitas est mensura esse permanentis: (modo scilicet art. 2. ad 3. explicato) tempus verò est mensura motus. Huic discrimini convenit illud August. serm. 38. de Verb. Dom. cap. 7. *In æternitate stabilitas est, in tempore autem varietas: in æternitate omnia stant, in tempore alia succedunt, alia accedunt*. Æternitas differt à tempore.

Cùm Resp. ad 3. dicit, quòd æternitas est propria mensura esse permanentis: non est sensus, quòd æternitas sit secundùm rei veritatem, seu à parte rei mensura propriè dicta, eaque esse permanentis: sed quòd in quantum habet rationem mensuræ, (quod solùm esse juxta nostrum modum intelligendi, satis indicavit art. 2. ad 3.) non sit cujusvis rei propria mensura, sed solùm esse permanentis; quomodo tempus est propria mensura, non cujuslibet rei, sed motus & rerum quæ motui subjiciuntur. Et secundùm hæc accipienda sunt, quæ tum hoc art. in corp. tum art. seq. dicit de æternitate, quòd sit mensura esse permanentis, nimirum juxta acceptionem nostri intellectus, qui æternitatem apprehendit, ut rationem co-

cognoscendi quantum res æterna duret, atque ita ut mensuram æterni.

Articulus V.

De differentia ævi, & temporis.

BEatus Thomas Quodlib. 5. art. 7. docet, ævum Græcis idem valere quòd æternum; & hinc esse, quòd aliquando unum pro alio ponitur: utendo tamen vocabulis secundùm communem usum loquendi, tam ibi quàm hoc præsenti art. differentiam agnoscit.

Ævum differt a tempore, & ab æternitate.

Responsio igitur B. Thomæ eaque communiter recepta est, ævum differre à tempore & ab æternitate, sicut medium existens inter illa. Quidam sic distinguunt, quòd æternitas caret principio & fine; ævum habet principium, sed non finem; tempus & principium & finem habet. Sed hæc differentia est per accidens, ait S. Doctor, quamvis enim ita nunc se habeant ævum & tempus; si tamen æviterna semper fuissent ac semper durarent, vel si (quod possibile est Deo) aliquando deficerent, ac rursum si poneretur (ut quidam Philosophi posuerunt) tempus semper fuisse & semper esse futurum; adhuc tamen æternitas distingueretur ab ævo & tempore.

Quapropter vera istorum differentia est, quòd æternitas sit duratio rei prorsus incommutabiliter existentis: ævum autem est duratio rei invariabilis secundùm esse substantiale; variabilis tamen accidentaliter, ut secundùm locum, secundùm electionem & secundùm intelligentiam. Tempus est duratio rerum, quæ sunt transmutabiles non solùm accidentaliter, sed etiam secundùm esse substantiale. Ex his infert, tempus habere prius & posterius; ævum autem non habere in se prius & posterius, sed ea posse illi conjungi: æternitatem autem nec ea habere, nec compati.

Peres: Quomodo æternum distinguatur à sempiterno. Quamvis enim unum pro alio poni soleat, unde est illud ad Rom. 1. *Sempiterna eius virtus*; aliquod tamen est inter ea discrimen. Respondet Richardus Victorinus lib. 2. de Trinit. cap. 4. sempiternum videri esse illud, quod caret initio & fine: æternum verò, quod caret utroque & omni mutabilitate.

Ad prædictorum pleniorem intelligentiam, duo sunt examinanda.

QUÆRITUR I.

An ævum includat successionem.

VIdetur quòd sic. 1. Quia si ævum esset totum simul; sequeretur, Deum non posse facere ut Angelus qui nunc est desinat esse. Seq. prob. quia non potest facere, ut Angelus qui fuit non fuerit; ergo neque ut qui nunc est, non sit futurus. Nam si ævum est totum simul; in Angelo idem erit præsens, præteritum & futurum.

2. Esse Angeli conservatur in hoc instanti & etiam in alio; ergo non est totum simul.

3. Inde sequeretur, quòd ævum sicut æternitas contineat eminenter tempus coexistens scilicet totum simul nostro tempori: sed hoc dici nequit, nisi fateamur Angelum cognoscere futura contingentia; ergo.

Ævum non includit successionem.

Resp. Sicut esse Angeli non habet successionem, ita nec ævum, quamvis utrique possit adjungi: *Etiamsi* inquit Ang. lib. 12. de Civ. Dei c. 15. *immortalitas Angelorum non transit in tempore, nec præterita est quasi jam non sit, nec futura quasi nondum sit; tamen eorum motu quibus tempora peraguntur, ex præterito in futurum transeunt.* Ubi immortalitatem Angelorum appellare videtur substantiæ ipsorum durationem, quæ à nulla causa creata corrumpi potest, estque tota simul; & propterea dicit, in ea nihil esse præteritum, nihil futurum, quamvis in eorum operationibus successionem agnoscat.

Accedit & ratio. Non potest intelligi successio sine variatione: sed in ævo non est variatio, ut etiam admittit S. Bonav. contrarium sentiens; ergo nec successio. Maj. prob. quia si sit successio, vel erit ex parte mensuræ, vel ex parte mensurati. Si ex parte mensuræ; oportet quòd priore ejus parte recedente, adveniat posterior, quia prius & posterios durationis non possunt esse simul. Si ex parte mensurati; oportet quòd illud transeat de præsenti ad futurum: utrumvis autem dicatur, semper erit variatio.

Ad 1. Arg. Neg. seq. quia in Angelo secundùm se non est quidem fuisse vel futurum esse, sed solùm secundùm acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse Angeli per comparationem ad diversas partes temporis; ita ut omnis ejus duratio sit præsens, & de illa loqui debeamus sicut de re præsenti: unde sequitur, quòd comparando Angelum ad istam suam durationem, non possit non esse tunc quando est. Verumtamen sicut potest non fuisse creatus, ita potest non esse futurus, quatenus Deus potest facere, quòd non coexistat alicui futuro: & idcircò quamvis non sit in Angelo hæc successio, ut post esse succedat esse; potest tamen reperiri ista, ut post esse succedat non esse. Unde quidam benè dicunt, quòd Angeli non habent formaliter successionem; habent tamen virtualiter & eminenter, ut Dominicus Bannes, & Franciscus Cumel.

Ad 2. Neg. Cons. Angelus enim dicitur esse in hoc instanti, & etiam in alio per ordinem ad tempus nostrum: eò quòd ævum licèt sit totum simul, coexistit tamen omnibus instantibus temporis.

Ad 3. Neg. Id sequi, quia esse Angelicum est limitatum ad certam speciem: esse autem Divinum est illimitatum & infinitum.

QUÆRITUR II.

Quæ dicantur mensurari ævo, æternitate, aut tempore.

PRiusquam respondeatur notandum est, in Angelis, propter quos præcipuè movetur hæc quæstio esse quinque, quorum mensuræ quæri possunt. 1. est natura: 2. cognitio & amor naturalis ipsorum: 3. cognitio libera rerum creatarum: 4. cognitio & amor Dei beatificus: 5. operationes transeuntes.

His præmissis sit

Conclusio I.

PRopriè loquendo de mensura, neque Deus mensuratur æternitate, neque quidquam aliud si tamen accipiamus mensuram secundùm nostrum modum intelligendi; solus Deus mensuratur æternitate. — Nihil mensuratur æternitate propriè loquendo.

Prius patet ex dictis art. 2. partim quia Deus utpotè infinitus non est mensurabilis; partim quia æternitas non est mensura propriè dicta.

Prob. Post. Quia æternitas, prout concipitur habere rationem mensuræ, est mensura esse permanentis, ut hoc art. intelligendus est B. Thomas: solus autem Deus est esse permanens, & omnes aliæ res habent esse non permanens indefectibiliter, saltem secundùm potentiam Dei.

Conclusio II.

VIsio beata sive Angelorum sive hominum mensuratur æternitate participata, ut dicitur hic ad 1. & Opusc. 36. cap. 4. Quibusdam videtur, quòd hæc æternitas participata sit ævum propriè dictum: sed B. Thom. hic ad 1. manifestè distinguit. Quamvis enim ævum sit quædam participatio æternitatis, ut patet ex art. 3. ubi quæ mensurantur ævo sicut Angeli, dicuntur æternitatem participare; aliquid tamen peculiare videtur esse de visione beatifica, eò quòd participet æternitatem plus quàm ea, quæ mensurantur ævo. Alii propterea existimant, æternitatem participatam, qua talis visio mensuratur, esse ipsam æternitatem Dei. — Visio beatifica mensuratur æternitate participata.

Fortasse melius dicetur, nec esse Dei æternitatem, nec ævum propriè dictum: sed quiddam medium. — Quid æternitas participata.

dium. Non prius; tum quia est aliquid participatum; Dei autem æternitas est essentialis; tum quia licèt visio beatifica sit participatio divinæ visionis, est tamen diversa à visione, qua Deus se videt, & sic videtur etiam esse diversa talis visionis duratio. Non posterius, quia visio ista est immutabilior & altioris ordinis quàm ævum. Huic sententiæ accedentem reperio P. Ægidium de Præsentatione Lusitanum tom. 2. de Beatitudine lib. 12. quæst. 12. artic. 1. §. 2. quatenus dicit: *Alii per æternitatem participatam intelligunt mensuram distinctam ab æternitate secundùm essentiam: quam opinionem putant esse probabilem Cumelius & Bannes; ego autem puto esse veram, quia æternitas quæ est mensura Dei, nulli creaturæ etiam extrinsecè communicari potest.* Ita ille. In eamdemque sententiam scribit R. P. Franciscus de Arriba lib. 3. Variar. cap. 5. dicens: *Cum B. Thomas æternitatem participatam ponit mensuram distinctam ab ævo, tempore, & æternitate non de quacumque participatione æternitatis intelligi debet, sed specialiter de participatione perfectionis illius, in qua propriissima ac fortissima ratio æternitatis consistit, qualis est vera & perfecta incommutabilitas, &c. Nam quòd incommutabilitas æternitatis altiori modo participetur à Beatis per actum visionis & fruitionis quàm à cæteris omnibus creaturis, etiamsi Angelorum substantia cum actu beatifico comparetur; (docet inquit iste P.) sapientissimè Div. Thomas artic. cit. (3.) in fine corp. &c. qui satis apertè significat, esse Angeli licèt non admittat ab intrinseco transmutabilitatem, admittere ipsam ab extrinseco, ratione actuum intellectus & voluntatis. Ideò cùm dixisset (B. Thomas) Angelum habere intransmutabilitatem; adjecit:* Vel secundùm se, vel ulteriùs, *hoc est perfectiori modo* Secundùm operationem, *intellige beatificam; & reddit rationem, quia quantum ad illam visionem Verbi, non sunt in Sanctis volubiles cogitationes.* Ita iste.

Conclusio III.

Esse cœlorū, & Angelorū mensuratur ævo.

Esse rerum; quod nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis, habet tamen transmutationem adjunctam actu, vel potentia, ut esse cœlorum & Angelorum; mensuratur ævo; hìc in corp.

Conclusio IV.

Operationes Angelorum connaturales commensurantur ævo, quia sunt ejusdem ordinis & rationis cum eorum substantia; tales sunt cognitio & amor Dei ut Authoris naturæ: item cognitio & amor sui.

Conclusio V.

Operationes Angelorum liberæ corruptibiles, quales sunt; tum intellectiones variæ quas exercent per species sibi inditas; tum volitiones diversæ, à voluntate secundùm quod libera est procedentes; mensurantur tempore: hic ad 1. Loquitur autem de tempore discreto, ut patere potest ex quæst. 53. art. 3. & Quodlib. 11. art. 4. Tempus autem discretum nihil est aliud, quàm duratio vel mensura durationis plurium operationum, quarum singulæ sunt totæ simul: quod vocatur tempus, quia importat successionem operationum, quarum una est post aliam; discretum verò, quia illæ operationes non sunt continuatæ. Unica verò talis operatio mensuratur instanti istius temporis, quod licèt in seipso sit indivisum; coexistit tamen nostro tempori, potestque esse cum multo nostro tempore, nullo medio intercedente, quamvis in tempore nostro multa media cadant propter ejus continuationem. Vide B. Thom. Opusc. 36. cap. 4.

Quid tempus discretū.

Conclusio VI.

Operationes Angelorum transeuntes, quas exercent circa hæc inferiora, cujusmodi fuit actio Angeli Raphaelis circa Tobiam; mensurantur nostro tempore, sicut & omnis motus & esse rerum corruptibilium; ac per consequens etiam ipsæ res corruptibiles. Hic in corp. quia horum omnium esse est subjectum transmutationi, vel in transmutatione consistit: tempus autem est mensura talium, imò non tantùm mobilium, sed etiam quietis.

Articulus VI.

Tantum est unum ævum.

Artic. 6. docet, solùm esse unicum ævum, quia cùm unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis; oportet quòd esse omnium æviternorum mensuretur esse primi æviterni, quod tantò est simplicius, quantò prius. In Quodlib. 5. art. 7. addit, primam mensuram æviternorum posse dici esse ipsam Dei æternitatem, sicut etiam substantia Dei est mensura omnis substantiæ, juxta generalem videlicet ac impropriam mensuræ acceptionem, ut artic. 2. ad 3. diximus; tum addit: *Si quis tamen velit accipere mensuram homogeneam, idest ejusdem generis; dicunt quidam, quòd non est una mensura communis, sed quodlibet æviternum habet suum ævum.* Quorum opinionem rejicit ostendens, quòd hoc dici posset, si omnia æviterna essent æqualia, quia sic unum eorum non esset mensura alterius: *Hoc autem*, inquit, *non est verum, quia in Angelis est accipere primum, medium, & ultimum, non solum secundùm diversas hierarchias & ordines, sed etiam secundùm diversos Angelos in eodem ordine; ut patet per Dionys. cap. 10. Cœlest. Hierar. Et quia semper illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, sicut dicitur in 10. Metaph. ideò necesse est, ut duratio simplicissimi æviterni sit ævum omnium æviternorum, & ita simplicissimum æviternum est subjectum ævi.* Ex quibus deinde concludit, quòd supremus omnium Angelorum est subjectum ævi, non autem Lucifer. Quibus similia habet in 2. dist. 2. q. 1. art. 2. & Opusc. 36. cap. 5.

Quod sit subjectum ævi.

Confirm. Ævum est quædam participatio æternitatis; ergo quod magis est in ejus participatione, per prius mensuratur ævo: sed Angelus supremus Beatorum maximè illam participat, non solùm secundùm esse, sed etiam secundùm visionem beatificam, quæ magis est intransmutabilis quàm quodcumque esse creatum; ergo Angelus supremus per prius mensuratur ævo.

Tacita ob.

Neque refert, quòd Lucifer manserit post peccatum intransmutabilis secundùm esse: quia esse ipsius est maximè conjunctum mutabilitati & imperfectioni; & propterea non potest esse mensura eorum æviternorum, quæ immutabilitatem habent, non solùm secundùm esse, sed etiam secundùm operationem perfectissimam: quia id quod est mensura simplicium, sicut debet esse simplicissimum; ita & perfectissimum & ab omni corruptione remotum.

Quo modo unum ævum, & quomodo plura.

Cæterùm ut ea, quæ B. Thom. de uno ævo scripsit, benè intelligantur; observandum est, cum loqui de ævo, quod sit mensura externa cæterorum æviternorum: sic enim verum est, non posse tot esse æva, quot sunt æviterna, sed debere esse unum, nimirum durationem illius creaturæ, quæ est in suo genere omnium simplicissima & perfectissima. Alioquin si loquamur de ævo, quod sit duratio interna, existens scilicet in eo, quod durat ævo; sic rectè dicitur, quòd sint tot æva, quot sunt æviterna, sive quot sunt creaturæ durantes ævo. His conforme est, quod Cumel in hujus art. fin. concludit: *Sicut tempus est mensura intrinseca sui subjecti & extrinseca aliorum; ita ævum est mensura intrinseca subjecti in quo est & extrinseca aliorum.*

Observandum præterea, mensuram non hìc accipi omninò propriè, sed impropriè; quia ævum supremi Angeli non est nobis notius quàm cætera; & tamen ad mensuram propriè dictam requiritur, ut ea sit

notior quàm quæ per illam mensurantur. Est autem illud ævum mensura aliorum, non quoad durationem vel durationis extensionem, sed quoad uniformitatem vel difformitatem.

Quæst. Resp. Petes: Quare subjectum primi ævi non est anima Christi, cùm illa sit perfectissima. Resp. rationem posse esse, quia ad primum ævum attendenda est simplicitas & perfectio ac immutabilitas secundùm naturam; non est autem major perfectio animæ Christi secundùm naturam consideratæ quàm supremi Angeli; manet enim in genere formarum, quæ natæ sunt informare corpus, cùm Angelus supremus sit substantia completa, non existens in potentia ad corpus sicut ad comparrem.

Ob. Si dicas: Hinc sequi, Luciferum esse subjectum primi ævi, cùm naturalia in eo manserint, fuerit autem primus Angelorum. Resp. Resp. non sequi propterea quòd substantia Luciferi conjuncta est magnæ varietati & successioni operationum, ex peccato provenienti: ad primum autem ævum consideranda est naturalis simplicitas & perfectio, quæ talem varietatem minimè admittit; ac per consequens spectanda est natura per peccatum non inquinata.

QUÆSTIO XI.

De Unitate Dei.

ARTICULUS I.

Unum non addit rem aliquam supra ens. ART. I. ostendit unum quod convertitur cum ente non addere supra ens rem aliquam, sed tantùm aliquid secundùm rationem, scilicet negationem divisionis, ut unum non sit aliquid quàm ens indivisum.

Quæst. Resp. Quæritur autem: An unum dicat formaliter indivisionem seu negationem divisionis. Resp. unum quatenus ab ente distinguitur formaliter dicere negationem; quia nihil addit supra ens nisi indivisionem. Quatenus autem sumitur in tota sua significatione; formaliter significat perfectionem, scilicet entitatem indivisam. Prius spectavit Author hic in corp. dicens: *Esse cujuslibet rei consistere in indivisione*. Et q. 6. art. 3. ad 1. *Unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantùm*. Posterius, quando hic ad 1. & art. 4. ad 3. dixit: *Omne ens esse unum per suam substantiam*. Item quando hic in corp. & in 1. dist. 24. q. 1. art. 3. ad 3. scripsit, quòd *unum non est aliud quam ens indivisum*.

Pro intelligentia ejus, quod in 2. arg. sumit: *Quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud;* sciendum est, ea quæ dividunt aliquod commune esse duplicis generis. Quædam enim dividunt simpliciter, ut quando omnia membra dividentia simpliciter participant rationem divisi, sicut quando dividitur animal per rationale & irrationale; utrumque enim istorum est simpliciter animal. Quædam verò dividunt aliquod commune solùm secundùm quid, quando videlicet non omnia membra dividentia simpliciter participant rationem divisi; ut si divideretur homo in hominem actu & hominem potentia: ubi homo potentia non simpliciter participat rationem hominis, cùm non sit simpliciter homo, sed tantùm dicatur homo, in quantum habet ordinem ad hominem in actu. Prædicta sumptio vera est de his quæ dividunt juxta primum modum, non de iis quæ dividunt juxta posteriorem. Unum autem & multa dividunt ens solùm juxta modum posteriorem. Nam unum est quidem simpliciter ens, sed multa non participant ens; nisi quatenus vel participant de uno, vel continentur sub uno: *Nam & ipsa multitudo non continetur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno*, ait hic B. Thom. ex Dionys. *sicut quæ sunt multa partibus, sunt unum toto: & quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto: & quæ sunt multa numero, sunt unum specie: & quæ sunt multa speciebus, sunt unum genere: & quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.*

ARTICULUS II.

ART. 2. docet, unum quod est principium numeri opponi multis relativè, quia tale unum habet se ad multitudinem sicut mensura ad mensuratum, cùm unum sit mensura multitudinis; unum autem quod convertitur cum ente, ait, opponi multis privativè, quia unum significat privationem divisionis. Unum opponitur multis.

In Resp. ad 1. adverte, quòd in aliis rebus non prædicamus habitum sive potentiam de privatione: non enim dicimus, quòd cæcum sit quoddam videns; in transcendentalibus tamen unum eorum de altero prædicatur, etiamsi se habeant sicut privativè opposita; dicimus enim, quòd multitudo est quoddam unum; & malum est quoddam bonum. Diversitatis autem hujus ratio est, quia speciales rerum non transcendentalium privationes non fundantur super suo habitu vel potentia, sed potiùs ipsam formam vel potentiam tollunt: at verò privationes formarum transcendentalium omnes fundantur super forma sibi opposita; ut privatio entis in ente; privatio boni in bono; remotio unitatis seu multitudo in uno. Et hinc est; quòd multitudo sit quoddam unum; & malum quoddam bonum; & non ens quodam ens. Addit tamen, non propterea dici oppositum de opposito; quia alterum extremorum semper accipitur simpliciter, & aliud secundùm quid.

Quod in argum. 2. sumitur, *Nullum oppositum constituitur ex suo opposito*; in primis intelligendum est de toto homogeneo, quod componitur ex partibus similibus, ac proinde non ex iis, quæ ipsi opponuntur. De toto autem heterogeneo verum est, in quantum etsi componi possit ex iis quæ cum eo habent oppositionem; non tamen componitur ex illis sub ea ratione qua oppositionem habent, sed sub alia. Partes enim totius heterogenei considerari possunt, ut sunt quædam res: & sic constituunt totum, nec illi opponuntur. Possunt etiam considerari ut carentes forma totius; & ea ratione opponuntur toti, nec ipsum constituunt. Sicut si considerentur ossa & nervi ut res quædam; componunt corpus illud quod ex iis constat: sed si considerentur ut carent forma totius, quo modo ipsi opponuntur, sic non componunt corpus. Similiter multitudo, quæ est totum heterogeneum, constans scilicet ex partibus diversarum rationum, ut ex quatuor, quinque, decem; componitur ex unitatibus consideratis ut sunt quædam res, quo modo ipsi multitudini non opponuntur; non autem ut sunt indivisæ, qua ratione oppositionem habent ad multitudinem.

Pro Resp. ad 3. dicendum est, *unum* secundùm unam rationem consideratum uni esse oppositum, nimirum per se primò & in eodem genere oppositionis: unum autem consideratum secundùm diversam rationem opponi pluribus, quo modo nix quatenus est alba opponitur nigredini; quatenus frigida calori. Unum ut sit oppositum uni.

Quia verò *multum* dupliciter considerari potest; semel absolutè, quomodo duo possunt dici multa: aliàs prout dicit quemdam excessum, qua ratione duo non dicuntur multa; idcircò *multum* potest opponi pauco juxta posteriorem considerationem: & potest etiam opponi uni juxta priorem.

Circa Resp. ad 4. nota, quòd etiamsi habitus sit prior privatione, & unum significet privationem divisionis; unum tamen non propterea sit posterius multis, sed solùm est posterius divisione, idque secundùm nostram apprehensionem: quia non apprehendimus unum, nisi concipiamus aliquam divisionem, per cujus negationem intelligamus quidpiam esse unum. Multitudo autem est simpliciter posterior uno; partim quia divisa non intelliguntur habere rationem multitudinis, nisi per hoc, quòd utrique divisorum attribuimus unitatem; partim quia unum est principium multitudinis; partim quia unum non convertitur essendi consequentia Unum non est posterius multis.

cum

cum multitudine : non enim sequitur, si est unum quòd sit multitudo; sicut benè sequitur, si sit multitudo quòd etiam sit unum.

ARTICULUS III.

Deus est unus. ARtic. 3. probat, Deum esse unum tribus rationibus ductis ex ejus simplicitate, & infinitate, ac etiam ex unitate Mundi. Quæ doctrina sic est Fide tenenda, ut certum sit, plures Deos nec esse nec posse esse. Hanc enim unitatem passim Scriptura commemorat, ut Deut. 6. *Audi Israel, Dominus Deus noster, Deus unus est*. Et cap. 32. *Videte, quòd ego sim solus, & non sit alius Deus præter me*. 1. Reg. 2. *Neque enim est alius extra te*. Isaiæ 37. *Tu es Dominus solus*. Et 43. *Ante me non est formatus Deus, & post me non erit*. Ac rursum c. 44. *Absque me non est Deus*. 1. Cor. 8. *Nullus est Deus nisi unus*. Nec quemquam turbare debet sequens parenthesis: (*siquidem sunt dii multi & domini multi*) sensus enim est, aliis sed graviter errantibus esse multos Deos; nobis autem Fidei lumine illustratis non esse nisi unum Deum.

His accedunt professiones totius Ecclesiæ in Symbol. Nicen. Constant. & Athan. & in omnium Patrum scriptis. Imò & rationes naturales ex perfectione, simplicitate, & omnipotentia Dei desumptæ. Item ex gubernatione Mundi monarchica, quæ cæteris omnibus est præstantissima, utpote concordiæ maximè conservatrix. Sed de his videri potest Author noster hic, & 1. cont. Gent. cap. 43. Athanas. Orat. cont. Gent. Bonaven. & alii Scholastici in 1. dist. 2.

Ex his sequitur 1. Deum non solùm esse unum specie, quomodo apud Porphirium multi homines dicuntur unus homo participatione speciei: Scripturæ enim allatæ ita docent Deum esse unum, ut non sit alius, ut sit solus, ut nullus præter eum; talis autem sermo non modò specificam, sed longè majorem significat unitatem: nec enim rectè quis diceret existentibus pluribus hominibus: *Ego sum solus homo, non est alius homo præter me, &c.*

Sequitur 2. quòd ejusmodi propositiones: *Plures sunt Dii, Non est tantum unus Deus*; sint simpliciter rejiciendæ tamquam hæreticæ; contra quàm putent nonnulli alioquin Catholici Scriptores: adversantur enim evidenter Scripturis sup. cit.

Tacita ob. Nec obstat, quòd videatur dari posse sensus earum Catholicus; ut prioris, Plures sunt habentes deitatem; posterioris, Non solùm est unus deitatem habens, sed sunt plures: quia iste sensus non respondet illis propositionibus, cùm per eas significetur esse tres, qui singuli diversam habent naturam divinitatis; sicut cùm dicimus esse tres homines; significamus esse tres, qui singuli diversam habent naturam humanam. Nomina enim substantiva pluraliter dicta inducunt pluralitatem formarum seu naturarum; ut patebit ex quæst. 39. art. 3. Unde Aug. lib. 5. de Trin. cap. 8. & tract. 9. in Jo. simpliciter negat, Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum esse tres Deos. Similiter Anselm. lib. de Incarn. cap. 3. *Nec credimus, nec dicimus plures esse Deos, sed ita unum esse Deum numero, sicut natura*. Et in Symbol. Athanas. *Non tres dii, sed unus est Deus*.

Ob. Si dicas: Basilium epist. 141. negare, quòd Deus sic unus numero. Resp. Hoc eum non negare quasi velit dici posse, quòd sint plures dii: ibidem enim ait, quòd *Deus solus secundùm essentiam Deus est*: Et epist. 80. *Tres*, inquit, *Deos prædicari à nobis causantur, istoque figmento multorum aures circumsonant, nec cessant, donec calumniam hanc credibilem faciant. At pugnat pro nobis ipsa veritas, cùm in genere adversùs omnes, tum separatim eos, qui nos privatim adoriuntur, dum ostendimus anathemate à nobis damnatum, quisquis tres esse Deos dixerit, nec pro Christiano habendum esse judicari*. Quibus conformia habet in Orat. adversùs calumniantes, quòd tres Deos colamus. Sed unum numero accipit Basilius; partim pro eo quòd non est simplex, sed constat ex pluribus, quæ simul numerata faciant unum; partim pro eo quòd naturam habet circumscriptam. Patent hæc ex ejus verbis: *Quidquid enim numero dicitur unum; unum revera aut simplex natura non est: Deum autem simplicem & incompositum confitentur omnes. Non est itaque Deus numero unus*. Et postea: *Omnis numerus ea significat, quæ materialem ac circumscriptam naturam sortita sunt*. Et iterùm: *Quin neque simplicem ipsum natura, ut apparet, confitetur adversarius: dicit enim illum numero unum esse. Jam quidquid numero unum est, simplex, ut dixi, non est*. Quapropter Deus non est dicendus unus numero, quasi habeat naturam, vel constantem ex pluribus, quæ numerari possint, vel divisibilem in plura singularia; quamvis dici possit unus numero negativè, hoc est sic unus ut non plures; cujus natura sic est una ut non multiplex; sic indivisa ut nullius divisionis sit capax.

Resp. Dices: Hæc est bona Conseq. Petrus, Jacobus, & Joannes sunt tres habentes humanitatem; ergo sunt tres homines. Igitur & ista, Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus sunt tres habentes Divinitatem; ergo sunt tres Dei. Resp. Neg. Conseq. quia hi tres habent Divinitatem prorsus eamdem: illi autem tres habent humanitatem omninò diversam, ita ut humanitas Petri non sit ea quam habet Jacobus, nec contra.

Circa resp. ad 1. sciendum est, nomen Dei aliquando tribui iis, qui falsò & ex errore dicuntur dii, ut patet ex dictis ad locum 1. Cor. 8. aliquando illis, qui sic nuncupantur propter aliquam similitudinem cum vero Deo, aut propter participationem potestatis ipsius, ut Exodi 7. v. 1. Exodi 22. v. 9. & 28. Ps. 81. Jo. 10. & alibi. Aliàs pro vero Deo, cui & res significata & nominis origo perfectè competit, de quo jam diximus, quod tantùm sit unus.

ARTICULUS IV.

ARtic. 4. probat, Deum esse maximè unum, quia est maximè ens, & maximè indivisus. Nec persona divina potest dici magis una quàm natura, etiamsi hæc sit communicabilis non illa: quia non idcircò natura est minùs indivisa quàm persona. Confer quæ diximus 3. p. q. 2. art. 9. Deus est maximè unus.

Quod in Resp. ad 3. dicit, privationem licèt secundùm se non admittat magis & minus, admittere tamen illa secundùm quod ejus oppositum recipit magis & minus; confitendum est cum 1. 2. q. 73. artic. 2. & cum his, quæ notavimus Supplem. qu. 82. art. 2.

QUÆSTIO XII.

De Dei Visione.

ARTICULUS I.

Utrùm aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei.

VIdetur quòd non. 1. Fieri nequit per divinam potentiam, ut visus percipiat res spirituales; ergo nec ut intellectus percipiat Deum. Probatur Conseq. quia magis distat intellectus creatus à Deo, quàm visus à rebus spiritualibus.

2. Deus clarè visus non continetur intra latitudinem objecti intellectus creati; ergo. Ant. prob. quia si contineretur, sequeretur quòd intellectus creatus haberet naturalem inclinationem ad Deum clarè videndum: sed hoc dici non potest; tum quia Deus clarè visus naturaliter est homini ignotus; tum quia consequens inde esset, claram Dei visionem haberi posse naturaliter, quod est falsum.

3. Scriptura non solùm dicit Joan. 1. Deum nemo vidit umquam: sed 1. Tim. 6. addit, quòd nec videre potest. Unde Chrysost. hom. 14. in Joan. *Id quod Deus est, non modò Prophetæ non viderunt, sed neque Angeli, neque Archangeli*.

Neque verò satisfaciunt, qui cum B. Thoma ref-

pondent: cum loqui de visione comprehensionis; nam ibi, & hom. 3. de Incomprehensibili Dei natura, sæpius repetit, nec à virtutibus Angelicis ipsam sinceram Dei substantiam videri. Hunc errorem quidam hujus sæculi Scriptor non solùm Chrysostomo, sed etiam Hieronymo, Ambrosio, Epiphan. Basilio, Cyrillis Alexand. & Jerosol. & aliis conatur attribuere; sed inefficaciter, ut patebit ex sequentibus.

Priusquam respondeatur notandum est, Deum quatuor modis posse videri. 1. per creaturas Job 36. *Omnes vident eum, unusquisque intuetur procul:* ad Rom. 1. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.*

2. Per imagines quasdam vel oculis corporeis, vel phantasiæ objectas. Isajæ 6. *Vidi Dominum.*

3. Per humanitatem assumptam, Baruch. 3. *In terris visus est, & cum hominibus conversatus est.* 1. Jo. 1. *Quod audivimus, quod vidimus, &c.* De his tribus modis jam non quæritur, sed de quarto: An scilicet Deus ita videri possit per essentiam, ut ipse secundùm suam essentiam seu substantiam sit proximum & immediatum objectum illius visionis, absque ulla creatura seu imagine creata.

Intellectum creat. potest videre Deum per essentiam.

Responsio ad Fidem pertinens est Intellectum creatum posse videre Dei essentiam. Quæ visio aliàs vocari solet visio Dei intuitiva: sicut enim in re, quam clarè sicuti est intuemur, omnia quæ ad illam pertinent, & nobis visibilia sunt, videre solemus; ita per hanc Dei visionem omnia cognoscimus quæcumque Deo competunt: & quia hoc assequi non possumus, nisi Dei essentia immediatè intellectui conjungatur; hinc B. Thomas pro eodem usurpat immediatam Dei visionem & visionem Dei secundùm essentiam.

Hanc resp. probat B. Thom. quia alioquin vel numquam intellectus creatus posset assequi beatitudinem, vel beatitudo erit in alio ponenda quàm in Deo; quod est alienum à Fide. Hinc Scripturæ Canonicæ visionem istam asserunt.

Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et Matth. 18. *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris.*

Jo. 14. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum:* loquitur autem de manifestatione sui secundùm divinitatem, quia secundùm naturam humanam jam eum videbant.

1. Ad Cor. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

1. Jo. 3. *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est.* Apoc. 22. *Videbunt faciem ejus.*

His Patres consentiunt, Evaristus epist. 1. *Eam lucem inaccessibilem (quam Pater & Filius inhabitant) nullus in hoc mortali corpore constitutus potest aliquatenus contueri. Sed dum apparuerit; tunc verè illum videbit sicuti est, qui ejus conspectibus fuerit dignus coaptari: & non sicut Moyses cæterique Prophetæ per ænigmata & figuram, sed ipsam veraciter in Filio secundùm Apostolum contuebitur Deitatis imaginem.* Videri possunt Chrysost. & Cyrill. in c. 14. Jo. Dionys. c. 1. de Div. Nom. August. epist. 111. Gregor. lib. 18. Mor. c. 37. 39. & 40. Bernard. serm. 31. super Cant. & quamvis Græci non ita apertè hac de re locuti inveniantur: Conc. tamen Flor. sess. ult. in litt. union. Latin. cum Græc. *definit, animas quæ sunt purgatæ in cœlum mox recipi, & intueri clarè ipsum Deum trinum & unum, sicuti est.* Benedictus 11. in Extrav. sua apud Alphon. Castr. verbo *Beatitudo*, hær. 6. *authoritate Apostolica definit, sanctorum animas plenè purgatas videre divinam essentiam immediatè, se benè, & clarè, & apertè illis ostendentem.* Ut proinde assertio huic doctrinæ contraria sit hæretica.

Definitio Ecclesiæ.

Neque refert, quòd B. Thomas hoc loco non vocet illam expressè hæreticam, sed solùm asserat eam inconvenienter dici. Quòd enim sentiat esse hæreticam; partim colligi potest ex eo quod dicat, ex illa sequi aliquid alienum à Fide; partim certò constat ex q. 8. de Verit. art. 1. ubi dicit, eam sustineri non posse, cùm sit hæretica. Et similiter lib. 3. cont. Gent. cap. 54. *Aliqui moti sunt ad ponendum, quòd divina substantia numquam ab aliquo intellectu creato videtur; quæ quidem positio & veram creaturæ rationalis beatitudinem tollit, quæ non potest esse nisi in visione divinæ substantiæ; & authoritati Sacræ Scripturæ contradicit. Unde tamquam falsa & hæretica abjicienda est.*

Ad 1. ergo Arg. Resp. Neg. Cons. ut enim lib. 3. cont. Gent. cap. 54. docet Author; Deus continetur intra latitudinem objecti intellectus, non autem spirituale intra latitudinem objecti sensus. Quamvis ergo Deus & intellectus creatus magis distent in ratione entis quàm visus & spiritus creatus; non tamen in ratione objecti & potentiæ, quæ dum lumine gloriæ confortatur, ferri potest in Dei essentiam, in quam aliàs ferri non poterat; non quòd ea non sit ejus objectum, sed quia est objectum superexcedens vires potentiæ.

Ad 2. Neg. Ant. Ad ejus prob. Resp. ex mente Authoris concedendum esse, quòd insit homini naturale desiderium videndi Deum sicuti est: id enim non solùm hoc loco significat, sed etiam 1. 2. q. 3. art. ult. lib. 4. cont. Gent. cap. 79. & lib. 3. cap. 25. & 57. Opusc. 3. cap. 104. Quò pertinent etiam rationes quas adfert cap. 50. dicti lib. 3.

Ad primam probat. Resp. ex illa sequi id quod omninò est concedendum; hominem naturalibus suis viribus absque ulla de possibilitate visionis Dei cognitione relictum non posse elicere simplex & absolutum hoc desiderium, Volo Deum videre per essentiam; idque affirmat Beatus Thomas quæst. 62. artic. 2. his verbis: *Videre Deum per essentiam (in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ consistit) est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota à supernaturali agente.* Desiderium ergo videndi Deum, quod Beatus Thomas dicit hic esse naturale, non est simplex & absolutum; sed vel conditionatum, si fieri potest; vel in communi quantum videri potest. Ejus autem assertio confirmari potest; partim quia quilibet cujuscumque sit religionis rogatus, an Deum velit videre, responderet quòd sic; partim quia appetitus noster naturalis numquam quiescit, quoadusque ad Dei conspectum perveniamus, juxta illud Augustin. lib. 1. Confess. cap. 1. *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te;* partim quia cùm unaquæque res naturaliter feratur in rem aliquam determinatam ut ibi sistat; nulla præter Deum assignari potest, in quam naturalis hominis appetitus tamquam in ultimum finem feratur.

Visio Dei ut possit naturaliter appeti.

Cæterùm, cùm visio Dei per essentiam sit actus omnino supernaturalis etiam secundùm substantiam: non possit autem naturaliter sciri an tales actiones sint creaturæ possibiles; ratio qua B. Thom. utitur in fine corp. non omninò convincit, stando in solis naturæ principiis: imò verius est, nullam omninò rationem naturalem dari posse, qua demonstretur visionem illam esse intellectui creato possibilem. Neque refert, quòd nulla alia res simpliciter satiare possit appetitum rationalem; quia non potest naturaliter constare, an creatura aliqua sit capax talis beatitudinis, quæ omninò satiet omnem ejus voluntatem, & appetitum.

Ad alteram Antec. prob. Resp. hinc non sequi beatitudinem haberi posse naturaliter: non enim est necesse, quòd omnis naturalis inclinatio sola naturæ facultate possit impleri; nam anima separata naturaliter inclinatur ad corpus; cæcus naturaliter inclinatur ad videndum; infirmus per naturam incurabilis naturaliter appetit sanitatem, cùm tamen absque virtute supernaturali anima separata non possit corpori reuniri, nec cæco visus, nec tali infirmo sanitas reddi.

Ad 3. Resp. quosdam putare Apostolum loqui de visione comprehensiva: sed quia isti intellectui videtur obstare, quòd Apostolus loquatur peculiariter de hominibus velut nolens Angelos comprehendere, uti nec ulla alia Scriptura negat Angelos

Deum

Deum videre, sed magis affirmat Matth. 18. constet autem nec ab Angelis Deum videri comprehensivè; ideò alii dicunt, Apostolum loqui de visione intellectuali, qua Deus per essentiam videtur, etiamsi non comprehendatur; & tam ibi, quàm Jo. 1. significare, Deum à nullo puro homine in hac mortali vita aut visum esse aut videri posse, obstante scilicet divina ordinatione, qua immobiliter decrevit, ut ea visio nemini hic contingat, sed pro mercede servetur mundis corde.

Defenditur Chrysostomus. Ad Chrysostom. Resp. quòd B. Thomas hic & in 4. dist. 49. & quæst. 8. de Verit. art. 1. rectè intelligit, Chrysostomum negasse Dei essentiam sic ab Angelis aut hominibus visam, ut eam perfectè cognoscerent quantum est cognoscibilis: loquitur enim contra Anomæos, qui (teste eodem homil. 3. de Incompr. Dei nat.) *ipsam substantiam Dei sese diligentissimè nosse profitebantur. Animadverte*, inquit, hom. 4. *hæreticorum amentiam; servorum ipsorum nomina ignoramus, & tamen substantiam Domini ipsius exquirunt, contenduntque comprehendere*. Propter istos ergo S. Joannes Chrysostomus probat, neque ipsis Virtutibus superis Deum esse comprehensibilem. Unde init. hom. 4. sic loquitur: *Satis jam esset, fratres charissimi, si posteaquam nuper ostendimus, Deum incomprehensibilem esse hominibus atque etiam Cherubin ipsis & Seraphin, molestia hominum hæreticorum levati nihil ultra moveremus.* Et postea: *Quoties Deum nullum umquam vidisse audis; illud intellige nullum esse, qui Deum noverit, qui Deum cognoverit, qui substantiam Dei exquisita ratione perceperit.* Et iterùm: *Nullum vidisse Deum, Joannes inquit, ut exquisitam illam comprehensionem & expressam cognitionem in nullo contigisse intelligas.* Denique concludens ita loquitur: *Sed jam Deum incomprehensibilem esse omnium creaturarum generi, latè ex his quæ proposuimus patet. Restat, ut à Filio & Spiritu Sancto dumtaxat exquisitè illum cognosci differamus.*

Cæteri verò Patres, quibus error iste attribuitur; partim juxta jam dictam Chrysost. mentem sunt intelligendi; partim loquuntur de visione Dei corporali; partim de ea quæ naturaliter habeatur, ut ex eorum scriptis liquet, & ostensum fuit à nobis in Oration. apolog. pro Chrysost. habitis, quæ idcircò videndæ sunt. Vide etiam Authorem nostrum Supplem. q. 92. art. 1.

Articulus II.

Utrùm Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam?

Videtur quòd sic 1. Quia ipsa Dei visio aut verbum per eam productum est expressa similitudo Dei; ergo etiam dari potest species impressa. Confir. ex Aug. lib. 9. de Trin. c. 11. *Cum Deum novimus, ea notitia placita dignèque amata verbum est, fitque aliqua Dei similitudo illa notitia:* & lib. 14. c. 17. *In hac imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio.* Ac rursum, lib. 15. c. 16. *Cùm similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est, tunc quidem verbum nostrum non erit falsum.*

2. Angelus inferior distinctè cognoscit superiorem per speciem minùs immaterialem quàm sit ipse Angelus qui cognoscitur: & similiter quando substantia creata videtur, videtur per speciem quæ est accidens; ergo fundamentum B. Thomæ nullum est, quo dicit, per similitudines rerum inferioris ordinis non posse superiora cognosci.

3. Datur lumen creatum, quod est similitudo Dei; ergo non est inconveniens dari speciem, quæ etiamsi sit Dei similitudo.

4. Intellectus vel simpliciter non potest aliquod objectum intelligere nisi prius natura fiat ipsum in esse intelligibili; vel saltem non potest intelligere modo connaturali: atqui intellectus creatus nullo modo potest fieri Deus intelligibiliter per divinam essentiam supplentem vicem speciei, sed per solam speciem creatam; ergo visio beatifica fit per speciem. Min. prob. quia intellectus fit res intellecta per formam intelligibilem qua intrinsecè perficitur: essentia autem divina non potest intrinsecè perficere intellectum Beati, cùm non possit ei inhærere sicut accidens subjecto.

5. Ubi in aliquo ordine possibilis est actus creatus quo objectum videatur, & possibilis est etiam virtus creata intellectualis elicitiva talis actus; etiam possibilis est species intelligibilis creata ejusdem ordinis commensurata tali actui & virtuti: sed possibilis est actus creatus divini ordinis, quo Deus videatur prout in se est, possibilis etiam est virtus intellectualis elicitiva talis actus; ergo & species creata ejusdem ordinis est possibilis. Maj. prob. 1. inductiones per alias omnes intellectiones: 2. quia visio, vis intellectiva, & species servant inter se proportionem.

6. Visio Dei, quæ fieret per speciem Dei ipsum repræsentantem ut in se est esset intuitiva, quemadmodum tradit B. Thom. Quodlib. 7. artic. 1. ergo dici potest, quòd visio divinæ essentiæ fiat per speciem.

Respondet Author, ex parte potentiæ intellectivæ requiri aliquam Dei similitudinem ad ipsum videndum, scilicet lumen gloriæ, quia intellectus debet confortari, ut in objectum vires suas excedens ferri possit: sed ex parte rei visæ non posse dari aliquam similitudinem creatam, quæ Dei essentiam repræsentet qualis in se est. Hanc doctrinam nonnulli solùm intelligunt de specie, quam vocant objectivam sive expressam, qua scilicet tamquam objecto priùs viso & cognito duceremur in claram Dei visionem. Sed omninò dicendum est, quòd B. Thom. etiam neget speciem impressam, quæ nihil aliud est quàm forma seu similitudo impressa intellectui, per cujus unionem cum intellectu ipse actuatur & proportionatur objecto, cujus habet speciem. B.Th. removet speciem impressam à Dei visione.

Prob. 1. Quia B. Thom. dicit, quòd *ad visionem duo requiruntur, scilicet virtus visiva, & unio rei visæ cum visu:* istam autem unionem intelligit fieri per similitudinem, quæ rem videndam ita unit cum intellectu, ut faciat illam esse in vidente, non quocumque modo, sed sic ut per eam fiat visio; (exemplo enim hoc declarans, dicit *sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu)* ergo loquitur de specie impressa; quia talis unio fit per solam speciem impressam & non per objectivam, cùm species objectiva sit posterior unione rei intellectæ cum intellectu, eamque supponat.

2. In eodem corp. dicit: *Ex parte rei visæ, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest:* per nullam, inquit; ergo nec per impressam.

3. In Resp. ad 3. generaliter negat Beatis omnes formas intelligibiles quæ informantes intellectum, faciant ipsum in actu respectu divinæ essentiæ; species autem impressæ sunt tales; ergo illas negat. Maj. patet, dicit enim, quòd *sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, & faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato*, & per seipsam facit ipsum in actu.

4. Q. 8. de Ver. art. 1. affirmat, essentiam divinam non solùm esse illud, quod intellectus beatus videt, sed etiam esse illud quo videt; negatque Deum à Beatis videri per similitudinem talem qua tamquam forma intelligendi intellectus fit in actu & intelligit; ergo negat speciem impressam; hæc enim omnia in eam quadrant. Confirm. tam ibi, quàm Opusc. 3. c. 105. dicit; oportere quòd ipse Deus sit forma intellectus ipsum cognoscentis, & conjungatur ei, non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis conjungitur intelligenti; ita scilicet, quòd ex divina essentia & intellectu creato fiat unum in intelligendo, dum intellectus eam intelligit, & ipsa per seipsam intelligitur.

5. Quodlib. 7. art. 1. adfert triplex medium visionis intellectivæ. Unum, sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum. Secundum medium est illud, quo videt, & hoc est species intelli-

gibilis, quæ intellectum possibilem determinat, & habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est in quo aliquid videtur, sicut in effectu videmus causam, & in speculo rem repræsentatam. Postea subdit, in Patria non esse medium tertium, quia Deus immediatè ibi videtur: ejusmodi autem medium facit visionem non esse immediatam. Et postea; *Similiter etiam non est ibi medium secundum, scilicet aliqua species essentiæ divinæ intellectum informans;* ergo negat speciem impressam: hæc enim est, quæ intellectum informat, & qua intellectus informatus elicit visionem. Idem argumentum sumi potest ex q. 10. de Ver. art. 11. ex 4. Sent. dist. 49. sive ex Supplem. q. 92. art. 1. in corp. & in Resp. ad 15.

Ex his cùm sufficienter constet, B. Thomam à visione beatifica removere speciem impressam, & docere, Beatos non videre Deum sicuti est per aliquam speciem; ejus doctrina nunc est probanda.

Et prob. 1. ex communi Theologorum sententia. Ita enim docent Durandus dist. 49. qu. 2. num. 13. Henricus Quodlib. 3. q. 2. litt. H. Quodlib. 4. q. 7. litt. V. & seq. Paludanus in 4. dist. 49. q. 1. art. 2. concl. 3. S. Antoninus 3. p. tit. 31. Cajetanus, Bannes, Cumel, Valentia & alii.

Prob. 2. Quia nulla est necessitas ponendi speciem creatam ad eliciendam visionem beatificam, etiamsi admitteretur quòd illam dari sit possibile: divina enim essentia est objectum summè intelligibile, & in illo ordine est actus purissimus; ergo potest per seipsam uniri intellectui creato ad claram sui intellectionem absque specie creata; quæ tamen solet requiri propter absentiam vel impotentiam objecti in ratione intelligibilis.

Ob. Dices: Ideò requiri speciem, quia connaturale est, quòd proximum operandi principium sit intrinsecum & inhærens operanti. Resp. hoc esse intelligendum de principio, quod se tenet ex parte potentiæ, sicut in proposito est tum intellectus, tum lumen gloriæ: species autem impressa, etsi quando datur inhæreat potentiæ, magis tamen se tenet ex parte objecti quia est id, quod aliquo modo unit objectum potentiæ, & est etiam medium, quo potentia videt objectum.

Ob. Si Dicas: Objectum intelligibile debere constituere potentiam intellectivam in actu primo. Resp. Non esse necesse, quòd hoc faciat informando potentiam, si per se potest illi assistere, seque ipsum illi conjungere in ratione principii intelligibilis.

Prob. 3. Cùm B. Thomas F. Romanum divina voluntate post obitum ipsi apparentem rogaret: Vidísne Deum sine medio? responsum accepit: *Sicut audivimus, sic videmus in civitate Domini virtutum;* ut est in ejus vita: sed audiverat Deum videri à Beatis sine specie; ergo sic videbat.

Quæst. Utrùm verò sit impossibile, Deum sicut in se est videri per speciem creatam; non pariter Authores consentiunt. B. Thomas, Durandus, Henricus, & plerique illorum, qui B. Thomæ doctrinam amplectuntur, affirmant; non paucis tamen aliis aliter sentientibus. Sed Doctoris nostri sententia tamquam verisimilior probatur.

1. Quia per similitudines inferioris ordinis non possunt clarè cognosci superiora; sicut per speciem corporis non potest cognosci substantia incorporea: sed quæcumque species creata assignetur, erit inferioris ordinis quàm Deus, non solùm secundùm esse naturale, (quod hic non urgetur) sed etiam secundùm esse speciei; ergo per eam non poterit Deus clarè videri.

Majorem probat ex S. Dionys. cap. 1. de Div. Nom. Quòd si objicias: hominem clarè videri per suam speciem, quæ utpotè accidens inferioris ordinis est quàm homo, qui est substantia eaque rationalis. Respondebitur, per similitudines inferioris ordinis hic non intelligi res vel inferiores vel imperfectiores in quantum hujusmodi, hoc est in quantum sunt res: sed intelliguntur similitudines, quæ in ratione similitudinis, sive in quantum sunt similitudines, sunt ordinis inferioris quàm ea, quorum dicuntur similitudines. Tunc autem censentur esse hujusmodi, quando similitudines sunt imagines imperfectiori modo repræsentantes rem quàm ipsa sit; sicut species corporis imperfectiori modo repræsentat substantiam incorpoream quàm illa substantia sit. Quia verò species hominis non repræsentat hominem imperfectiori modo quàm ipse sit, (ponitur enim, quòd sit propria ejus & exacta species) idcircò non est species inferioris ordinis quàm homo, etiamsi in genere rerum sit imperfectior ejusdem arg.

Min. prob. Quia ad esse speciei pertinet quòd sit immaterialis & repræsentativa objecti: omnis autem creatura habet immaterialitatem, ac etiam repræsentationem inferioris ordinis quàm Deus secundùm quod in se est. Confirm. Omnis creatura, quantumcumque sit immaterialis, est circumscripta & ad certam aliquam speciem terminata: divina autem essentia est incircumscripta & ad nullam speciem terminata, sed omnem perfectionem comprehendens; ergo quidquid creatum ponatur in intellectu, non repræsentabit divinam essentiam ut in se est. Neque sufficit respondere, quòd species creata foret circumscripta & terminata secundùm esse naturæ: Necesse est enim etiam dicere, quòd talis quoque esse secundùm esse repræsentativum, quia quomodocumque consideretur, semper esset creatura. Deinde, non potest esse infinita distantia speciei consideratæ secundùm suum esse naturæ, & secundùm quod habet rationem speciei, sive secundùm quod est repræsentativa: atqui species secundùm esse naturæ spectata esset limitata & restricta; ergo etiam secundùm esse repræsentativum, & sic non posset repræsentare divinam essentiam secundùm quod est in se.

2. Divina substantia est suum esse, quod nulli creaturæ convenit; ergo nulla creatura potest esse similitudo repræsentans Dei substantiam secundùm quod est in se. Quamvis enim non sit necessarium, quòd species repræsentans habeat idem esse quod res repræsentata, oportet tamen, quòd ejusmodi habeat cum illa convenientiam, ut ipsam repræsentet talem qualis in se est: Deus autem est suum esse; ergo oportet, quòd species per quam videretur Deus sicut in se est, repræsentaret Deum esse suum esse: quod impossibile est creaturæ, quæ habet esse, & non est suum esse.

3. Si posset dari species sive impressa sive expressa, per quam divina essentia videretur sicut in se est, illa species deberet esse exacta similitudo divinæ essentiæ, ipsam scilicet repræsentans sicut in se est: atqui est impossibile dari speciem creatam quæ sit talis similitudo; ergo simpliciter impossibile est dari speciem creatam, qua Deus videatur per essentiam. Maj. prob. Quia de ratione speciei, in quantum est species, est, quòd sit similitudo repræsentans objectum; ergo de ratione speciei, per quam objectum videatur quidditativè, est, ut sit illius objecti exacta similitudo, ipsum repræsentans sicut in se est. Prob. Min. Quia alioquin sequeretur; creaturam intellectualem posse esse verè essentialiter beatam visione alicujus creaturæ: veluti si Deus aut talem speciem faceret esse visibilem seu intelligibilem, aut faceret aliquam substantiam, quæ pariter esset similitudo repræsentans Deum sicut in se est quemadmodum illa species, simulque faceret, quòd illam sive speciem sive substantiam videret aliquis intellectus creatus. Cùm enim speciei accidat quòd sit accidens; si fieri posset species qualis dicta est; consequens videtur, quòd etiam posset fieri talis substantia. Et cùm illa substantia esset exacta similitudo repræsentans divinam essentiam sicut in se est; nihil est, ob quod non esset Beatus ille, qui talem substantiam videret.

4. Ut species intelligibilis repræsentet aliquam rem sicuti est, debet ipsam rem in repræsentando comprehendere, & omnia ejus attributa essentialia repræsentare; ut patet de specie, qua homo perfectè cognoscitur: nulla autem creatura potest comprehendere Deum in repræsentando, vel omnia attributa, quæ

quæ in ipso formaliter sunt, repræsentare, alioquin sequeretur, Deum esse finitum, quia secundùm omnia sua attributa perfectè repræsentaretur à re finita; ergo non potest dari species, qua Deus perfectè videatur.

Sed huic argumento quidam opponunt, ejus Maj. esse simpliciter falsam; partim quia inter species aliæ sunt aliis perfectiores; partim quia nec homo comprehendit omnia, quorum habet species impressas, nec Angelus inferior comprehendit superiorem, quem tamen cognoscit per speciem.

Verumtamen hæc objectio dilui potest, dicendo, illam Maj. esse B. Th. lib. 3. cont. Gent. c. 49. & intelligendam, non de quacunque specie impressa, sed de ea, per quam quidditas seu essentia rei cognoscitur secundùm quod in se est: non omnes autem species, quas homo habet impressas, sunt ejusmodi; ideòque non mirum est, si ipse non comprehendat omnia, quorum species impressas habet.

Deinde, non sic prædicta Major accipienda est, quasi necesse sit, eam speciem simpliciter & quoad omnia adæquare totam perfectionem objecti, ac per consequens esse omninò tam perfectam quàm est objectum: sed quòd oporteat ipsam ita comprehendere objectum in repræsentando, ut totaliter repræsentet illud, secundùm scilicet omnia ejus attributa essentialia, prout sunt in seipsis. Et juxta hunc modum Angelus inferior cognoscens quidditativè superiorem eum comprehendit: ac similiter homo comprehendit eas omnes res, quarum habet ejusmodi species impressas.

Neque tali comprehensioni obstat, quòd specierum aliæ sint aliis perfectiores (quanquam de ipsis speciebus secundùm se, & prout ab objecto habente se eodem modo emanant, non videatur id esse concedendum) quia idem objectum quod secundùm omnia sua attributa essentialia videtur, potest ab uno perfectiùs, ab alio minùs perfectè videri, quomodo Deus inæqualiter videtur à Beatis.

5. Species, per quam aliquod objectum videatur quidditativè seu secundùm essentiam, prout in se est, debet cum illo objecto habere convenientiam ejusdem rationis, loquendo videlicet de specie in quantum est species sive similitudo objecti: atqui nulla creatura est vel esse potest, quæ habeat cum Deo convenientiam ejusdem rationis, quomodocunque ipsa consideretur; quia Deus & creatura non possunt inter se habere convenientiam nisi analogicam; ergo nulla potest dari species, per quam Deus videatur per essentiam sicut in se est. Hinc B. Thomas q. 8. de Verit. artic. 1. *In omni cognitione quæ est per similitudinem, modus cognitionis est secundùm convenientiam similitudinis ad illud cujus est similitudo: & dico convenientiam secundùm repræsentationem, sicut species in anima convenit cum re, quæ est extra animam, non secundùm esse naturale*. Et postquam dixit, quòd si similitudo deficiat à repræsentatione speciei, non autem à repræsentatione generis; res illa cognoscetur secundùm rationem generis, & non secundùm rationem speciei: si autem etiam deficiat à repræsentatione generis, solùmque repræsentet secundùm convenientiam analogiæ; tunc ne quidem cognoscetur secundùm rationem generis: subsumit, nullam similitudinem in intellectu receptam posse habere convenientiam cum essentia divina, nisi analogicè tantùm; tandemque ita concludit: *Et ideò cognitio, quæ esset per talem similitudinem, non esset ipsius Dei per essentiam, sed multò imperfectior, quàm si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis*. Et hoc artic. *Dicere, Deum per similitudinem videre, est dicere, divinam essentiam non videri*. Ut enim dicit Supplem. quæst. 92. artic. 1. *Quacumque forma alia à Divina essentia informaretur intellectus, non posset per eam duci in essentiam divinam*. Hinc est, quòd utroque loco affirmet, ipsam divinam essentiam habere se ut formam, qua intellectus beatus Deum videt; non sic quasi divina essentia sit vera forma intellectus, sed quia proportio divinæ essentiæ ad intellectum est sicut proportio formæ ad materiam. Sicut enim materia perficitur per formam, quæ illi unitur, & ex utraque fit unum ens simpliciter: ita intellectus perficitur per divinam essentiam, quæ unitur illi immediatè, & ex illa sic intellectui unita fit unum in intelligendo, sive quantum ad actum intelligendi. Hæc ergo unio est conjunctio duorum principiorum & sufficiens subordinatio unius ad alterum, intellectus scilicet ad divinam essentiam ad efficiendum eumdem actum.

Differt autem hæc intellectio ab aliis, quòd cùm omnis alia intellectio fiat per speciem seu similitudinem in intellectu existentem; hæc fit per ipsammet divinam essentiam intellectui unitam & præstantem totum id, quod species intelligibilis præstare potest in cæteris, exceptis imperfectionibus. Cùm enim officium speciei intelligibilis, Primum sit constituere intellectum in actu primo ad intelligendum, seu ipsum informare. Secundum, facere objectum præsens intellectui, hoc est ipsum cum intellectu unire, & repræsentare. Tertium, determinare potentiam ad talem speciem actus. Quartum, efficere actum intelligendi; essentia divina, quæ est objectum visionis beatificæ, per seipsam immediatè unitur intellectui Beatorum, & sic eum constituit in actu ad intelligendum, seque ipsam modo superiùs explicato ei unit ac repræsentat, eum etiam ad talem visionem determinat, & cum ipso visionem efficit. Unde B. Th. lib. 3. cont. Gent. c. 51. *Oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet divinam essentiam intellectus ipsam videat, ut sic in tali visione divina essentia sit, & quod videtur, & quo videtur*. Et c. 53. *Oportet, quòd divina essentia copuletur intellectui ut intelligibilis species*. Ac rursum dictæ q. 92. art. 1. ad 2. *Visio illa, qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione, qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur*, hoc est utriusque visionis idem est illud quo fit visio. Unde subdit: *quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita & nos videbimus eum*.

Speciei intelligibilis officia.

Dices: Essentia divina non potest esse forma alicujus rei creatæ secundùm esse naturale; ergo nec secundùm esse speciei intelligibilis. Resp. jam antea dictum esse, quòd non sit vera forma, sicut & ipse B. Th. clarissimè dixit ita scribens isto artic. 1. q. 92. *Quod quidem non debet intelligi, quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri*. Et citata q. 8. de Ver. *Restat, ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit essentia divina. Non autem oportet, quòd ipsa divina essentia fiat forma intellectus ipsius, sed quòd se habeat ad ipsum ut forma*; nimirùm juxta proportionem superiùs explicatam. Ita verò se habere ut formam, divinæ perfectioni non repugnat, quia dum essentia divina intellectui præstat officium speciei intelligibilis, non constituit aliquam naturam, (quo modo constitueret, si esset forma alicujus rei in esse naturale, atque adeò derogaretur ejus perfectioni, cùm sit secundùm naturam suam perfectissima, nec possit venire in rationem compartis) sed ipsum intellectum perficit, ut is ex intellectu potentia, nunc sit intellectus actu.

Divina essentia non est vere forma intellectus.

Neque his obstat; vel quòd species intelligibilis sit accidens intellectum informans; vel quòd sit similitudo rei intellectæ, atque adeò distincta ab objecto quod intelligitur. Etsi enim hæc sint de ratione speciei intelligibilis creatæ, non sunt tamen de ratione speciei ut species est: sicut esse qualitatem est de ratione bonitatis & sapientiæ, non ut est bonitas vel sapientia simpliciter, sed prout est bonitas & sapientia creata. Deinde, non dicimus, divinam essentiam esse veram speciem intelligibilem, sed asserimus, quòd ipsa per se suppleat vicem speciei intelligibilis.

Ob.
Resp.

Si contra dicas: Quòd species soleat efficere intellectionem tamquam causa intellectui subordinata, q. 56. art. 1. quæst. 9. de Pot. art. 2. & 1. cont. Gent. cap. 54. Resp. etiam hoc speciei convenire in quantum est creata: cùm enim ejusmodi species sit accidens intellectus, non est mirum quòd illi subordinetur, sicut accidens subordinatur suo subjecto. Quamvis ergo divina essentia uniendo se intellectui beato efficiat cum illo visionem; non oportet tamen quòd ei subordinetur, sed potiùs quòd ipsa intellectum tamquam suum instrumentum sibi

Ob.
Resp.

ſubjiciat ac ſubordinet, cùm ipſa ſit iſtius viſionis objectum & cauſa præcipua.

Intellectio non eſt qualitas.

Ad 1. Arg. ut reſpondeatur, Dicendum eſt 1. Nos non ſubſcribere illis, qui intellectionem exiſtimant eſſe qualitatem, ſed tam intellectionem quàm cæteras actiones immanentes affirmamus eſſe veras actiones, conformiter Philoſophis, qui categoriam actionis à categoria qualitatis diſtinguunt: actionem verò in tranſeuntem & immanentem dividunt. Et ipſe Philoſophus Ethic. lib. 10. cap. 3. *Neque virtutis operationes* (inquit) *ſunt qualitates, neque fœlicitas*. In hanc etiam ſententiam loquitur B. Thom. quando actiones tranſeuntem & immanentem diſtinguit, hujus par. q. 18. art. 3. ad 1. q. 23. art. 2. ad 1. q. 54. art. 1. ad 3. & art. 2. in corp. q. 56. ar. 1. in corp. & multis aliis locis. Quapropter negandum eſt, viſionem Dei eſſe expreſſam ejus ſimilitudinem, ſed eſt actio vitalis procedens ab intellectu per lumen gloriæ illuſtrato, quæ terminatur ad ipſam Dei ſubſtantiam ſecundùm quod in ſe eſt viſa.

Viſio beatifica eſt actio.

Dicendum 2. Verius videri, quòd Beati Deum videntes non formant verbum aliquod creatum; ideòque nec efficiunt expreſſam Dei ſimilitudinem, in qua Deus ſicuti eſt videatur. Ita Henricus Quodl. 2. q. 1. Cajet. Bannes, Cumel, & alii. Sed quemadmodum divina eſſentia ſupplet vicem ſpeciei intelligibilis, ita eſt exiſtimandum, quòd ſuppleat vicem verbi, habens ſe ut terminus immediatus intellectionis beatificæ. Hinc B. Thom. in 1. diſt. 2. q. 1. *Conceptio perfectè repræſentans Deum eſt Verbum increatum; & ideò eſt unum tantum*.

Beati Deum videntes nō formant ejus verbū.

Ob. Dices 1. Viſio beatifica eſt actio: omnis autem actio debet habere terminum, & terminus intellectionis eſt verbum; ergo neceſſe eſt fateri, quòd Beati Deum videntes efforment verbum. Reſp. Neg. Conſ. quia omnis actio debet quidem habere terminum, ſed non eſt neceſſe, quòd illum terminum efficiat, præſertim ſi aliquid increatum loco iſtius termini ſe ſubſtituat: quomodo Verbum divinum divinaque eſſentia ſe ſtatuit loco verbi mentalis in viſione beatifica.

Reſp.

Dices 2. Non poteſt dari calefactio, ſine calore; ergo nec dari poteſt intellectio ſine verbo. Reſp. in primis, non etiam dari intellectionem ſine verbo, cum viſionis beatificæ terminus ſit Verbum increatum ut jam diximus. Quòd ſi conſequens intelligatur de verbo per intellectionem producto. Reſp. 2. Neg. Conſeq. propter rationem diverſitatis. Non enim verbum eſt de intrinſeca ratione intellectionis, ſicut calor eſt de intrinſeca ratione calefactionis; unde calefactio eſt caloris productio, non ſimiliter intellectio eſt verbi productio. Deinde objectum proximum calefactionis ſolùm eſt calor: intellectionis autem objectum non tantùm eſt verbum, ſed etiam res intellecta ſecundùm ſe; conceditúrque propterea non poſſe dari intellectionem ſine aliquo quod intelligatur.

Dices 3. Actio eſt alicujus productio; cùm ergo viſio beata ſit actio, quid agit ſeu producit, ſi non verbum creatum? Reſp. Non omnem actionem eſſe productionem, niſi ſit actio tranſiens. Nam actio immanens eſt tendentia in objectum; & viſio beata eſt vitalis tendentia intellectus in Deum proximè & immediatè ſibi intelligibilem. Quærenti igitur, quid viſione beata agit beatus? Reſpondendum eſt, eum hoc agere, quòd ejus intellectus ſit actu intelligens & perfectus, quòdque intellectionem elicit ac Deum videt.

Neque his obſtat quod B. Th. q. 27. art. 1. dicit, eſſe de ratione intelligentis producere verbum. Hoc enim aſſerit de intelligente connaturaliter operante; ideòque non oportet ut verificetur in intelligente, qui non tantùm intelligit ſupernaturaliter, quomodo intelligimus myſteria Fidei, ſed intelligit modo prorſus extraordinario, & præter omnem ſuæ naturæ conditionem. Vide quæ ad q. 27. art. 1. diximus.

Ad 1. Confirm. Reſp. B. Thomas, Auguſtinum loqui de Dei cognitione, quæ habetur in via. Cùm enim in omni cognitione naturali producatur verbum mentis, quod nihil eſt aliud quàm expreſſa rei intellectæ ſimilitudo; hinc eſt, quòd ipſa notitia ſeu cognitio interdum vocetur ſimilitudo, per cognitionem intelligendo ejus terminum.

Dici etiam poſſet, ſermonem Auguſt. eſſe cauſalem, ut illa notitia dicatur fieri aliqua Dei ſimilitudo, quia producit aliquam ſimilitudinem Dei, ſcilicet verbum mentis.

Ad 2. Confirm. Reſp. quòd in imagine, hoc eſt in mente noſtra (quæ eſt Dei imago) tunc erit perfecta Dei ſimilitudo, quando Dei perfecta erit viſio; non quia tunc ponetur in mente noſtra aliqua qualitas, quæ ſit perfecta Dei ſimilitudo: ſed quia tunc mens noſtra erit Deo ſimillima, quando eum videbit iſto modo quo S. Jo. 1. epiſt. ſuæ c. 3. ſignificat dicens: *Similes ei erimus, quoniam videbimus eum, ſicuti eſt*. Quem locum Jo. cum aliis ex 1. Cor. 13. & 2. Cor. 3. ibid. cit. Auguſt.

Dices: Si erimus Deo ſimiles; ergo erit in nobis Dei ſimilitudo: ſicut enim nihil eſt album ſine albedine; ſic nec eſt ſimile ſine ſimilitudine. Reſp. futuram ſimilitudinem quæ eſt relatio à qua denominabimur ſimiles: non futuram verò ſimilitudinem, hoc eſt formam ſive qualitatem, quæ ſit ſpecies ac ſimilitudo Deum repræſentans. Fundamentum ergo illius relationis erit glorificatio corporis & animæ, non autem aliqua ſpecies Deum repræſentans. Sicut enim Chriſtus habet corpus glorioſum & immortale; ita nunc habebimus. Et quemadmodum Chriſtus videt Deum ſicuti eſt facie ad faciem; ita eum videbimus. Ob. Reſp.

Ad 3. Confirm. Reſp. Auguſt. in illo ſermone, per verbum non intelligere verbum mentis productum ex viſione beatifica, quod ſit ejus terminus: ſed generaliter intelligit verbum, quod à cogitantibus & intelligentibus dicitur, quodque tunc non erit falſum: quaſi diceret, quòd tunc nulla noſtra cogitatio vel intellectio erit falſa, quia intelligemus omnia ſecundùm quod ſunt in re. Unde addit, quòd neque mentiemur, neque fallemur.

Ad 2. Arg. Reſp. Neg. Conſ. Angelus enim inferior intelligit ſuperiorem per ſpeciem intelligibilem, quæ in eſſe repræſentativo eſt ejuſdem ordinis cum objecto repræſentato, ſicut ipſe Angelus inferior eſt ejuſdem generis cum ſuperiori in eſſe naturæ. Et ſimiliter ſpecies intelligibilis quæ eſt accidens, poteſt repræſentare ſubſtantiam creatam quia hæc ſubſtantia eſt finita; & ſic ſpecies poteſt habere proportionem cum illa quantum ad eſſe repræſentativum. Unde & Philoſophus dixit in 1. de Anima, quòd *accidentia juvant ad ipſum quid eſt inveſtigandum*. Sed reſpectu Dei nulla res creata poteſt habere proportionem in ratione repræſentandi eum ſicuti eſt: tum ob rationem priùs allatam; tum quia talis repræſentatio, cùm debeat eſſe naturalis, (ait Bannesius) fundari deberet in aliqua perfectione reali & in immaterialitate, quæ ſaltem eſſet ejuſdem generis cum eo quod repræſentatur.

Ad 3. Neg. Conſ. quia ut dicitur art. 5. ad 2. lumen gloriæ non eſt ſimilitudo repræſentans Dei eſſentiam ſicuti eſt, ſed ſolùm eſt Dei ſimilitudo quantum ad hoc, quod ad Dei ſubſtantiam videndam perducit; ut ait idem lib. 3. cont. Gent. cap. 54. eſt enim diſpoſitio ſe tenens ex parte potentiæ, quam elevat & conſortat, ut ſit potens ejuſmodi viſionem elicere: & ſicut ipſa viſio finita eſt; ſic & lumen non niſi finitum eſſe debet.

Ad 4. Neg. Min. Quòd enim intellectus fiat res intellecta per formam intelligibilem intrinſecè illi inhærentem; hoc eſt, partim quia forma illa eſt accidens: accidentis autem eſt inhærere ſubjecto; partim quia ipſa eſt impotens ad aliter conſtituendam potentiam in actu primo ad intelligendum. Si daretur ſpecies, quæ non eſſet accidens, & quæ per ſeipſam abſque eo quòd intrinſecè perficeret potentiam, poſſet eam conſtituere in actu, & unire illi objectum; non eſſet neceſſe, quòd intellectus fieret res intellecta per formam intelligibilem, qua intrinſecè perficeretur. In propoſito autem, divina eſſentia, quamvis non ſit ſpecies intelligibilis, poteſt tamen per ſeipſam conſtituere intellectum in actu, ei aſſiſtendo & ſe illi conjungendo ad efficiendam viſionem ſecundùm quod antea explicuimus.

Ad 5. Neg. Maj. si absolutè intelligatur in ordine ad quodcumque objectum etiam increatum. Quamvis enim in ordine ad objectum creatum detur proportio inter speciem, actum, & virtutem, ut si possibilis est virtus & actus intelligendi, etiam possibilis sit species repræsentans illud objectum; in ordine tamen ad objectum increatum talis proportio non est admittenda propter disparem rationem inter unum & alterum objectum. Objecta enim creata, quæ sunt extra intellectum, cùm non possint seipsis vicem speciei subire, & intellectum in actu constituere; necessariò indigent specie impressa, qua intellectus constituatur in actu: cujus oppositum invenitur in objecto increato, quod non solùm potest seipso absque verbi creati efformatione visionem sui terminare, sed etiam vicem speciei subire, & intellectum in actu constituere, seque in ratione objecti illi unire.

Ex his patet resp. ad 1. & 2. confirm. Aliæ enim intellectiones habent objectum creatum: & visio, vis intellectiva, & species solùm servant proportionem in ordine ad objectum creatum, ad objectum autem increatum sufficit aliquid etiam increatum supplens vicem speciei.

Ad 6. Resp. Neg. Assumpt. cum sua prob. Neque enim B. Thomas dicit, visionem Dei, quæ fieret per speciem Dei ipsum repræsentantem ut in se est, fore intuitivam: sed quæ in Quodl. 7. art. 1. dicit, hæc sunt. Primum quòd in visione intellectiva triplex medium esse contingit. Unum, sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; & hoc est in nobis lumen intellectus agentis. Aliud medium est quo videt; & hoc est species intelligibilis, quæ intellectum possibilem determinat, & habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est: in quo aliquid videtur; & hoc est res aliqua, per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu cognoscimus causam; & in uno similium vel contrariorum videtur alterum; & in speculo res quæ in illo repræsentatur. Addit deinde, quòd nec primum nec secundum medium facit nostram visionem esse mediatam: immediatè enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem ejus in oculo receptam & per lumen videat, quia visus non fertur in ista media tamquam invisibilia, sed per hæc media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Tertium verò medium facit visionem esse mediatam: visus enim fertur primò in speculum sicut in visibile, & eo mediante accipit speciem rei in speculo repræsentatæ, sicque ipsam videt. Similiter intellectus cognoscens causam in causato, prius fertur in causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causæ: et quia essentia divina in statu viæ in effectibus suis cognoscitur; non videmus eam immediatè. Cæterùm qualis visio esset, mediata an immediata, si intellectus videret Deum per talem speciem, quæ repræsentaret divinam essentiam sicut in se est; ibi non dicit S. Doctor, sed simpliciter negat, ejusmodi speciem dari posse, docetque, tertium medium ex ante assignatis non reperiri in visione divinæ essentiæ, eò quòd illa visio sit immediata. Tum subjungit: Similiter etiam non est ibi medium secundum, scilicet aliqua species essentiæ divinæ intellectum informans; quia quando aliquid videtur immediatè per speciem suam, oportet quòd species illa repræsentet rem illam secundùm completum esse suæ speciei, aliàs non diceretur res illa immediatè videri, sed quædam umbra ejus; sicut si similitudo lucis in oculo fieret per modum coloris, qui est lux obumbrata: *Cùm autem omne quod recipitur in aliquo, recipiatur in eo per modum recipientis; impossibile est, in intellectu creato similitudinem divinæ essentiæ recipi, quæ eam perfectè secundùm totam suam rationem repræsentet. Unde si per aliquam similitudinem talem essentia divina à nobis videretur immediatè; non videremus divinam essentiam, sed quamdam umbram ejus*. Post quæ concludit S. Doctor, *quòd solùm primum medium erit in clara Dei visione, scilicet lumen gloriæ, quo intellectus perficitur ad videndum essentiam divinam*.

Triplex medium visionis.

Articulus III.

Utrùm essentia Dei videri possit oculis corporalibus.

Essentia divina non potest videri oculis corporeis.

Respondet non posse; quia visus est actus organi corporalis, atque adeò non potest se extendere ultra corporalia, ut diximus art. 1. ad 1. Nec obstat, quòd etiam anima sit actus corporis. Aliud est enim esse actum organi corporalis, aliud esse actum corporis; nam anima est actus corporis, quia est forma corpus informans: actus autem organi corporalis procedit ab anima per organum sive per potentiam corporalem organicam. Hinc tam visus, quàm ejus operatio naturaliter pendet à corpore: anima verò rationalis nec in esse nec in operari pendet ab eo.

Cæterum, quòd hic dicitur, visus corporalis non posse se extendere ultra corporalia; non est sic intelligendum, quasi putemus, aliquid corporeum non posse ullo modo agere in spiritum: sed sic, ut potentia secundùm rationem potentiæ, v.g. visus ea ratione qua est potentia visiva, auditus in quantum est potentia auditiva, non possit ferri extra latitudinem sui objecti, ac proinde sicut visus non potest videre id quod non est visibile; nec auditus audire quod non est audibile; ita visus corporeus non potest videre, quod est omnino incorporeum, cujusmodi est Dei substantia.

Hujus art. doctrina licèt nec Scripturis nec Conciliis apertè sit definita; certissima tamen est, & ex ejus opposito sequitur error Fidei repugnans, scilicet Deum esse corporeum, ut dicebant Antropomorphitæ. Vide Supplem. q. 92. art. 2. Et quamvis August. de hac re inquirendo & velut dubitando loquatur: epist. 112. & lib. 22. de Civ. cap. 29. priori tamen loco sic ex Hieron. & Ambros. concludit: *Nec in loco Deus videtur, nec corporalibus oculis quæritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur, nec auditur affatu, nec sentitur incessu. Hanc autem etiam meam sententiam esse confiteor*. Posteriori autem docet, oculos per corpora Deum in resurrectione visuros, sicut nunc oculi nostri vident vitam alterius, quam utique non cernunt ut per se visibilem, sed dum vident hominem motus vitales exercentem, censentur & vitam videre; ideoque sic concludit: *Aut ergo per illos oculos sic videbitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile; aut quod est ad intelligendum facilius, ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu à singulis* &c. Et epist. 6. de Deo affirmat, quòd *cùm oculus corporis neque nunc videre potest, neque poterit in Patria* &c.

Resp. ad 1. in qua B. Thomas explicat verba ex cap. 19. & 42. Job, addi potest ex ejus Com. in lib. Job, horum verborum. *In carne mea videbo Deum* hunc esse sensum: Ego in carne existens post resurrectionem videbo, & oculis mentis Deum, & oculis corporalibus Deum hominem factum. In cap. 42. cùm Job dicit, *Nunc oculus meus videt te;* sensus est: Antea quidem te loquentem audivi, nunc autem oculis meis te video apparentem scilicet in forma sensibili.

Articulus IV.

Utrùm aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.

Non quæritur hic, an aliquis per solas naturæ vires possit mereri visionem Dei per essentiam; quod examinare pertinet ad 1. 2. q. 109. art. 5. & q. 114. artic. 2. sed an operatio illa possit ab intellectu creato exerceri solis naturæ viribus, ita ut non egeat aliquo dono suæ naturæ divinitus superaddito.

Nullus intellectus creatus potest per solas naturæ vires videre divinam essentiam.

Respondet autem non posse; quia cognitum est in cognoscente secundùm modum cognoscentis; modus autem cognoscentis est secundùm modum suæ naturæ; ergo ubi modus essendi rei cognitæ excedit modum essendi cognoscentis, illius cognitio est supra naturam cognoscentis: modus autem essendi Dei est supra conditionem cujuscumque intellectus creati; ergo

ergo nulli potest esse naturale, quòd eum cognoscat sicuti est.

Neque his obstat; vel quòd oculus corporis videt cœlum, quod tamen excedit oculum; vel quòd non oporteat esse æqualitatem cognoscentis & cogniti. Quamvis enim non requiratur æqualitas, requiritur tamen, quòd naturaliter cognoscens rem sicut est non sit inferioris naturæ quàm res cognita, saltem secundùm rationem generis considerata; & per consequens quòd res cognita non excedat modum essendi cognoscentis: modum inquam essendi, non particularem aut specificum, sed genericum & universalem. Cùm enim B. Thomas hic dicit, si modus essendi rei cognitæ excedit modum naturæ cognoscentis, oportet quòd cognitio illius rei sit supra naturam; non loquitur de qualicumque excessu in modo essendi, sed de generico & universali, spectato secundùm quod res aliqua est materialis vel immaterialis. Unde modos essendi tres assignat. Primus est earum rerum quæ sunt in materia. Secundus earum quæ sunt quidem sine materia, sed cùm non sint suum esse, habent aliquid, quod est in eis per modum materiæ, ut Angeli. Tertius est rei illius quæ est purissimus actus liber ab omni, tum materia, tum alio se habente per modum materiæ; & hic modus solius Dei est. Loquitur autem B. Thomas de his modis essendi genericis, ut ex eorum diversitate æstimet diversitatem cognitionis quia cognitio fit per modum immaterialitatis: hæc autem immaterialitas consequitur modum essendi. Cùm ergo ad naturalem cognitionem requirit, quòd modus essendi rei cognitæ non excedat modum naturæ cognoscentis: non est sensus, quòd una non sit nobilior altera, & quod debeat esse æqualis: sed sensus est, quòd res cognita non debet secundùm illum modum essendi, qui est radix cognoscibilitatis, excedere modum cognoscentis; sive quòd res cognita non debet habere immaterialitatem alterius generis quàm cognoscens: atqui intellectus creatus, cùm non sit suum esse subsistens, ideoque non sit purus ab omni eo quod se habet per modum materiæ, habet immaterialitatem inferioris omnino generis quàm Deus qui est actus ab omni tum materia tum alio habente modum materiæ purissimus; adeò ut B. Thomas q. 8. de Ver. art. 3. ad 2. & 3. dicat, Deum esse extra genus intellectus Angelici, & ideo non esse ipsi maximè cognoscibilem, etiamsi sit secundùm se maximè cognoscibilis: ergo nullus intellectus creatus potest naturaliter Deum sicut in se est cognoscere.

Pro explicatione textus.

Præterea, ut Deus videatur per essentiam, oportet quòd essentia divina intellectui uniatur ut forma intelligibilis: sed non potest illi sic uniri sine dispositione; ergo oportet intellectum esse dispositum: atqui dispositio ultima ad formam est ejusdem ordinis cum forma in hoc, quòd si unum est naturale, & alterum: forma verò hæc, scilicet essentia divina, non est naturalis forma intelligibilis intellectus creati; ergo prærequirit dispositionem, quæ non sit naturalis: & sic intellectus non potest per sua naturalia videre divinam essentiam. Alias rationes adducit Author lib. 3. cont. Gent. cap. 52. Argumenta verò contraria profert ac solvit dicto art. 3. q. 8. de Ver. & 1. 2. q. 5. art. 5.

Responsio [illegible] pertinet.

Cæterum, quia hæc doctrina pertinet ad Fidem; certiùs probatur ex definitione Ecclesiæ, quæ extat. lib. 5. Clem. tit. de Hæret. ex Conc. Vien. cujus in art. seq. fiet expressa mentio; ac etiam ex Scripturis. Psalm. 17. *Posuit tenebras latibulum suum.* Matth. 11. *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, & cui voluerit Filius revelare.* 1. Cor. 2. *Oculus non vidit, & auris non audivit, & in cor hominis non ascendit quæ &c.* Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna.* 1. Tim. 6. *Lucem habitat inaccessibilem.* Apoc. 21. *Claritas Dei illuminabit eam.* Confirmatur. Nullus per solas naturæ vires potest credere, sperare, & diligere Deum sicut oportet; ergo multò minùs potest aliquis per solas naturæ vires videre Deum seu divinam essentiam sicut in se est, cùm talis visio non minùs imò magis excedat vires naturales cujuscumque creaturæ, quàm Fides, Spes, Charitas. Ant. inter Orthodoxos est indubitatum, & ad ejus confirmationem videri possunt Conc. Arausic. can. 5. 6. & 25. itemque Conc. Trident. Sess. 6. can. 3.

Articulus V.

Utrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato?

Videtur quòd non. 1. Quia sequeretur, Angelum posse videre Deum per suam ipsius essentiam, eò quòd illa sit perfectior quàm lumen gloriæ, quod est accidens.

2. Sequeretur, quòd visio intellectus tali lumine illustrati esset naturalis, sicut naturalis est operatio visiva cæci, etiamsi fuerit supernaturaliter illuminatus; quia tunc potentia est proportionata actioni.

3. Etiam posito lumine gloriæ, intellectus adhuc manet improportionatus, quia finitus; ergo frustra ponitur.

4. Divina substantia supplet vicem speciei intelligibilis, ita ut ea non sit necessaria; ergo etiam supplet aut supplere potest vicem istius luminis.

Denique, non apparet quomodo lumen gloriæ possit confortare intellectum, an intendendo ejus vires, an verò partialiter concausando. Plura argumenta videri possunt hìc, & lib. 3. cont. Gent. cap. 54.

Responsio ad Fidem pertinens est, intellectum creatum indigere lumine aliquo creato ad videndam Dei essentiam. Conc. enim Vien. Clem. *Ad nostrum* tit. de Hæret. damnavit hunc Begardorum & Beghinarum errorem, quo dicebant, quòd quælibet intellectualis creatura in seipsa naturaliter est beata; quòdque anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum & eo beatè fruendum. Consentiunt Scripturæ. Psalm. 35. *In lumine tuo videbimus lumen.* Apoc. 21. *Civitas illa non eget Sole, neque luna, sed claritas Dei illuminabit eam.* Præter B. Thomam ejusque in hunc art. Commentatores, videri possunt Bonav. in 3. dist. 14. Palud. Sotus in 4. distinct. 49.

Resp. affirmativa est Fidei.

Prob. etiam ratione. Omne quod elevatur ad aliquid excedens suam naturam, debet disponi aliqua dispositione supernaturali: sed visio Dei excedit vires naturales intellectus creati: ergo ad eam suscipiendam debet disponi per aliquam dispositionem supernaturalem: hæc autem vocatur lumen.

Nec obstat, quòd hæc dispositio sit etiam supernaturalis, videaturque propterea concludi, quòd ad eam prærequiratur alia, & sic in infinitum. Nam axioma hìc assumptum solùm intelligitur de elevatione ad id, quod se habet ut terminus, non autem ad id, quod se habet ut via & dispositio ad terminum. Unde B. Thomas 1. 2. q. 109. art. 6. & q. 112. art. 2. docet, quòd ad gratiam habitualem requiritur dispositio, non autem ad ipsam dispositionem alia.

Confirmatur. Operatio delectabilissima debet esse potentiæ dispositæ & perfectæ ad dignissimum objectum: atqui visio beatifica est operatio delectabilissima; ergo intellectus, ad quem illa pertinet, debet esse dispositus & perfectus ad illam eliciendam: hæc autem dispositio, qua disponitur & perficitur, est ipsum lumen gloriæ; ergo illud est necessarium.

Præterea. Ad perfectionem actus, qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur, quòd utrumque activorum principiorum sit perfectum. 2. 2. q. 4. art. 2. ad actum autem visionis beatificæ requiruntur duo principia, scilicet objectum & potentia; & objectum quidem de se perfectissimum est: sed potentia (nimirum intellectus) non est ex se perfecta ad ejusmodi visionem eliciendam; ergo necessarium est lumen quod ipsam perficiat, conferendo videlicet ei virtutem activam & connaturalitatem ad efficiendum actum visionis. Hæc autem connaturalitas in eo consistit, quòd actus procedat à principio intrinseco & intrinsecè proportionato; quia iste est modus connaturalis operandi actiones immanentes perfectas. Plures rationes videri possunt apud B. Thomam lib. 3. cont. Gent. c. 53.

Si ergo quispiam quærat: Ad quid requiratur lumen gloriæ? Haud difficulter ex dictis responderi potest,

in

In primis ad hoc requiri, ut intellectus creatus disponatur, ut essentia divina ipsi uniatur in ratione speciei intelligibilis, quod B. Thomas hic in corp. indicat. & latius 3. cont. Gent. cap. 53. Deinde ut intellectus sic dispositus elevatus & roboratus simul cum isto lumine visionem eliciat, quemadmodum in Resp. ad arg. & dicta cap. 53. idem S. Doctor significat. Denique ut intellectus visionem sic productam in se recipiat.

Ex his igitur patet, neque solùm intellectum, neque solùm lumen gloriæ efficienter producere visionem Dei, sed utrumque simul: sicut nec sola voluntas, nec sola charitas in voluntate existens producit actum supernaturalem dilectionis Dei super omnia, sed utraque simul.

His consonat Cumel disp. 3. concludens, intellectum in suo genere & ordine esse causam totalem visionis Dei, & pariter ipsum lumen; quia sunt duæ causæ subordinatæ, quarum una (scilicet intellectus) completur ac perficitur ab altera, idest à lumine; & virtutem, quam alioqui ad talem actum non habet, ab ea accipit, & non è converso: cujus contrarium cùm in causis partialibus accidat, ubi una non perficit aliam, nec ab ea virtutem accipit, sed ambæ ex æquo eumdem effectum operantur; consequenter dicendum est, intellectum & lumen non esse causas partiales visionis, sed totales:

Lumen gloriæ & intellectus non sunt causæ partiales.

Petes: Quare ex jam dictis non sequitur esse dicendum, quòd per istam visionem Deus seipsum videat, perinde ac dicitur quòd intellectus videat Deum. Resp. rationem esse, quia non dicitur videns nisi is, qui visionem in seipso facit ac recipit: cùm enim visio sit actio vitalis & immanens; solùm eum denominare potest, in quo ipsa vitali modo efficitur & recipitur; prædictam autem visionem Deus non producit vitali modo in seipso, sed eam facit, in intellectu creato vitaliter operante.

Quid sit lumen gloriæ.

Si quæras: Quidnam sit hoc, quod vocatur lumen gloriæ. Respondetur esse qualitatem supernaturalem, intellectui à Deo infusam, eique per modum habitus inhærentem, & confortantem ipsum ad videndum Deum, ut patet ex hoc art. ubi B. Thomas illud vocat dispositionem, augumentum virtutis intellectivæ, perfectionem intellectus confortantem ipsum, dicitque, quòd per istud lumen intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Unde falluntur, qui per lumen gloriæ intelligunt vel lumen increatum, vel auxilium actuale, vel ipsam visionem.

Cæterùm, etiamsi dixerimus, doctrinam Fidei esse, quòd requiratur lumen gloriæ creatum; non dicimus tamen esse Fidei, quòd requiratur lumen quod sit habitus: quia Concilium id non expressit, quamvis non nisi periculosè negari possit esse qualitatem, quæ se habeat per modum habitus.

Ad 2. Arg. Neg. Seq. nam lumen gloriæ est altioris ordinis quàm substantia Angeli etiam supremi, & est etiam causalitatis alterius, ordinatur enim ad hoc, quòd intellectus creatus sit potens videre Deum; ad hoc autem substantia Angeli non ordinatur, cùm & ipsa tali lumine indigeat naturæ suæ superaddito.

Ad 2. Neg. Assumpt. Illa enim actio simpliciter est supernaturalis, quæ est à principio supernaturali, & respicit objectum supernaturale. Neque est simile de visione cæci miraculosè illuminati; talis enim visio est naturalis, quia procedit à principio naturaliter agente; nam facultas visiva, etsi sit per miraculum restituta, naturaliter tamen sufficit ad visionem deinceps producendam absque novo aut continuato supernaturali auxilio per cooperationem primæ causæ: intellectus autem creatus requirit continuationem luminis supernaturalis ad visionem beatificam. Deinde, potentia visiva per miraculum cæco restituta solùm est supernaturalis ratione modi quo fuit accepta, non ratione termini, nec ratione propriæ entitatis; ideòque non est mirum, si ejus operatio sit naturalis. At verò lumen gloriæ est secundùm suam entitatem supernaturale, neque intellectui inest tamquam subjecto naturali, neque facit intellectum tendere in terminum sibi naturalem, sed in objectum, quod naturales vires cujusvis intellectus creati excedit; ac proinde visio quam intellectus isto lumine instructus elicit, non potest non esse ipsi supernaturalis. Semper igitur supernaturale est intellectui videre Deum, etiamsi possit dici esse connaturale intellectui cum hac reduplicatione, ut habenti lumen gloriæ.

Ad 3. Resp. Intellectum manere improportionatum in ratione entis, sed fieri proportionatum in ratione potentiæ respectu talis objecti: *hujusmodi enim lumen intellectum ad Dei visionem exaltat, non propter ejus indistantiam à divina substantia* (inquit B. Thom. lib. 3. cont. Gent. c. 54.) hoc est non quia intellectus eo lumine instructus minus secundùm suam substantiam distet à divina essentia quàm priùs; *sed propter virtutem quam à Deo sortitur ad talem effectum, licèt secundùm suum esse in infinitum distet à Deo.*

Ad 4. Resp. non sequi, quòd Deus suppleat vicem luminis gloriæ, etiamsi suppleat vicem speciei intelligibilis, quia species tenet se ex parte objecti; cùm ergo Deus sit objectum visionis beatificæ; nihil mirum est, si per se solum præstet id totum, quod ex parte objecti potest desiderari: lumen verò gloriæ tenet se ex parte potentiæ, eam disponens ac roborans, & cum ea actum visionis producens. Non sunt autem idem, nec ejusdem rationis, objectum præstare ea quæ objecti sunt, & supplere ea quæ sunt potentiæ. Cæterùm, possitne Deus per absolutam suam potentiam, supplere vicem luminis gloriæ in sequentibus videbitur.

Ad 5. Resp. quòd neutro illorum modorum. Ut enim docet Author. lib. 3. cont. Gent. c. 53. non sufficit augmentum per intensionem naturalis virtutis, quia visio Dei per essentiam non est ejusdem rationis cum visione naturali. Neque etiam sufficit dicere, quòd lumen partialiter concauset cum intellectu; quia intellectus, nec ut causa totalis, nec ut partialis ad claram Dei visionem operari potest, quamdiu non est aliquo supernaturali adjutorio confortatus. Ut ergo intellectus ad talem visionem eliciendam confortetur, oportet, quòd fiat augmentum virtutis intellectivæ per alicujus novæ dispositionis adeptionem: illa autem dispositio congruè dicitur lux aut lumen gloriæ, non propter hoc, quòd faciat intelligibile in actu sicut lux intellectus agentis; sed quia facit intellectum patientem actu intelligere.

Unde si quæratur: Quare non sufficit, Deum in ratione speciei uniri intellectui sine lumine. Respondendum est, quia hæc unio non potest esse, nisi præsupposito quòd virtus intellectiva sit aucta & proportionata objecto: cùm enim ad visionem requiratur & virtus visiva & unio objecti cum illa; virtus priùs requiritur quàm unio, quia virtus ad hoc est necessaria, ut possit recipere species: ideò enim visus materialis non potest recipere species rerum immaterialium, quia non habet virtutem cognoscitivam illarum.

Quæst.

Si Quæratur: Utrùm per absolutam Dei potentiam intellectus creatus non possit videre divinam essentiam absque lumine gloriæ? Quidam negant posse, quia intellectus non potest videre nisi eliciat visionem; non potest autem visionem elicere, nisi accipiat principium visionis, quod est lumen gloriæ.

Resp. Per absolutam Dei potentiam posset videri Deus sine lumine gloriæ.

Responsio tamen verisimilior est eorum qui affirmant, ut Palud. in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 3. Majoris eadem dist. q. 4. Cumel disp. 2. ad hunc art. Suarez lib. 2. cap. 16. in p. p.

Prob. 1. quia ex hac assertione non sequitur ulla contradictio.

2. Deus potest operari per se, quidquid operatur per causas inferiores; ergo potest operari visionem beatificam, movendo intellectum creatum ad illam eliciendam, absque aliquo lumine intellectui superaddito ipsique inhærente.

3. Lumen ad hoc requiritur ut intellectus disponatur & confortetur ad eliciendam visionem, quæ omninò excedit ejus naturam: hanc autem efficientiam nihil vetat suppleri à Deo aliter quàm per lumen gloriæ, cùm Deus causalitatem causæ efficientis possit per seipsum supplere.

4. Actus Fidei & charitatis sunt omnino supernaturales: atqui possunt fieri ab intellectu & voluntate

per

per auxilium Dei supernaturale adjutis, etiamsi habitum Fidei & Charitatis nondum receperint, ut patet in catechumenis & pœnitentibus; ergo similiter posset intellectus supernaturali auxilio adjutus videre Deum sine lumine gloriæ ipsi infuso.

Neque verò hinc sequitur, lumen gloriæ non esse necessarium. Quod enim tale est, ut juxta potentiam Dei ordinariam non possit aliter se habere, rectè dicitur necessarium, etiamsi non implicet contradictionem quod aliter se habeat. Quomodo habitus Fidei & Spei sunt ad salutem necessarii, quamvis non implicet contradictionem, Deum salutem tribuere alicui, qui eos habitus non habuerit, sed actualiter solùm crediderit & speraverit. Quomodo etiam pœnitentia est ad remissionem peccati mortalis necessaria, quamvis probabile sit, non esse Deo impossibile remittere illud absque pœnitentia, secundùm ea quæ diximus 3. p. q. 86. art. 2. quæsito 2. atqui juxta potentiam Dei ordinariam visio beatifica non potest ab intellectu creato elici, nisi ipse sit lumine gloriæ illustratus, dispositus, & roboratus; ergo lumen istud ad visionem beatificam est necessarium, etiamsi contradictionem non implicet eam visionem fieri sine isto lumine.

Accedit, quòd lumen gloriæ non dicitur esse necessarium per comparationem ad Deum, quasi Deus non possit ullo modo visionem beatificam producere absque isto lumine, sed per comparationem ad intellectum creatum, qui universim talis est naturæ, ut ad eam visionem assurgere nequeat, nisi per lumen sibi divinitùs inditum ac inhærens elevetur, aut certè sic à Deo moveatur & adjuvetur, ut actualis illa motio luminis inhærentis vicem suppleat, sitque ipsius intellectus lumen quoddam.

Lumen gloriæ est simpliciter necessarium per comparationem ad intellectum creatum.

Quapropter simpliciter agnoscendum est, nullum intellectum creatum posse naturali sua virtute videre divinam essentiam, sed omnem omninò, nullo excepto, indigere lumine gloriæ, ipsum ad talem visionem eliciendam elevante: nec eum (quod ad se attinet atque etiam ad potentiam Dei ordinariam) posse Deum sicut in se est videre absque lumine per modum habitus se habente. Et secundùm hæc intelligendus est loqui B. Thomas, ubi necessitatem luminis gloriæ affirmat, sive hoc art. sive 2. 2. q. 175. art. 3. ad 2. lib. 3. cont. Gent. cap. 53. & alibi. Aliàs enim satis significat non implicare contradictionem, quòd aliquis intellectus isto lumine non prædictus, sed tamen supernaturaliter adjutus Deum sicuti est videat; nam in 4. dist. 49. q. 2. art. 7. ad 4. dicens, quòd Moyses ante suam mortem viderit Deum per essentiam; subdit, quòd *illa visio non erat ex dispositione in intellectu existente, sed ex sola divina virtute:* qu. 10. de Verit. art. 11. definiens fieri non posse, quòd intellectus creatus divinam essentiam videat, nisi ad hoc per lumen gloriæ disponatur; ut declaret se de potentia Dei ordinaria, non de absoluta loqui; subjungit: *Sicut autem divinæ omnipotentiæ subjecta sunt corpora, ita & mentes. Unde sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus, quorum dispositio in prædictis corporibus non invenitur, sicut Petrum fecit super aquas ambulare sine hoc, quod ei dotem agilitatis tribuerit: ita potest mentem ad hoc perducere ut divinæ essentiæ uniatur in statu viæ modo illo quo unitur sibi in Patria sine hoc quod à lumine gloriæ perfundatur.* Neque sufficit quorumdam interpretatio, ut hæc verba sint intelligenda de lumine gloriæ per modum permanentis, non autem per modum transeuntis; quasi B. Thomas sentiat, fieri quidem posse potentia Dei absoluta ut intellectus videat divinam essentiam sine lumine permanente, non tamen sine eo saltem transeunte: generaliter enim dicit, & fieri posse, ut intellectus videat absque eo, quòd perfundatur lumine, & factum esse in Moyse absque ulla dispositione in intellectu existente per solam divinam virtutem miraculosè operantem. Adde, quòd dicto art. 7. 4. Sent. in corp. ait: *Potest miraculosè fieri, quòd divina virtute aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositionem viæ, elevetur ad videndum Deum per essentiam:* atqui lumen gloriæ etiam per modum transeuntis non est dispositio viæ, sed est ejusdem ordinis cum lumine permanenter communicato; ergo dicens, illam visionem posse fieri miraculosè sic, ut intellectus non habeat, nisi dispositionem viæ, sentit posse fieri absque lumine gloriæ etiam per modum transeuntis communicato; Deo scilicet intellectum creatum specialiter ac supernaturaliter excitante, & ad visionem eliciendam movente, absque ulla qualitate, quæ ipsi inhæreat.

Ad Arg. autem Resp. Neg. Min. Quamvis enim intellectus naturæ suæ relictus nullo modo sit principium sufficiens elicere claram Dei visionem: si tamen divina potentia illum assumeret, eoque uti vellet ad efficiendam istam visionem; ipse sic à Deo supernaturaliter excitatus motus & directus esset principium sufficiens; quomodo voluntas humana sibi relicta non est principium sufficiens elicere amorem Dei supernaturalem, à Deo tamen præventa & mota est sufficiens, etiam priusquam receperit habitum charitatis.

Circa eumdem hunc art. quædam alia quæruntur à quibusdam. 1. An hæc Dei visio sit naturalis. 2. An sit quidditativa, & intuitiva. 3. An solùm sit apprehensiva, an etiam judicativa. 4. An tantùm sit directa, an reflexa. 5. An sit speculativa, an practica. Ad quorum singula ita breviter videtur nobis respondendum.

Ad 1. Visionem divinæ essentiæ tam Angelo quàm homini esse simpliciter supernaturalem, quia superat omnes vires naturales cujuscumque creaturæ: quamvis possit dici connaturalis intellectui beato, non simpliciter sed ut habenti lumen gloriæ, quod eum constituit in actu primo ad talem visionem. Cæterùm si naturale accipiatur prout opponitur libero; sic visio ista est naturalis, id est necessaria etiam quoad exercitium & non libera.

Ad 2. Hæc visio est evidens, quidditativa, & intuitiva, opponitur enim obscuræ 1. Cor. 13. & est propria rei secundùm ejus essentiam cognitio, qua res cognoscitur ut existens & ut præsens.

Ad 3. Hæc cognitio est etiam judicativa. Beatus enim non solùm apprehendit Deum, sed etiam cognoscit quòd Deus sit perfectissimus, quòd omnipotens, quòd unus in essentia, trinus in Personis, &c. nihil autem est aliud per intellectum judicare de aliqua re, quàm cognoscere quod illi conveniat. Neque hoc judicium repugnat simplicitati: sicut enim Angeli, ita beatæ animæ uno simplici actu judicare possunt.

Ad 4. Illam visionem esse & directam & reflexam: quia Beati & vident Deum, & vident seu cognoscunt se Deum videre, ac esse Beatos illa visione.

Ad 5. Istam visionem, quatenus formaliter pertinet ad beatitudinem essentialem, esse tantùm speculativam & non practicam. 1. 2. q. 3. art. 5. Est enim suprema contemplatio primæ veritatis, & de re nullo modo operabili à vidente, scilicet de Deo. Ratione tamen sui secundarii objecti potest hæc visio esse practica, quatenus scilicet Beatus illa visione judicat de aliquibus rebus extra Deum, quæ vel sunt agendæ, vel vitandæ, & ad eas agendas per eamdem visionem dirigitur.

Pro Resp. ad 1. dicendum est, illud quod est per se lucidum non indigere (quantum est ex parte objecti) ut videatur per aliud lumen; posse tamen indigere alio lumine ex parte potentiæ, si ea sit improportionata ad eliciendam visionem circa illud. Quo modo visioni sensibili necessarium est lumen, non ex parte objecti lucidi, quasi ipsum objectum alio lumine egeat, sed ex parte medii, eò quòd potentia visiva non possit videre saltem distinctè objectum lucidum, si nullum fuerit lumen in medio.

In Resp. ad 2. ubi de lumine gloriæ in quibusdam libris legitur: *potest dici, quòd non est medium in quo Deus videatur, sed quo videtur*; legendum est verbis posterioribus: *sed sub quo videtur*; ut patet ex his, quæ sequuntur: *Et hoc non tollit immediatam visionem*. Nam per medium quo videtur objectum, B. Thomas intelligere solet speciem intelligibilem, Quodl. 7. art. 1. & alibi: eam verò hujus quæst. art. 2. removit à visione divinæ essentiæ, addens quòd *dicere, Deum per similitudinem* (sive per speciem) *vide-*

videri, *est dicere divinam essentiam non videri*. Ex quo fit consequens, visionem Dei per speciem non futuram ex ejus mente immediatam visionem divinæ essentiæ. Deinde, Codices, ann. 1469. 1567. aliique tum veteres, tum recentiores exhibent illud *Sub quo*. Neque S. Doctor in visione divinæ essentiæ agnoscit medium quo ipsa fiat, sed dumtaxat medium sub quo, ut patet ex dicto Quodl. & ex Supplem. q. 92. art. 1. ad 15. Quapropter Typographorum incuria factum putamus, quòd in quibusdam Exemplaribus desideretur præpositio *Sub*.

Quod in argum. 3. sumitur, *Illud quod est creatum, nihil prohibet alicui naturæ esse naturale*; non est universaliter verum. Si enim intelligatur, creatum quod est ordinis naturalis; admitti potest: si autem comprehendatur quodlibet creatum, etiam illud quod est ordinis supernaturalis ac divini; sic est negandum. Ut enim B. Thomas hic & lib. 3. cont. Gent. cap. 34. & 57. tradit, lumen gloriæ, tametsi aliquid creatum, non potest esse naturale alicui creaturæ, quia dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam seu naturam ignis; ergo similiter dispositio ad visionem divinæ essentiæ non potest esse naturalis nisi habenti formam seu naturam divinam: habens autem naturam divinam, sivo id quod est naturæ divinæ, est Deus; ergo illa dispositio non potest esse naturalis, nisi illi qui est Deus. *Lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ.*

Confirm. 1. Nulla dispositio ad formam potest esse naturalis, nisi & ipsa forma sit naturalis: atqui forma, ad quam disponit lumen gloriæ, non potest esse naturalis ulli creaturæ; ergo nec ipsum lumen potest ulli creaturæ esse naturale. Prob. Maj. quia dispositio naturalis & forma, ad quam est talis dispositio, debent esse ejusdem ordinis. Min. patet, quoniam forma, ad quam disponit lumen gloriæ, est clara visio divinæ essentiæ, ipsaque divina essentia ut immediatè conjungenda instar formæ intellectualis intellectui: hæc autem omni creaturæ est supernaturalis.

Confirm. 2. *Quandocumque alicui naturæ convenit aliquod accidens ex influentia superioris tantùm; non potest natura inferior illud accidens per se habere, nisi efficiatur naturæ superioris: sicut si aer illuminatur in actu per ignem; non potest esse quòd sit de natura sua lucidus in actu nisi fiat ignis*, ait B. Thom. in 2. dist. 23. art. 1. ad 5. atqui lumen gloriæ est accidens, quod creaturæ intellectuali solùm convenit ex influentia Dei; ergo creatura intellectualis non potest illud lumen per se seu ex natura sua habere, nisi efficeretur naturæ divinæ. Simili argumento probat S. Doctor fieri non posse, quòd aliqua creatura habeat ex natura sua confirmationem in bono vel gratiam, nisi esset divinæ naturæ, quod est, inquit, omninò impossibile.

Confirm. 3. ex eodem S. Doctore in 4. d. 49. q. 2. art. 6. ad 7. *Illud quod ad proprietatem naturæ superioris pertinet, non potest communicari inferiori naturæ, ut illud naturaliter habeat, nisi transferatur in superiorem naturam: sicut diaphano non potest communicari, ut absente lucido luceat, nisi ipsum lucidum fiat, quamvis lumen ei à corpore lucido communicetur. Determinari autem ad formam intelligibilem increatam est proprietas intellectus increati; & ideò lumen illud, per quod intellectus unitur formæ intelligibili increatæ* (hoc est lumen gloriæ per quod intellectus creatus unitur divinæ essentiæ in ratione formæ intelligibilis) *communicari potest intellectui creato, sed non ut ipsum lumen naturaliter habeat, nisi in naturam intellectus increati transferatur, quod est impossibile*. Accedit, quòd si lumen gloriæ foret alicui creaturæ naturale; sequerentur hæc impossibilia: eam naturaliter esse confirmatam in bono; eam naturaliter esse impeccabilem; eam naturaliter seu ex propriis naturæ viribus videre divinam essentiam, & esse beatam. Lumen enim gloriæ est perfecta & ultima dispositio, qua intellectus confortatur, & fit potens ad videndam divinam essentiam; si ergo esset alicui intellectui naturale, faceret eum intellectum naturaliter potentem ad eam videndam. Et quia lumen istud non compatitur secum in eodem subjecto illum peccatum; consequens esset talem naturam esse impeccabilem, idque per naturam, quandoquidem per dispositionem ipsi naturalem.

Neque refert, quòd præter lumen gloriæ, ad visionem beatificam adhuc requiratur Dei auxilium, tum se unientis intellectui per modum speciei intelligibilis, tum visionem ipsam cum intellectu producentis: quoniam tale auxilium ejusdem est ordinis cum lumine gloriæ & ita cum illo cohærens, ut non nisi per extraordinariam Dei potentiam & per grande miraculum possit ab eo separari. Secluso igitur novo miraculo, talis creatura naturaliter videret divinam essentiam.

Confirm. Generatio hominis est naturalis, etiamsi præter dispositiones, quæ ad eam sunt naturales, necessaria sit operatio Dei animam rationalem creantis & corpori infundentis; ergo similiter naturalis foret visio divinæ essentiæ in casu prædicto, etiamsi præter lumen gloriæ, quod esset dispositio naturalis, necessaria foret operatio Dei se unientis intellectui & visionem producentis.

Ob. Dices: Possunt dari quædam accidentia supernaturalia, ut notum est de donis Fidei, Spei, & Charitatis, aliisque compluribus; ergo etiam dari potest aliqua substantia creata supernaturalis. Ex substantia autem supernaturali naturaliter emanarent accidentia, quæ nunc quidem sunt supernaturalia, sed tali substantiæ essent naturalia; ergo nihil vetat, dari aliquam substantiam creatam, cui lumen gloriæ, aliaque accidentia superioris ordinis sint naturalia. Resp. Neg. priorem Conseq. Et ratio diversitatis est; quia si daretur aliqua substantia creata, quæ esset secundùm se sive secundùm suam entitatem supernaturalis, deberet habere esse supernaturale: & quia modus operandi sequitur modum essendi; deberet etiam per se ac propria virtute operari actiones supernaturales, ita ut in illis non penderet à legibus naturæ: hoc autem est proprium Dei; ergo talis substantia deberet esse Deus. Quia verò accidentium natura non postulat, ut per se sint, vel per se agant, cùm naturaliter dependeant à subjecto, ita ut non possint naturaliter esse vel operari extra illud; nihil prædictorum inconvenientium sequitur ex eo, quòd dentur accidentia supernaturalia. Plura de his, qui volet, legere poterit, quæ prolixè deducit P. Choquetius disp. 4. de Sub. grat. sanctif. cap. 2. & 3. qui est lib. 3. de Gratia, & postea P. Amicus tom. 1. disp. 9. sect. 6.

Articulus VI.

Utrùm videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat?

Responsio affirmativa est Fidei jam olim contra Jovinianum propugnata à S. Hieronymo libris contra eum scriptis. Quæ probari potest Scripturæ, Patrum, & Conciliorum authoritatibus. *Videntium Deum unus alio clarius videt.*

Scripturæ sunt Jo. 14. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*. 1. ad Cor. 15. *Stella à stella differt in claritate*. Quamvis enim ibi Apostolus de corporum claritate loquatur: quia tamen ea non erit major aut minor, nisi sit inæqualis gloria animarum; tum quòd à gloria animæ dimanet gloria corporis; tum quòd ita requirat proportio; ideò locus iste à B. Thoma & ab aliis Veteribus rectè adfertur ad probandum, quòd beatitudo animæ sit inæqualis.

Ex Patribus ita loquitur B. August. tract. 68. in Jo. *Quantum quisque fuerit particeps tui, alius minus, alius amplius, hæc erit diversitas præmiorum pro diversitate meritorum. Hæc erit multitudo mansionum pro diversitate mansorum*. Plura videri possunt apud S. Hier. lib. 2. cont. Jovin. & apud Cyrill. Alex. lib. 9. in Jo. cap. 31.

Quod ad Concilia attinet, extat pro inæqualitate beatitudinis, ac per consequens beatificæ visionis antiqua definitio sub nomine Conc. Telen. quæ est S. Ambrosii epist. ad Siricium Papam num. 81. Recentior autem habetur in Conc. Florent. in litt. union. ac deinde in Trident. sess. 6. can. 32. quatenus

rius illic anathemate feritur qui negaverit, justos mereri bonis operibus augmentum gloriæ.

His & rationes accedunt. 1. Modus operationis sequitur formam, quæ est operationis principium: atqui principium quoddam illius operationis, qua intellectus creatus videt divinam essentiam, est lumen gloriæ; ergo secundùm modum hujus luminis est modus prædictæ visionis. Hujus autem luminis diversi sunt gradus participationis, ita ut unus eo perfectiùs illustretur quàm alius, nimirum prout sunt diversa hominum opera & merita, Sacris Litteris frequenter attestantibus, quòd Deus reddet unicuique secundùm sua opera; ergo etiam erit diversus modus visionis, ita ut videntium divinam essentiam unus perfectiùs videat, alius minùs perfectè, quamvis uterque videat eamdem substantiam.

2. In quocumque genere est aliquod summum, quod excedit alia, est etiam invenire magis & minus secundùm majorem propinquitatem vel distantiam ab ipso; sicut aliqua sunt magis aut minùs calida, secundùm quod magis aut minus appropinquant ad ignem, qui est summè calidus: Deus autem suam substantiam perfectissimè videt, cùm solus eam comprehendat; igitur videntium Deum unus alio magis vel minùs perfectè videt ejus substantiam, secundùm quod ei magis vel minus appropinquat.

3. Finis proportionaliter respondet his, quæ sunt ad finem; ergo sicut aliqua diversimodè præparantur ad finem, ita diversimodè finem participant: visio autem divinæ essentiæ est finis creaturæ intellectualis; cùm igitur constet, non omnes creaturas intellectuales æqualiter præparari ad eum finem: quædam enim sunt majoris virtutis, & quædam minoris virtus verò est via ad felicitatem; consequens est, quòd in visione divinæ essentiæ sunt gradus, ita ut eam alius perfectiùs, alius minùs perfectè videat. Conferatur B. Thomas 3. cont. Gent. cap. 58. & quæ nos diximus 1. 2. q. 5. art. 2.

Circa Resp. ad 1. observa, cùm dicitur, quòd *Videbimus Deum sicuti est*; quòd vocula *sicuti* determinat modum visionis ex parte rei visæ, ut sensus sit, quòd videbimus Deum talem qualis in se est, videndo nimirum ipsam ejus propriam substantiam: non autem determinat modum visionis ex parte videntis, id est non significatur, quòd modus videndi ejus, qui Deum videbit, erit tam perfectus, quàm in Deo perfectus est modus essendi. Hinc enim sensus esset falsus.

In Resp. Ad 2. istorum verborum B. Augustini, *Unam rem non potest alius alio plus intelligere*, attendendo scilicet modum intellectionis ex parte rei intellectæ; hic sensus est observandus. Unus non potest verè intelligere quòd una res sit perfectior, & alius quòd sit imperfectior, quia qui intelligit rem aliter quàm ipsa sit, non verè intelligit. Qui sensus ipsi August. omninò est conformis, quæst. 32. inter 83. ubi prius quàm concludat, unam rem non posse alium alio plus intelligere; præmittit: *Quisquis unam rem aliter quam ea res est intelligit; fallitur*. Et iterum: *Quisquis ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit; non ergo potest quidquam intelligi nisi ut est*. Quod autem attinet ad modum intelligendi, qui se tenet ex parte intelligentis; nihil vetat unum perfectiùs (hoc est modo perfectiori) unam rem intelligere quàm illam eamdem alius non tam perfectè intelligit.

Inæqualitas visionis non provenit ab objecto. Pro Resp. Ad 3. dicit, diversitatem videndi Deum non esse ex parte objecti, quia idem objectum videtur ab omnibus Beatis: non esse etiam ex diversa participatione similitudinis, per quam videatur objectum, quia visio ista non fit per similitudinem; sed diversitatem esse ex diversa facultate intellectus, non quidem naturali, sed gloriosa & supernaturali. Quod idem in corp. art. docuerat dicens; quòd videntium Deum per essentiam unus alio perfectiùs eum videbit: *Hoc erit per hoc, quòd intellectus unius habebit majorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum quàm alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundùm suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam Deiformitate constituit. Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectiùs Deum videbit: plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habebit de charitate.*

Si quis igitur quærat: Utrùm posito æquali lumine gloriæ, ille intellectus non sit perfectiùs Deum visurus, qui est natura sua perfectior & perspicacior. Quæst. Consequenter dicendum est, quòd non videbit perfectiùs, quemadmodum post S. Thomam docuerunt Bannes, Cumel, & Ripa hic, Scotus in 4. dist. 49. q. 3. art. 2. Medin. 1. 2. q. 5. art. 2. & 3. p. q. 10. art. 4. Resp.

1. Quia inæqualitas visionis beatificæ tota consurgit ex inæqualitate luminis, ut hic tradit B. Thomas; ergo ubicumque est æqualitas luminis, est æqualitas visionis.

2. Quando aliquis actus est totaliter supernaturalis, ejus perfectio non petitur ex principio naturali, sed ex supernaturali: visio autem beatifica est actus totaliter supernaturalis, cùm intellectus nullam naturalem virtutem habeat ad eam eliciendam, sed solùm supernaturalem, tantam scilicet quantam illi tribuit lumen gloriæ; ergo visionis beatificæ perfectio non est æstimanda ex dignitate, vel perspicacitate naturali intellectus, sed solùm ex quantitate luminis gloriæ.

Confirm. 1. Aqua, quia non habet nativum calorem, sed extraneum, non calefacit secundùm proportionem suæ virtutis naturalis, sed secundùm proportionem majoris aut minoris caloris, qui ipsi communicatur; ergo similiter intellectus creatus, quia non habet naturalem vim contemplandi divinam essentiam, non contemplatur eam secundùm proportionem suæ virtutis naturalis, sed secundùm proportionem luminis, quod ei communicatur.

Confirm. 2. Licet enim bona opera fiant per liberum arbitrium, non sunt tamen magis meritoria ex eo, quòd procedant à voluntate naturaliter perfectiore, sed ex eo demùm quòd procedant à majore gratia; idque propterea, quia tota ratio meriti est ex gratia, & non ex viribus naturalibus.

3. Sequeretur alioquin, præmium beatitudinis sive ipsam essentialem beatitudinem non respondere meritis: qui enim haberet æquale meritum, sed intellectum naturaliter imperfectiorem, non tam clarè & tam perfectè videret Deum quàm alius æqualis meriti, sed intellectus naturaliter perfectioris.

Neque huic resolutioni obstat 1. quòd visus corporalis, quò est acutior, eò cæteris paribus videt perfectiùs. Ob.

2. Quòd intellectus beatus toto conatu feratur in Deum videndum.

3. Quòd B. Thom. 3. p. q. 10. art. 4. ad 2. dicat, magis attendi gradus divinæ visionis secundùm ordinem gratiæ quàm naturæ.

Nam ad 1. Resp. propterea visum corporalem acutiorem videre clariùs; tum quia naturalem habet virtutem ad videndum ea quæ intuetur; tum quia objectum in quod fertur ejusdem est ordinis cum ipso visu: Deus autem, ut in se est consideratus, non habet connaturalitatem ad intellectum creatum secundùm se spectatum, neque talis intellectus ullas habet vires naturales ad videndam divinam essentiam; sed totum quod potest, accipit ex lumine gloriæ, quod eum supra vires suas elevat, potentemque facit ad hoc, ut in eam feratur. Resp.

Ad 2. Resp. intellectum beatum toto conatu ferri ad Deum clarè videndum; & ubi est major seu perfectior conatus, ibi esse visionem perfectiorem. Verùm conatus iste non consurgit ex majori perfectione naturæ, sed ex majori lumine gloriæ. Cùm enim intellectus ex se nihil possit, in tantum potest, in quantum ab eo lumine elevatur, adeò ut si ponatur aliquis, sive perspicacissimus naturaliter sive minùs perspicax, esse donatus lumine (v. g.) quatuor graduum; poterit is elicere visionem quatuor graduum & non plurium, diceturque toto conatu ferri in divinam essentiam, quatenus fertur secundùm quantitatem luminis, quod habet. Sicut ergo aqua calida toto conatu calefacit, hoc ipso quò calefacit secundùm modum & mensuram caloris qui est in illa: ita intellectus Beatorum toto conatu videt divinam essentiam hoc ipso, quo videt secundùm totum modum

seu

seu mensuram luminis quod ei inest. Neque hic est imaginandum, quòd visio beatifica secundùm quosdam gradus efficiatur ab intellectu, & secundùm alios à lumine gloriæ: sed cùm sit una simplex & indivisibilis actio, tota sit ab isto lumine, & tota etiam ab intellectu, quatenus tamen elevato & adjuto per istud lumen, & non aliter.

Si dicas: intellectus agit secundùm omnes suas vires naturales: sed intellectus perfectior habet majores vires naturales; ergo ex hoc quod est perfectior, agit fortiùs & perfectiùs ad eliciendam Dei visionem. Resp. Neg. Cons. quia intellectus perfectior etsi habeat majores vires naturales respectu objecti sibi connaturalis non habet tamen majores vires naturales respectu objecti superexcedentis nec respectu visionis beatificæ, quæ est omninò supernaturalis.

Ad 3. Resp. illud *magis* sumi impropriè, perinde ac si B. Thomas dixisset; gradus divinæ visionis attendi secundùm ordinem gratiæ, & non secundùm ordinem naturæ. Sicut si quispiam diceret, aqua magis calefacit ex calore sibi adventitio quàm ex naturali sua virtute; sensus foret, quòd aqua vi caloris adventitii calefaciat, & non ex virtute naturali. Qui sensus ex contextu satis colligitur, ubi disertis verbis ait S. Doctor, *quòd visio divina essentiæ excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturæ*.

Ex jam dictis sequitur, falsam esse eorum opinionem qui dixerunt, animam quantumcumque elevatam non posse pertingere ad æqualem beatitudinem cum Angelis; quam propterea pluribus refellit Author lib. 3. cont. Gent. cap. 57. ac præter cætera, duo loca Scripturæ adducit, Matth. 22. *Erunt sicut Angeli Dei*; & Apoc. 21. *Mensura hominis, quæ est Angeli*, per accommodationem huc pertinentia, etsi non litteraliter. Priori enim loco significantur homines fore sicut Angeli immortales, non egentes nuptiis ad propagationem, & conservationem generis humani; unde & Lucæ cap. 20. addit: *Neque mori ultra poterunt*. Posteriori autem significatur, quòd ea mensura qua usus est Angelus, sit eadem qua homines uti solent. Vide etiam q. 108. seq. art. 8.

Visio qua homo, & ea qua Angelus Deum videt, est ejusdem speciei. Obj. Neque hic obstat, quòd visiones Dei in Angelo & homine videantur esse diversæ speciei, sicut eorum intellectus sunt diversi. Cùm enim sint respectu ejusdem objecti immediatè, & per eamdem speciem, seu potiùs per eamdem divinam essentiam, quæ supplet vicem speciei, consequens est, quòd sint ejusdem speciei. Neque refert, quòd intellectus specie differant: quia à principiis specie differentibus possunt actiones ejusdem speciei procedere, si illa non operentur quatenus diversa sunt, sed quatenus in aliqua ratione conveniunt. Cùm autem visiones Dei in Angelo, & homine sint ejusdem speciei, multò magis dicendum est, eas in omnibus hominibus ejusdem etiam esse speciei.

Resp. Contra hujus art. doctrinam objici posset locus Matth. 20. de denario diurno omnibus operariis reddito: sed hæc ad 1. 2. qu. 5. art. 2. pertinent. Breviter interim dici potest, beatitudinem objectivam esse eamdem; formalem tamen esse diversam sive inæqualem, quia licèt detur omnibus idem denarius, idem præmium, idem Deus; non omnes tamen illo præmio fruuntur æqualiter. Adde, in denario significari etiam posse æqualitatem æternitatis, quamvis non beatitudinis formalis. Videatur Hieron. lib. 2. cont. Jovin. cap. 17. August. lib. de S. Virg. cap. 26. Gregor. lib. 4. Mor. cap. ult. Quamquam fortassis aliò spectet ea Parabola, scilicet ad ostendendum, primos hominum judicio sæpè apud Deum esse novissimos, & contra: omnes autem accipere ab ipso mercedem promissam, sed juxta ratione meritorum; vel temporalem, ut qui Dei judicio fiunt novissimi, & foras ejiciuntur, Lucæ 13. vel æternam, ut qui ejusdem judicio fiunt primi. Huc enim videtur pertinere ista sententia, Matth. 20. *Multi sunt vocati, pauci verò electi*. Videatur Hessels & Jansen. in illud cap. Potest etiam ista Parabola significare, denarium & mercedem vitæ æternæ reddi primis & novissimis, non ex laboris magnitudine, vel diuturnitate, sed prout charitas magna fuerit, ex qua labores sustinuerunt: atque ita contingit, eos, qui ultima hora vocantur, parem accipere mercedem cum iis, qui primi fuerant vocati, quia charitas fuit æqualis, etsi labores non æquè diu duraverint.

Articulus VII.

Utrùm videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant.

Comprehensionis vocabulum variè sumitur. Uno modo generaliter pro assecutione, ut comprehendere sit rem attingere, & attingendo apprehendere. Ita sumitur 1. Cor. 9. *Sic currite, ut comprehendatis*. Et ad Philipp. 3. *Sequor autem, si comprehendam*, &c. Alio modo strictè, pro perfecta & adæquata cognitione rei. Quod non ita est accipiendum, quasi ad comprehensionem requiratur, ut cognitio sit tam perfecta in genere entis quàm objectum quod cognoscitur est perfectum in eodem genere: nam ad rationem comprehensionis intellectivæ impertinenter se habet comparatio intelligentis & rei intellectæ secundùm esse entitativum; sicut ad comprehensionem corpoream impertinens est comparatio corporum comprehendentis & comprehensi, quoad esse ipsorum, modò sint æqualia in ratione comprehensionis: vasculum enim seu dolium ligneum comprehendere potest vinum, argentum & aurum non minùs quàm aquam & lignum. Deinde, quilibet Angelus suam substantiam, & Angelus superior substantiam inferioris; cùm tamen cognitio ejus, utpotè accidens, secundùm esse sit imperfectior substantia spirituali, cujusmodi est substantia Angelica.

Neque etiam ad comprehensionem requiritur, vel ea proportio inter cognitionem & cognitum, ut quantum objectum cognitum excedit alia objecta, tantùm ejus cognitio excedat alias cognitiones; vel ea cognitionis perfectio, ut res non possit meliori seu perfectiori cognitione cognosci; quia & Deus creaturas omnes comprehendit, ubi ista proportio non potest inveniri; & Angeli & homines varias res comprehendunt, ubi perfectissimus cognitionis modus locum non habet; cùm Angelus meliori seu perfectiori cognitione comprehendat quàm homo, & Deus longè perfectiori quàm ullus Angelorum.

B. Thomas docet illud comprehendi, quod perfectè cognoscitur: perfectè autem id cognosci, quod tantum cognoscitur quantum est cognoscibile.

Contra quem alii argumentantur hinc sequi, ne formicam quidem posse clarè comprehendi etiam ab Angelo, quia nulla creatura potest tam perfectè cognoscere formicam, quàm ipsa potest cognosci; Deus enim illam clariùs & perfectiùs intelligit quàm ullus hominum aut Angelorum. Pro B. Thoma.

Sed Resp. hoc non sequi: quamvis enim solùm Deus formicam clarissima, & perfectissima, quæ reperiri potest, cognitione intelligat; non solus tamen eam intelligit secundùm omnia, quæ in ipsa continentur, sed etiam Angelus & homo sic eam potest intelligere; hoc autem sufficit ad comprehensionem intellectivam, juxta August. dicentem: *Aliud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem*, (quod pro intellectiva comprehensione dicitur) *aut cujus fines circumspici possunt* (quod ad visionem oculorum pertinet.)

Verùm difficultas est in intellectu hujus partis, *ut nihil ejus lateat videntem*, nam Beati vident totum Deum omnesque Dei perfectiones, quæ in ipso sunt formaliter, adeò ut non sit aliquid Dei, quod ab illis non videatur, quemadmodum hic ad 2. dicitur: neque tamen comprehendunt Deum, ut postea docebitur. Tria requisita ad comprehensionem intellectivam.

Pro resolutione supponendum est, tria ad intellectivam comprehensionem requiri 1. est claritas seu evidentia cognitionis, non quòd oporteat eam esse summè claram, sed quia debet esse tam evidens, quantum necesse est ad penetrandas omnes rationes istius rei intelligibiles 2. est certitudo cognitionis: qui enim sine certitudine cognoscit aliquid, non perfectè ipsum intelligit; ideòque nec comprehendit 3. est adæquatio rei intelligibilis in genere cognitionis, ut scilicet cognitio tantum se extendat in cognoscendo

ſcendo objectum, quantum ipſum objectum ſecundùm ſe & ſecundùm ea quæ continet, eſt cognoſcibile.

Hæc tria indicavit B. Thomas; primum & ſecundum hoc art. partim cùm ad comprehenſionem requirit, ut res perfectè videatur; partim cùm addit, propoſitionem demonſtrabilem, quæ per ſolam rationem probabilem cognoſcitur, non comprehendi. Tertium art. ſeq. cùm docet ad comprehenſionem cauſæ requiri, ut omnes cauſæ effectus & omnes rationes effectuum cognoſcantur. Quod etiam in 4. diſt. 49. q. 2. art. 5. priùs docuerat, & lib. 3. cont. Gent. cap. 56. & 59.

Pgrfolvitur qr ad ſit comprehendi. Dicendum ergo, illud comprehendi, quod ita perfectè cognoſcitur ſicut cognoſcibile eſt: illud autem cognoſcitur perfectè ſicut eſt cognoſcibile, quod cognoſcitur quantum ad omnia, quæ non ſolùm formaliter, ſed etiam eminenter ſeu virtualiter continet; ita ut cognoſcatur ſecundùm omnem habitudinem & connexionem, ſecundùm quam cognoſci poteſt. Hinc Durand. in 5. diſt. 35. quæſt. 1. n. 10. *Cognoſcere rem* inquit, *comprehenſivè, eſt cognoſcere eam omni modo quo cognoſci poteſt. Ita*, ſcilicet, *ut nihil amplius de re ipſa cognoſci poteſt, nec abſolutum nec comparatum.* Conſentit B. Thomas dum vult, objectum comprehenſivè cognoſci, quando cognoſcitur totum & totaliter, ut hic art. 8. 3. p. quæſt. 10. art. 1. quæſt. 8. de Verit. art. 2. ad 2. & 6. in 4. diſt. 49. quæſt. 3. art. 3. ad 3. nihil enim eſt aliud rem totam cognoſci totaliter, quàm cognoſci ſecundùm omnem habitudinem & connexionem ſecundùm quam poteſt cognoſci. Unde cauſa dicitur tunc comprehendi, cùm in ea videntur omnes effectus & omnes effectuum rationes, cum quibus cauſa connectitur. Cùm igitur Auguſtinus dicit, illud comprehendi, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat; illud *totum* extendendum eſt, non tantùm ad attributa formalia & intrinſeca, ſed etiam ad ea quæ divinam eſſentiam aliquo modo comitantur, vel ab ea dependent.

Ex his facilè patet Reſponſio ad Art. Videntes Deum, ſi de comprehenſione loquantur generaliter, Deum comprehendunt, unde & vocantur Comprehenſores: ſi autem ſtrictè & propriè, Deum non comprehendunt.

Nulla creatura Deum comprehendit. Prob. 1. Quia Deus à nullo intellectu creato poteſt comprehendi, etiam de potentia Dei abſoluta: ejus enim *judicia* ſunt *incomprehenſibilia, & viæ inveſtigabiles*, ad Rom. 11. *Nec uſque ad perfectum poteſt quiſpiam reperire Omnipotentem*, Job 11. *Sed Deus magnus vincit ſcientiam noſtram*, Job 36. *& lucem habitat inacceſſibilem*, ad Tim. 6. Ad ejuſdem doctrinæ probationem pertinet illud Jeremiæ 32. *Magnus conſilio, & incomprehenſibilis cogitatu*. Ubi Hieronymus: *quem non comprehendit cogitatio, quomodo poteſt ſermo comprehendere?*

Ob. Si dicas: illam ſententiam Jeremiæ non eſſe intelligendam de divinæ eſſentiæ, ſed de judiciorum Dei incomprehenſibilitate; juxta illud Pſalm. 91. *Nimis profunda factæ ſunt cogitationes tuæ*.

Reſp. Reſpondendum eſt, Deum utroque modo eſſe incomprehenſibilem, & quantum ad eſſentiam, & quantum ad ſua conſilia, ſuoſque quos facere poteſt effectus.

Huc etiam adſerri poſſent varia SS. Patrum teſtimonia. Irenæi lib. 4. cont. hæreſ. cap. 37. Cyrill. Jeroſol. Cathech. 6. Chryſoſtom. in hom. de Incompr. Dei nat. Auguſtini & aliorum: ſed unum ſuffecerit Concil. Lateran. ſub Innocent. III. decretum in cap. *Firmiter*, tit. de S. Trinit. ubi ſic legitur: *Firmiter credimus, & ſimpliciter confitemur, quòd unus ſolus eſt verus Deus, æternus, immenſus, & incommutabilis, & incomprehenſibilis*. Hinc enim patet eſſe de Fide, quòd à creatura Deus comprehendi non poſſit, comprehenſione quæ verè & propriè ſit comprehenſio.

Prob. 2. illud comprehenditur, quod ita perfectè cognoſcitur, ſicut eſt cognoſcibile, juxta explicationem priùs allatam: ſed Deus, cùm ſecundùm ſe ſit infinitus, cognoſcibilitas autem ſequatur eſſentiam, eſt infinitè cognoſcibilis; ergo à nullo poteſt comprehendi, qui non habeat vim cognitivam infinitam: creaturæ autem, etiam illæ quæ Deum clarè vident, ſolùm habent vim cognitivam finitam; ergo non poſſunt comprehendere Deum.

Prob. 3. Omne agens in tantum perfectè agit, in quantum perfectè participat formam, quæ eſt operationis principium: ſed forma quæ eſt viſionis beatificæ principium, eſt eſſentia divina ſupplens vicem ſpeciei intelligibilis, & illa non poteſt ab intellectu creato participari ſecundùm totam ſuam perfectionem; ergo intellectus creatus non poteſt perfectè ſeu comprehenſivè illam videre.

Denique, fieri nequit, ut creatura aliqua videat omnes effectus, ad quos divina eſſentia, vel potentia poteſt ſe extendere: ſed cauſa non comprehenditur niſi comprehendatur ejus cauſalitas; hæc autem comprehendi non poteſt, niſi videantur omnes effectus ad quos poteſt ſe extendere; ergo Deum nulla creatura poteſt comprehendere. Unde quòd nec anima Chriſti Deum comprehendat, docetur 3. p. q. 10. art. 1. ubi explicavimus quædam verba Iſidori in contrarium ſonantia.

Pro Reſp. Ad 2. dicendum eſt ad Min. Si Deus per eſſentiam videtur totus videtur quoad attributa formalia & intrinſeca, & nihil ejuſmodi attributorum latet videntem; ac per conſequens Deus non propter hoc dicitur incomprehenſibilis, quaſi aliquid ejus ſit, ipſi ſcilicet formale & intrinſecum, quod non videatur: ſed non videtur totum quod eſt in Deo eminenter aut virtualiter, & ad quod virtus divina poteſt ſe extendere; ideoque aliquid iſtorum latet videntem, & propterea ſic videns eum non comprehendit.

Circa Reſp. Ad 3. collatam cum quæſt. 8. de Ver. art. 2. ad 2. & cum diſt. 49. q. 2. art. 3. in 4. Sent. obſerva, quòd in hoc ſermone, *Deus videtur totus, ſed non totaliter*; illud *totaliter* poteſt trifariam accipi. Primo modo, ut dicat modum videntis; ſecundo ut modum rei viſæ; & utroque modo propoſitio eſt falſa: quia intellectus beatus adhibet totam ſuam vim ad Deum videndum, & videt etiam totum modum Dei, ſub quo Deus eſt in ſe, quia modus alicujus rei non eſt aliud quàm ejus qualitas: in Deo autem non eſt aliud qualitas quàm ſubſtantia, & ſic modus Dei eſt ipſa ejus ſubſtantia. His igitur modis Beatus videt Deum totaliter, quia toto ſuo conatu videt eum ſicut eſt in ſeipſo. Tertio modo adverbium *totaliter* ſignificat modum videntis per comparationem ad rem viſam, ut tunc dicatur aliquid videri totaliter, quando viſio habet totalem modum rei viſæ, hoc eſt quando modus viſionis ita eſt perfectus in vidente ſicut modus viſibilitatis rei quæ videtur. Et hoc modo non totaliter videtur divina eſſentia à Beatis; quia modus videndi ſeu viſionis ipſorum non adæquat viſibilitatem Dei. Ad argumentum ergo, ut in forma reſpondeatur, dicendum eſt: in eo non ſufficienter diſtingui iſtud *totaliter*, ut dicat modum vel videntis vel rei viſæ; quia datur modus tertius, quem jam expoſuimus.

ARTICULUS VIII.

Utrum videntes Deum per eſſentiam omnia in Deo videant.

VIdetur quòd non 1. quia ut videamus decem perfectiones, requiritur aliqua virtus; ergo ut videamus infinitas perfectiones Dei, requiritur virtus infinita, quæ non poteſt eſſe in intellectu creato.

2. Sequeretur, quòd Sancti viderent omnes voluntates & judicia Dei, quod eſt erroneum. Prob. ſeq. Nam ratio cur à quibuſdam dicatur, quòd Sancti videant omnes perfectiones Dei, eſt, quia vident Deum Deique eſſentiam; omnes autem illæ perfectiones ſunt Deus & Dei eſſentia: atqui voluntates & judicia Dei ſunt etiam ejus eſſentia; ergo eſt ſimile.

3. Unum ex attributis divinis eſt infinitudo & immenſitas: Sancti verò illam infinitudinem & immenſitatem non vident; ergo non vident omnia divina attributa.

4. Qui cognoſcit omnia & ſingula attributa hominis

Intrin-

intrinseca ipsum comprehendit; ergo si Sancti vident omnia divina attributa, ipsum etiam Deum comprehendent. Plura videri possunt in Supplem. quæst. 92. art. 3.

Pro responsione sit

Conclusio I.

Beati vidēt omnia, quæ sunt in Deo formaliter.

OMnes Beati vident omnes perfectiones essentiales, omniaque attributa formalia seu intrinseca, quæ sunt in Deo. Ita B. Thomas art. sup. ad 2. dicens: *Non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit, quod non videatur; sed quia non ita perfectè videtur sicut visibilis est*. Et lib. 3. cont. Gentes cap. 55. *Non sic dicitur, quòd divina substantia ab intellectu creato videatur, non tamen comprehendatur, quasi aliquid ejus videatur; & aliquid non videatur, cùm divina substantia sit simplex omnino: sed quia non ita perfectè ab intellectu creato videtur, sicut visibilis est*. Et in 4. d. 49. q. 2. art. 3. ad 3. *Totam*, inquit, *essentiam divinam Sancti videbunt in Patria, sed non totaliter; non ita, quòd sit aliquis modus in Deo quem non videant; vel aliquis modus sit in intellectu ipsorum, qui non convertatur ad Deum: sed quia modus, quo convertuntur ad Deum cognoscendum, non est æqualis modo, quo Deus est cognoscibilis*. Hanc etiam conclusionem tradunt Bonav. in 3. dist. 14. art. 1. q. 2. Richardus eadem dist. 14. art. 1. q. 4. & alii partim in 4. dist. 49. partim ad hunc vel ad præcedentem art.

Confirm. 1. Beati vident Deum clarè & distinctè; non potest autem aliqua res clarè & distinctè videri, nisi videantur omnes ejus perfectiones essentiales, omniaque attributa, quæ sunt de ipsius quidditate: ergo Beati vident omnes Dei perfectiones, omniaque ejus attributa pertinentia ad ejus quidditatem.

2. Beati vident Deum sicuti est, referendo scillicet voculam *sicut* ad modum rei visæ, ut significetur, quòd videant Deum habere illum modum, quem revera habet, quemadmodum explicat Author art. 6. hujus quæst. ad 1. & dicta dist. 49. qu. 2. art. 1. ad 14. Sicut ergo intellectus videns hominem sicuti est, videt propriam ejus entitatem, prædicata essentialia, & omnes ejus perfectiones: ita oportet, quòd Beati videant Divinitatem, omniaque attributa, quæ sunt de illius quidditate. Quapropter omnes Beati vident Deum unum in essentia & trinum in Personis: omnes vident Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum: omnes vident Dei bonitatem, sapientiam, potentiam, æternitatem, & alia hujusmodi. Cùm autem dicimus, Beatos hæc attributa videre distinctè, non est sensus, vel quòd distinctis actibus illa videant, vel quòd cognoscant illa esse realiter ab invicem distincta: sed quòd proprio & non tantùm communi conceptu ea videant.

Conclusio II.

BEati non distinctè vident, imò nec videre possunt omnes perfectiones formaliter in Deo existentes, quæ & quatenus important relationem ad creaturas possibiles: quia non cognoscunt, neque cognoscere possunt divinam essentiam, quatenus distinctè ad omnes illas referri potest, ut patebit ex seq. concl.

Conclusio III.

Beati vidēt, quæ hic credimus.

BEati vident in Deo omnia mysteria, quæ hic per Fidem crediderunt: quia visio est præmium, & respondet Fidei; ergo conveniens est, ut omnia quæ nunc creduntur postea videantur: *Ex parte cognoscimus & ex parte prophetamus*, ait Apostolus 1. ad Cor. 13. *Cùm autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, &c. Videbimus enim eum facie ad faciem*: sive ut 1. Jo. 3. legitur; *Videbimus eum sicuti est*.

Confirmari hæc possunt ex S. August. qui lib. 20. de Civ. cap. 21. quærens, *quid videbimus*. Respondet: *Quid nisi Deum, ut impleatur in nobis promissum Evangelicum, Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt: & omnia illa, quæ nunc non videmus, credentes autem pro modulo capacitatis humanæ, longè minùs quàm sunt, atque incomparabiliter cogitamus? Et videbitis*, inquit, *& gaudebit cor vestrum. Hic creditis; ibi videbitis*. Et B. Thomas 2. 2. q. 1. art. 5. *Quæ de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundùm illud 1. Cor. 13. Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem: quam quidem visionem jam Angeli habent. Unde quod nos credimus, illi vident*. Quamvis autem non omnes Fideles hìc sint æquales in credendo explicitè mysteria Fidei; probabile tamen est, quòd in Patria futuri sint æquales quantum ad numerum mysteriorum, quæ hìc credenda sunt, saltem implicitè; & per consequens quòd omnes Beati videant omnia mysteria, quæ in Ecclesia militante proponuntur credenda: sed non sunt æquales quantum ad modum clariùs & perfectiùs videndi. Non est etiam necesse, quòd omnium illorum mysteriorum singula individua videant; v. g. singulas Hostias, quæ in Missis consecrantur: quia hoc ad beatitudinem vel ad statum Beatorum non est necessarium.

Conclusio IV.

Beati non vident omnes effectus possibiles.

BEati non vident nec videre possunt in Deo omnes effectus possibiles, sive qui ad gloriam, sive qui ad naturam spectare possunt: quia solus ille intellectus potest in causa cognoscere omnes effectus & omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit: nullus autem intellectus creatus, ne quidem anima Christi, potest Deum comprehendere.

Confirm. Quantitas virtutis attenditur secundùm ea, in quæ potest; idem est ergo cognoscere omnia in quæ potest aliqua virtus, & ipsam virtutem comprehendere: sed virtutem divinam nullus comprehendere potest; ergo nec ullus potest omnia cognoscere, in quæ illa virtus potest. Omnia autem, in quæ virtus divina potest, sunt per essentiam divinam cognoscibilia; (omnia enim cognoscit Deus, & non nisi per essentiam suam) non ergo intellectus creatus videns divinam essentiam videt omnia, quæ in ipsa videri possunt.

Perfectiùs videns Deū, plura cognoscit de Dei effectibus.

Hanc conclusionem tradit B. Thom. hoc art. lib. 3. cont. Gent. c. 56. & 59. 3. p. q. 10. art. 2. q. 8. de Ver. art. 4. in 4. d. 49. q. 2. art. 5. Quibus locis addit, Sanctos tantò plura de effectibus Dei cognoscere, quantò perfectiùs eum vident, quia omnia sunt in Deo sicut effectus in sua causa: quantò autem aliqua causa perfectiùs videtur, tantò plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Huc pertinet, quòd SS. Angeli non cognoscant omnes nostras cogitationes; non futura contingentia; non diem judicii; non singulos prædestinatos; quòdque aliquas mysterii Incarnationis seu Dominicæ œconomiæ circumstantias aliquando nescierunt; ut propterea dixerit Cyrillus, *docente Paulo, etiam Seraphim addiscere*. Quod non ita est accipiendum, quasi spiritus Seraphici à Paulo tamquam discipuli à Magistro discere dicantur: sed quia Paulo aliisque Apostolis prædicantibus, ea complebantur & præsentialiter existebant, quæ Angeli futura non sciverant, & jam cognoscebant. Ita B. Thom. Opusc. 1. cap. 26. & quæst. 8. de Verit. art. 9. ad 2. Eòdem facit, quòd Angeli inferiores pauciora cognoscant quàm superiores, dicanturque per ipsos purgari à nescientia, juxta B. Dionysium cœlestis Hierarchiæ cap. 7.

Conclusio V.

Beati vidēt omnia, quæ pertinent ad perfectionē Universi, loquendo de naturalibus.

QUilibet Beatus videt in Deo totam mundi machinam, ejus compositionem & ordinem, omnia rerum genera & species & virtutes, proprietates & generaliter omnia, quæ pertinent ad perfectionem Universi. Ita B. Thomas hic ad 4. & dict. lib. 3. cont. Gent. cap. 59. quia beatitudo satiat appetitum: sed creaturæ intellectuales naturaliter appetunt scire omnium specierum naturas, & species, & propria accidentia, & cætera, quæ ad perfectionem Universi spectant; ergo cùm sunt beatæ, omnia illa vident in objecto ipsas beatificante & naturale illarum desiderium satiante. Loquitur autem B. Thomas de appetitu seu desiderio rationali & elicito humanæ naturæ consentaneo.

Cæterum, cùm virtutes & proprietates rerum,

vel per se consequantur earum naturam, vel eis conveniant prout subsunt divinæ potentiæ; conclusio de solis prioribus est accipienda. Unde eodem cap. 59. dicit; quòd quantum ad rationes rerum factarum, quæ spectantur ex fine quem Deus intendit; & quantum ad ea, quæ ex sola Dei voluntate dependent, non potest intellectus creatus omnia cognoscere, juxta illud Ecclesiastæ 8. *Intellexi, quòd omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem:* Et 1. Corinth. 2. *Quæ Dei sunt nemo novit, nisi Spiritus Dei.* Et cùm de Universi, quod nunc est, perfectione loquatur; nihil est quod cogat asserere, species & genera rerum possibilium, sed numquam futurarum à Beatis cognosci; quin imò ne probabiliter quidem hoc diceretur: omnia enim, quæ potest Deus, sed nec fecit nec unquam facturus est, cognosci non possunt, nisi virtus ejus comprehendatur, quod non est possibile creaturæ.

Conclusio VI.

QUantum ad singularia, quæ apud nos geruntur, sive illa sint præterita, sive præsentia, sive futura; Beati, neque nulla cognoscunt, neque omnia: sed ea tantùm, quæ ad naturam specificam intelligendam requiruntur, & quæ ad uniuscujusque Beati statum pertinent. *Per cognitionem naturalium specierum*, ait Author l. 3. cont. Gent. cap. 59. *& individua sub speciebus hujusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente*; illa nimirum, quæ sufficiunt ad distinctè cognoscendum naturam specificam & varietatem proprietatum ipsius, & ad quæ conditio status uniuscujusque se extendit. Hinc 3. p. q. 10. *Nulli intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia, quæ ad ipsum spectant.* Ad Beatos autem sive ad statum Beatorum pertinent in primis ea, quæ requiruntur ad operationes ipsorum convenienter exercendas: deinde quæ hic illis commissa fuerant, & quorum curam verisimiliter adhuc habent. Sic summi Pontifices vident decursum & successus Ecclesiæ, & Fundatores Ordinum vident ea, quæ ad suos Ordines pertinent, quoad scilicet præcipuos eventus, ut notavit Dominicus in 4. dist. 49. qu. 3. art. 3. concl. 10. Angeli custodes ea quæ circa suos clientes debent curare.

Beati non vident omnes cogitationes nec omnia futura contingentia.

De quorum numero cùm non sint omnes cogitationes non est probabile, quòd Beati cognoscant omnes interiores cogitationes, vel Beatorum, vel Viatorum; uti nec sciunt omnia futura contingentia. Quia verò preces ad eos directæ aliquo modo ad ipsos pertinent; non potest esse dubium, quin eas cognoscant: sed de modo illas cognoscendi videbimus art. 10. *Maximè excellentiam eorum decet*, ait 2. 2. q. 83. art. 4. ad 2. *ut cognoscant petitiones ad eos factas, vel voce, vel corde.*

Ad 1. Arg. In primis Neg. Cons. Cùm enim unumquodque attributum Deo internum sit infinitum; virtus quæ sufficit ad videndum unum, etiam sufficit ad videndum aliud: & sic non requiritur major virtus ad videndum omnia quàm ad videndum unum.

2. Resp. Attributa Dei formalia seu intrinseca non esse in numero infinito; sed prout quidem sunt in Deo, sunt una simplicissima perfectio: prout autem concipiuntur à nobis, sunt in numero aliquo finito, & inter ea numerari possunt Dei existentia, veritas, bonitas, immensitas, æternitas, sapientia, potentia, providentia, justitia, misericordia, liberalitas, intellectus, voluntas.

Ad 2. Neg. seq. Licèt enim voluntates & judicia Dei non sint operationes ab eo realiter distinctæ sicut in creaturis, sed sint ipse Deus: præter hoc tamen, quòd sint divina essentia, dicunt ordinem seu relationem ad creaturas factas, vel faciendas, aut saltem possibiles. Beati verò non vident omnia futura, multò minùs omnia possibilia, & sic vident quidem Deum, & id omne quod Deus est; sed non vident Deum ut dicentem habitudinem causæ ad omnes illos effectus, quos aut vult aut velle potest.

Ad 3. Neg. Min. Vident enim Beati Deum esse infinitum & immensum, ipsamque ejus infinitatem & immensitatem; sed neque infinitè, neque immensè ista vident, quia licèt videant totam Dei immensitatem, non tamen vident totaliter qu. 8. de Verit. art. 2. ad 6. hujus qu. art. 7. ad 3. Dici etiam potest, quòd infinitudo Dei non sit aliquod attributum positivum, sed magis negativum, importans Deum nullis limitibus esse finitum, sive consideretur ejus essentia, sive potentia, sive sapientia, bonitas, & hujusmodi. Cùm igitur Beatis videntes Deum videant eum nullum habere finem, nullumque limitem, imò etiam videant, quòd non possit ullo fine vel termino comprehendi; vident ipsum esse infinitum, videntque ejus infinitudinem: sed non propterea vel Deum vel ejus infinitudinem comprehendunt, cùm non videant infinitè, nec assequantur quousque se extendat illud, Dei sapientiam, bonitatem, potentiam, essentiam nullum habere finem.

Ad 4. Neg. Consequent. quia singula hominis attributa sunt finitæ perfectionis, non similiter attributa Dei. Ut autem aliqua res comprehendatur, non satis est, quòd attributa ejus etiam singula cognoscantur, sed oportet quòd comprehendantur: divina autem attributa non comprehenduntur à Beatis. Hinc B. Thomas dicto art. 2. de Verit. ad 4. *Res comprehenditur cujus definitio cognoscitur, si tamen ipsa definitio comprehendatur. Sed sicut possibile est, cognoscere rem sine comprehensione, ita & definitionem ipsius: & sic res ipsa remanet non comprehensa. Angelus autem quamvis videat aliquo modo quid est Deus, non tamen hoc comprehendit.*

In Resp. ad 1. hæc verba Greg. *Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident?* Pro quibus lib. 4. Dial. cap. 33. habetur: *Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?* Explicantur sic ut illis significetur, quòd quantum est ex parte objecti, scilicet Dei, qui continet omnia eminenter, potestque omnia ostendere, Beati omnia videant. Sed qu. 8. de Ver. art. 4. ad 8. aliam præterea adducit expositionem; ut Greg. intelligatur loqui *de his, quæ pertinent ad substantiam beatitudinis.* Quæ expositio valde congruit iis, quæ habet idem Greg. lib. 12. Mor. cap. 13. & lib. 2. cap. 3. ubi sic habet: *Quid enim de his quæ scienda sunt nesciunt, qui scientem omnia sciunt?* Cui expositioni convenit cap. 13. Conc. Senon. ubi Beatis illucescere dicitur, quidquid eorum interest.

Deus non est proprie speculum creaturarum.

Cica Resp. ad 2. adverte, Scriptores aliquando Deum appellare speculum, fundatos ut putant in Aug. epist. 112. propter quod alii Deum vocant speculum voluntarium, eò quòd pro voluntate sua res repræsentet, & tantum quantum vult, & ea mensura qua vult. Verùm ut hoc per metaphoram dici posse concedatur; & licèt Filius Dei speculum Patris vocetur Sap. 7. *nusquam tamen invenitur a scentiis dictum, quod Deus sit rerum speculum*, ait Thomas qu. 12. de Ver. art. 6. *sed magis quòd ipsæ res creatæ sunt speculum Dei*, prout dicitur 1. ad Cor. 13. *Videmus nunc per speculum.* Et certè manifesta est diversitas Dei & speculi; nam speculum repræsentat ea, quæ sibi sunt impressa: divinæ autem essentiæ nihil potest imprimi. Adde, quòd imagines in speculo resultantes sunt ibi in actu distinctæ: res autem non sunt in divina essentia sicut actu distinctæ, sed magis in Deo omnia sunt unum, per modum quo multi effectus uniuntur in una causa: *Et ideò modus quo res omnes sunt in essentia divina: similior est modo quo effectus sunt in causa, quam modo quo imagines sunt in speculo*, ait idem Author q. 8. de Ver. art. 4. in corp. & q. 20. art. 4. etiam in corp. Sicut ergo non est necessarium, quòd quicumque cognoscit causam, cognoscat omnes effectus, qui possunt ex ipsa produci, nisi eam comprehendat sed in promptu est, ut aliqui cognoscantur in ipsa, aliqui verò lateant; quemadmodum patet quòd ex principiis demonstrationis statim aliquæ conclusiones eliciuntur, quædam verò non nisi per multa media: ita ex visione divinæ essentiæ quædam cognoscuntur, quædam non, quia non comprehenditur, sed quisque tantò plures effectus cognoscit eam videndo, quantò plenius eam videt.

Tacita Ob.

Neque his obstat, quòd plura possint pertinere ad statum alicujus minùs beati quàm ad statum beatioris; unde sequi videtur, quòd minùs beatus plura videbit in Verbo quàm alius eo beatior, scilicet ea omnia, quæ ad statum suum pertinent. Nam illorum singu-

singularium excessus compensatur in magis beato, tum per clariorem Verbi visionem, tum per cognitionem aliorum singularium, quæ Deus judicat statui ejus convenire ut sciat. Occasione eorum quæ isto art. tradit B. Thomas.

QUÆRITUR I.

Utrùm per absolutam Dei potentiam fieri possit, quòd aliquis videat divinam essentiam, & non videat vel attributa absoluta, vel Personas omnes, vel aliquas ex illis.

Videtur quòd sic 1. Quia essentia divina potest communicari alicui sine Persona, quomodò Pater communicavit Filio suam naturam, neque tamen dedit illi esse Patrem; ergo similiter videri potest essentia divina sine Personis, aut sine aliqua earum.

2. Una Persona potuit incarnari sine altera. Filius enim est incarnatus, & non Pater; quare igitur non posset etiam una videri sine altera?

3. Essentia divina est quid absolutum, Persona verò est aliquid respectivum: atqui absolutum non includit respectivum in sui ratione, ideoque potest intelligi sine illo; ergo potest intelligi divina essentia sine Personis, præsertim si quis formet conceptum de essentia & abstrahat à Personis.

4. Visio beatifica respicit divinam essentiam ut objectum primarium, & Personas ut secundarium: objectum autem primarium potest videri sine secundario; ergo & essentia divina sine Personis. Prob. Major. quia tota ratio beatitudinis ex parte objecti est essentia, cùm ipsa sit tota ratio perfectionis.

5. Persona Filii non dicitur relativè ad essentiam; ergo una potest videri sine altera.

6. Pater æternus in illo priori, in quo concipitur esse priusquam generet Filium, est perfectè beatus; ergo in illo priori habet objectum perfectæ beatitudinis: non habet tamen tunc essentiam sibi objectam ut communicatam Personis; ergo est perfectè beatus priusquam essentia sit communicata Personis, neque est impossibile essentiam videri sine Personis.

Deus non est propriè peculium beatitu[illegible] rum.

7. Si divina essentia non posset beatificare, nisi prout est in tribus Personis; sequeretur, quòd ipsa absolutè accepta non esset summum bonum: ad summi enim boni excellentiam pertinet, posse beatificare.

8. Tunc aliquis est Beatus, quando possidet summum bonum, quod satiat appetitum voluntatis: atqui videns divinam essentiam, etiam præscindendo à Personis, possidet summum bonum, quod ejus voluntatis appetitum satiat; ergo est Beatus.

9. Objectum aliquod potest videri ut est in se, licèt non videantur perfectiones, quæ illi identificantur: visus enim percipit colorem ut in se est, non percipiendo communem rationem qualitatis, quæ est colori essentialis: & Angelus intuetur suum intellectum, nec tamen cognoscit potentiam obedientialem illi identificatam ad eliciendos actus supernaturales.

Non potest essentia divina videri sine Personis & attributis.

His similibusque non obstantibus, omninò retinenda est communis doctrina, & Resp. fieri non posse, ne quidem per absolutam Dei potentiam, quòd videatur essentia divina sicut in se est sine divinis attributis; vel quòd unum ex illis videatur sine alio; vel quòd una Persona videatur sine altera; vel quòd essentia videatur sine omnibus Personis, aut sine aliqua earum.

Prob. 1. quia visio beatifica (de qua loquimur) est visio Dei sicuti est, ita nimirum, ut Deus in intellectu videntis talis appareat, qualis revera est in seipso: atqui Deus sic est à parte rei, ut essentia divina sit idem cum tribus Personis, & in illis existat: sit etiam idem cum attributis absolutis, sicut & ea attributa sunt idem inter se; ergo non potest aliquis videre Deum sicuti est, nisi videat essentiam & Personas omnes, omniaque attributa Dei essentialia.

Tacita Ob.

Tacita Ob. Neque refert, quòd Personæ sint ab invicem realiter distinctæ: sufficit enim, quòd sint u[illegible], eadem res cum ipsa essentia. Confirm. Ut unum aliquid videatur sine altero, debet inter illa esse distinctio saltem ex natura rei: atqui non est distinctio ex natura rei inter essentiam divinam & Personas, neque inter essentiam & attributa absoluta, neque etiam inter attributa absoluta ad invicem comparata; ergo fieri nequit, ut aliquod horum videatur sine altero.

2. Si divina essentia tantùm existeret in uno supposito, ea non posset videri sicuti esset, nisi videretur illud suppositum; ergo cùm revera existat in tribus suppositis, impossibile est eam intuitivè videre, nisi etiam videantur tria supposita.

3. Magis in Angelo distinguuntur essentia & suppositum quàm in Deo: sed fieri non potest, quòd aliquis videat Angelum sicuti est, quin etiam videat ejus suppositum; ergo nec videre potest quispiam Deum sicuti est, quin videat tres Personas.

4. Divina essentia naturaliter se repræsentat; ergo etiam naturaliter repræsentat id, quod formaliter est essentia divina: omnes autem Personæ divinæ omniaque attributa divina sunt formaliter essentia divina; ergo naturaliter ea omnia repræsentat, ac per consequens non potest unum videri sine alio.

Neque his obstat; vel quòd in hoc sæculo possit cognosci Deus non cognitis Personis; vel quòd res futuræ contingentes sunt in Deo, possit tamen videri Deus non videndo res futuras contingentes: partim quia hic solùm obscurè Deum cognoscimus, neque cognitio Dei sine cognitione Personarum est distincta, sed confusa; tota autem hæc disputatio procedit de cognitione Dei clara & distincta sive intuitiva, quæ nimirum sit Dei sicut in se est: partim quia res futuræ contingentes solùm sunt in Deo virtualiter aut eminenter, non autem formaliter; divinæ autem Personæ attributaque divina absoluta sunt in Deo formaliter, imò sunt ipse Deus. Tacita Ob.

5. In divinis tam est idem Deus & Pater, divina essentia & paternitas, ac similiter divina essentia & ejus bonitas, sapientia, & cætera hujusmodi, quàm est idem indumentum & vestimentum: totum enim est in Deo res simplicissima purissimusque actus, nullam admittens distinctionem ex natura rei; ergo quemadmodum nemo potest videre indumentum, quin videat vestimentum; ita nemo potest videre Deum, quin simul videat Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum: neque potest videre divinam essentiam, quin simul videat paternitatem & alias divinas relationes ac attributa essentialia.

6. Deus natura sua est trinus in Personis, est bonus, est sapiens, & sic de cæteris ejus attributis; ergo in ejus quidditativa definitione (si qua dari posset) includuntur tres Personæ, & bonitas, & sapientia &c. ac per consequens non potest quidditativè videri divina essentia, nisi omnia illa videantur.

Hanc esse B. Thom. sententiam, colligi aliquo modo potest ex præsenti qu. art. 7. ad 2. & 3. sed manifestius ex 2. 2. q. 2. art. 8. ad 3. ubi disertis verbis de summa Dei bonitate ait: *secundùm quod intelligitur in seipsa prout videtur à Beatis, non potest intelligi sine Trinitate Personarum.* Item ex 3. p. q. 3. art. 3. cap. ubi loquens de cognitione Dei sicuti est scribit: *sic impossibile est, quòd circumscribatur per intellectum aliquid à Deo, & quod aliud remaneat; quia totum quod est in Deo, est unum, salva distinctione Personarum: quarum tamen una tollitur, sublata alia; quia distinguuntur solis relationibus quas oportet esse simul.* Eamdem sententiam tuentur Cajetanus ad prædictum art. 8. in 2. 2. Bannes & Cumel art. 7. Pesantius art. 10. Conrad. ad 1. 2. qu. 11. art. 3. aliique communiter, si Scotum Scotique discipulos quosdam excipias. Huc etiam referri potest quod Philosophus lib. 9. Metaph. tex. 22. & ex eo B. Thom. 2. 2. q. 2. art. 2. ad 3. dicunt: in simplicibus defectum cognitionis solùm esse in non attingendo totaliter, hoc est quòd tunc solùm non cognoscantur, quando non cognoscuntur secundùm omnia; non enim potest quispiam aliquid talium rerum scire & aliquid ignorare, ex quo non sunt composita. Unde S. Doctor super Metaphysicam scribit: *Quicumque non attingit quod quid est rei simplicis, penitùs ignorat ipsam.*

Apertiùs verò huc pertinent verba Domini Joan. 14. *Philippe,*

Philippe, qui vid. me, videt & Patrem. Quomodo tu dicis, Ostende nobis Patrem; non creditis quia ego in Patre, & Pater in me est. Ubi Christus hanc consequentiam innuit: Ego sum in Patre, & Pater est in me; ergo qui videt me, videt & Patrem. Quæ consequentia non esset legitima, si posset Filius sicut in se est videri, non videndo Patrem. Hinc August. lib. 1. de Trinit. cap. 8. *Sive audiamus, Ostende nobis Filium; sive audiamus, Ostende nobis Patrem, tantumdem valet: quia neuter sine altero potest ostendi: unum quippe sunt, sicut & ipse ait, Ego & Pater unum sumus. Denique propter ipsam inseparabilitatem sufficienter aliquando nominatur vel Pater solus, vel Filius solus adimpleturus nos lætitia cum vultu suo. Nec inde separatur utriusque spiritus, idest Patris & Filii.* Et postea: *Aliquando ita loquitur Christus de Spiritu Sancto, tamquam solus ipse sufficiat ad beatitudinem nostram; & ideo solus sufficit, quia separari à Patre & Filio non potest: sicut Pater solus sufficit, quia separari à Filio & Spiritu Sancto non potest: & Filius ideò sufficit solus, quia separari à Patre & Spiritu Sancto non potest.* Et scribens in Psalm. 85. ad prædicta verba ex cap. 14. Joan. *Nescitis, quia ego in Patre, & Pater in me est? Idest*, inquit, *& me viso videtur & Pater; & Patre viso videtur & Filius. Patris & Filii separari non potest visio. Ubi non unius separatur natura & substantia, visio separari non potest.*

Ad 1. autem Arg. Resp. Neg. Conf. quia longè alia est ratio communicationis, quæ inter divinas Personas reperitur, & alia visionis. Una enim Persona potest quidem alteri communicare essentiam, sed impossibile est, quòd communicet ei suam personalitatem seu relationem personalem; partim quia de ratione Personæ est, quòd sit alteri Personæ incommunicabilis, ut videbitur quæst. 29. art. 1. partim quia Persona communicans essentiam, comparata ad illam Personam cui communicat, opponitur ei relativè; quæ autem opponuntur, in quantum opponuntur, non possunt se communicare suo opposito, sed remanere debent distincta. Ad visionem verò nullum intervenit ejusmodi impedimentum; quin potiùs necesse est, si unum ex relativè oppositis cognoscatur secundùm quod in se est, quòd etiam cognoscatur alterum: ea enim est natura relativè oppositorum, quòd unum non possit distinctè cognosci sine alio; id quod maximè veritatem habet, quando relativè opposita realiter identificantur uni & eidem essentiæ, sicut Personæ divinæ sunt idem re cum divina essentia. Quapropter hæc correlativa Pater & Filius habent se contrario modo compara a ad communicationem, & comparata ad visionem. Sicut enim impossibile est, quòd Pater sit Filius, vel contra; ita impossibile est, quòd Pater communicet Filio paternitatem in quantum est paternitas: quia verò unum relativum non potest distinctè cognosci, nisi etiam cognoscatur ejus oppositum; ideò non potest distinctè cognosci Pater sine Filio, nec Filius sine Patre.

Ad 2. Resp. rationem diversitatis esse, quia unio non necessariò postulat, quòd res, quæ alicui unitur, uniatur ei adæquatè secundùm omnem entitatem & modum, quem in se habet; & propterea Filius Dei potuit se humanitati per Incarnationem unire, tribuendo illi suam subsistentiam, etiamsi non uniretur ei adæquatè secundùm id totum, quod ejusdem est naturæ cum ipso. At visio ut sit intuitiva objecti secundùm quod in se est, debet objectum adæquatè attingere, hoc est secundùm omnia quæ sunt ejusdem cum eo naturæ. Alioquin, si loquamur generaliter de visione seu cognitione, potest una Persona videri sine alia imperfectè & obscurè, quamvis non clarè & intuitivè.

Ad 3. Resp. absolutum quidem non includere relativum, & posse intelligi sine relativo in creaturis, ubi unum non est idem re cum altero, neque includit ejus perfectionem: at in Divinis, ubi absolutum & respectivum non distinguuntur ex natura rei, & ubi essentia divina propter sui infinitatem simplicissimè continet absolutum & relativum, aliter est. Nam absolutum est de ratione intrinseca relativi, & relativum de intrinseca ratione absoluti; ideòque absolutum continet respectivum, neque potest sine illo cognosci quidditativè. Sed nec potest aliquis, divinam essentiam sicut in se est videns, formare conceptum de essentia, & abstrahere à Personis; partim quia una eademque visione intuitiva simul videt essentiam & Personas; partim quia Personæ intrinsecè includuntur in conceptu essentiæ.

Ad 4. Neg. Ass. quoniam divina essentia & Personæ non sunt duo objecta beatifica, unum primarium, & alterum secundarium, sed est unicum. Hinc B. August. lib. 1. de Doct. Christ. cap. 5. *Res*, inquit, *quibus fruendum est, Pater & Filius & Spiritus Sanctus est, eademque Trinitas, una quædam summa res communisque omnibus fruentibus ea.* Et paulò post: *Melius ita dicitur, Trinitas hæc unus Deus, ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia.* Ubi manifestum est, eum non duo objecta fruitionis seu beatitudinis primarium & secundarium ponere, sed unum idemque, nimirum Trinitatem unum Deum, Personas, & essentiam. Quibus consentanea sunt, quæ cap. 33. scribit, finem non esse ponendum *nisi in Trinitate; idest summo & incommutabili bono.*

Neque his obstat, quòd tota ratio beatitudinis ex parte objecti sit essentia divina: non enim est essentia divina seorsim à Personis, sed una cum illis, quia essentia divina beatificat prout est à parte rei; à parte autem rei unum idemque est divina essentia & Personæ, nam Personæ sunt formaliter Deus & divina essentia. Tacita Ob.

Ad 5. Resp. Neg. Conf. quia etsi Filius non dicatur relativè ad essentiam; dicitur tamen relativè ad Patrem, qui idem est cum essentia: imò eadem omninò est essentia Patris & Filii; ideòque non potest Filius quidditativè sive secundùm quod in se est cognosci, nisi etiam cognoscatur essentia, & contra.

Ad 6. Resp. nullum esse instans, in quo non sit Filius & Spiritus Sanctus: alioqui si in aliquo instanti esset Patri, in quo non esset Filius, sequeretur, quòd Filius acceperit esse post non esse, quod ad Arianismum pertinet. Quapropter sicut in nullo priori est Pater priusquam generet Filium: ita in nullo priori est Beatus, in quo divina essentia non sit communicata Filio, atque etiam Spiritui Sancto; ac per consequens semper & in quocumque instanti Deus Pater habet essentiam divinam pro objecto suæ beatitudinis, habet illam ut communicatam Personis, neque potest videre illam sine istis. Verum quidem est, quòd juxta nostrum modum intelligendi priùs concipiamus primam Personam esse, quàm generet Filium, eò quòd non perfectè possimus assequi modum divinæ generationis: verùm etiam, quòd possumus concipere, Patrem priùs Beatum esse quàm habeat Filium; at à parte rei, neque Pater est ante Filium, neque Pater est beatus antequam habeat Filium, sed uno & eodem prorsùs instanti æternitatis indivisibili, Pater est beatus & Pater habet Filium.

Ad 7. Neg. seq. quòd enim divina essentia non possit beatificare, nisi prout est in tribus Personis, non contingit ex ejus imperfectione; sed tum ex ipsius perfectione & simplicitate, quæ tanta est, ut in sui quidditate Personas contineat, sitque ipsa una eademque res cum Personis; tum ex conditione visionis beatificæ, quæ cùm sit intuitiva Dei sicut in se est, necessariò terminatur ad essentiam simul & Personas quandoquidem ex natura rei non aliud sit divina essentia quàm Personæ. Ad prob. ergo concedimus, ad summi boni excellentiam pertinere, posse beatificare: (quod & divinæ essentiæ convenit) sed non oportet, quòd summum bonum possit beatificare aliter, quàm ipsum est à parte rei.

Ad 8. Resp. ex supra dictis patere falsitatem Min. nequaquam enim fieri potest, quòd videns divinam essentiam præscindat à Personis; non magis quàm cognoscens hominem sicuti est, præscindere possit, vel ab animali, vel à rationali.

Ad 9. Resp. Neg. Ass. & ad prius exemplum dico, visum corporalem non percipere colorem ut in se est simpliciter & absolutè; quia sunt quædam de ratione & perfectione coloris, quæ excedunt limites objecti visus corporalis, ut communis ratio qualitatis:

sed

sed solùm percipit colorem ut in se est objectum visus corporei. Ad exemplum posterius dico, Angelum intuendo naturaliter suum intellectum, non cognoscere potentiam ejus obedientialem ad actus vel effectus supernaturales; quia non intuetur Deum, ut in se est absolutè respectu omnium actuum, sed tantùm respectu actuum ordinis naturalis: actus autem & effectus supernaturales sunt ordinis supernaturalis. Si autem supernaturaliter intueretur suum intellectum clarè sicut in se est absolutè, etiam cognosceret potentiam ejus obedientialem respectu actuum supernaturalium in genere, sive cognosceret suum intellectum esse divinæ potentiæ subjectum quoad effectus supernaturales; non oportet tamen, quòd cognosceret in particulari habitudines ad hos & illos effectus; nam & supra ostendimus, Beatos, qui Deum sicut in se est videot, non cognoscere habitudines divinæ essentiæ ad omnes creaturas possibiles.

QUÆRITUR II.

Utrùm possit, quòd aliquis videat divinam essentiam sicut in se est, & in ea nullam videat creaturam.

Resp. est affirm. R Esp. per absolutam Dei potentiam fieri posse 1. Quia non apparet ulla esse contradictio, propter quam hoc dicatur impossibile.

2. Quia divina essentia est visionis beatificæ objectum primarium; creaturæ verò, vel non sunt ejus (quatenus saltem est beatifica) objectum, vel non nisi secundarium: nulla autem est repugnantia, quòd objectum primarium videatur, etiamsi non videatur secundarium.

3. Non est necessaria realis habitudo divinæ essentiæ ad creaturas; ergo nihil obstat (si Deo sic placeret) quare non posset aliquis videre divinam essentiam sicut in se est, etiamsi nullam in ea videret creaturam. Et tali casu is qui sic videret Deum, verè ac propriè foret Beatus, quemadmodum hic ad 4. tradit B. Thom. quia Deus *cum sit fons & principium totius esse & veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quæreretur*. Unde dicit August. lib. 5. Conf. cap. 4. *Infelix homo, qui scit omnia illa* (scilicet creata vel creabilia) *te autem nescit. Beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui verò & te & illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

Tacita ob. Neque his obstat; vel quòd non possit videri Deus sicut in se est, quin videatur ejus omnipotentia; vel quòd creaturæ sint in Deo sicut effectus sunt in causa: quia posset benè videri omnipotentia ac etiam causalitas, (videndo scilicet quòd illa sunt in Deo, & quòd Deus omnia possibilia causare possit) etiamsi nulla res particularis videatur, quam Deus vel causaverit vel causare possit.

Alia ob. Non obstat etiam, quòd is qui Deum ita videret, saltem in Deo videret seipsum, suamque illam visionem, qua Deum videret: quia nihilominùs manet verum, quòd nullam videret creaturam in Deo, quæ non esset vel ipse videns vel in vidente, quomodo intelligenda est data responsio.

Alia ob. Denique non obstat, quòd B. Thom. quæst. 8. de Ver. art. 4. ad 13. videatur sentire contrarium dicens: ex quo intellectus creatus cognoscit Deum, etiam dato per impossibile quòd nullam creaturam sciret, non esset imperfectus. Non enim loquitur de eo, quod secundùm absolutam Dei potentiam est impossibile, sed de illo, quod juxta præsentem rerum statum impossibile est, sive secundùm potentiam Dei ordinariam. Unde hic in Resp. ad 4. penè eadem dicens, quæ isto art. 4. omisit illa *per impossibile* solùmque dixit, *Si solus Deus videretur*, &c. Plura qui volet, consulere poterit Dominicum Bannes ad præsentem art. Concl. 5. Franciscum Cumel. itidem Concl. 5. Pesantium ad art. 10. disp. 6. Suarez lib. 2. de Deo cap. 26.

ARTICULUS IX.

Beati ea, quæ in divina essentia vident, non vident per species. A Rt. 9. docet, quòd videntes Deum per essentiam, ea quæ in ipsa essentia vident non videant per aliquas species aut similitudines, sed per ipsam essentiam divinam eorum intellectui unitam, per quam & ipse Deus ab eis videtur: quia videns rem aliquam non in seipsa, nec in propria ipsius natura, sed in alio in quo præexistit ejus similitudo, non videt eam per propriam ejus similitudinem: sed videntes Deum per essentiam, ea quæ in illa vident non vident in seipsis seu in propriis eorum naturis, sed in essentia divina, in qua præexistit eorum similitudo; ergo non vident ea per species seu similitudines eorum proprias.

Duplex modus cognoscendi. Ad quorum intelligentiam sciendum est, quòd unumquodque cognoscitur, in quantum similitudo cogniti est in cognoscente: & quia dupliciter fieri potest, quòd similitudo cogniti sit in cognoscente; idcircò aliquid potest dupliciter cognosci. Uno modo secundùm se sive in seipso; quando scilicet potentia cognoscitiva informatur specie seu similitudine istius rei quam cognoscit: quomodo Petrus cognoscitur in seipso, quando cognoscitur per suam speciem, quæ directè informat potentiam visivam cognoscentis. Alio modo cognoscitur res quæpiam non secundùm se, neque in seipsa, sed in alio; quando scilicet potentia cognoscentis non informatur specie seu similitudine istius rei, sed specie alicujus, quod est ei simile: quomodo in statua Regis dicimur videre Regem, & in causa effectum. Conferendum est quod habet Author quæst. 14. art. 5. Res autem quas Beati vident in essentia divina, non vident priori illo modo, scilicet secundùm seipsas, sed posteriori, scilicet in essentia divina, quæ est similitudo omnium rerum.

Ob. Si dicas: Creatura quæ non cognoscitur in se, sed in alia, non dicitur cognosci distinctè & quidditativè: at Beati creaturas quas in Deo vident, cognoscunt distinctè & quidditativè; ergo cognoscunt eas in seipsis, ac per consequens per earum species seu similitudines. Resp. Neg. C. quòd enim creatura, quæ non cognoscitur in se, sed in alia, non cognoscatur distinctè & quidditativè, ideò est, quia illa in qua cognoscitur, vel non perfectè repræsentat quidditatem ejus rei, quæ in ea cognoscitur, vel si perfectè repræsentat, eam repræsentationem non perfectè assequitur is qui cognoscit: Divina autem essentia, cùm & eminentissimè contineat quidquid est perfectionis in quibuscumque creaturis, & sit omnium rerum similitudo & exemplar indeficiens, eam verò clarè sicut in se est Beati intueantur; potest eis distinctè repræsentare quidditates rerum illarum, quas in ea vident.

Observandum porrò, non hic negare B. Thomam, Beatos quædam videre per eorum similitudines, sed tantùm resolvere, quòd quæ in Deo Deique essentia vident (visione nimirùm illa, qua divinam essentiam intuentes, simul in ea vident aliquas creaturas) non videant ea per species, sed per ipsammet divinam essentiam. Quòd autem per species aliqua videant, & hic in fine resp. ad 2. & alibi affirmat addens, visionem quæ est per species in cognoscente receptas, aliam esse à visione qua res videntur in Deo.

Quæst. Sed non parva disceptatio est, num Beati aliquas creaturas videant in divina essentia ex vi istius visionis, ita ut divina essentia clarè visa sit velut medium seu ratio videndi aliquas creaturas in ipsa. Quibusdam enim videtur, quòd non.

1. Quia essentia divina considerari potest, vel ut entitas absoluta, vel ut relativa ad creaturas: at neutro istorum modorum potest esse medium aut ratio videndi creaturas in ipsa. Non primo modo, quia res in se prorsùs absoluta & ab omni ordine ad aliud libera non potest esse ratio cognoscendi aliud. Non etiam secundo modo; partim quia essentia divina non habet relationem realem ad creaturas, ut docet B. Thomas q. 13. art. 7. partim quia relatio rationis non potest esse ratio cognoscendi creaturas, ad quas terminatur,

2. Si aliquæ creaturæ videntur in Deo ex vi visionis beatificæ, cùm non sit major ratio, cur una potiùs videatur quàm altera; sequeretur, à quolibet Beato videri omnes creaturas tum futuras tum possibiles, quod sine dubio falsum est.

Resp. His tamen non obstantibus, omninò Dicendum existimamus, Beatos videre aliquas creaturas in divina essentia ex vi istius visionis; non quidem hoc sensu, quasi visio beatifica necessariò importet visionem creaturarum in Deo, ita ut earum visio de necessitate sequatur ad visionem Dei: sed isto, quòd Beati eadem illa visione qua vident divinam essentiam, atque adeò per ipsam essentiam divinam simul videant aliquas creaturas; tum possibiles, tum etiam actu existentes; ita ut divina essentia ab eis visa, sit velut medium & ratio videndi istas creaturas.

Beati aliquas creaturas vident ea visione qua vident Deum.

Hæc enim est B. Augustini sententia, non solùm ubi cognitionem matutinam à vespertina distinguit (qua de re quæst. 58. dicendum erit) sed etiam lib. 13. Conf. cap. 15. quatenus de beatis Angelis loquens Deo, scribit, quòd *non opus habent suspicere Firmamentum hoc, & legendo cognoscere verbum tuum: Vident enim faciem tuam semper, & ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit æterna voluntas tua*. Et postea: *non clauditur Codex eorum, nec plicatur liber eorum; quia tu ipse illis hoc es, & eris in æternum*.

2. Eadem est S. Bernard. lib. 5. de Consid. cap. 1. doctrina, dicentis de creatura cœli, hoc est beata, quòd *videt verbum, & in verbo facta per verbum: Nec opus habet ex his quæ facta sunt Factoris notitiam mendicare. Neque enim ut vel ipsa* (quæ scilicet facta sunt) *noverit, ad illa descendit, quæ ibi* (in verbo nimirum) *illa vidit, ubi longè meliùs sunt quàm in seipsis*.

3. B. Thomam ita sensisse, ex variis locis perspicuum est. Hujus enim quæst. art. 8. disertis verbis ait, quòd ea quæ Beati vident in Deo, vident sicut effectus in sua causa. Et quia *quantò aliqua causa perfectiùs videtur, tantò plures eius effectus in ipsa videri possunt*; ideò concludit, quòd *horum, quæ Deus facit vel facere potest, tantò aliquis intellectus plura cognoscit, quantò perfectiùs Deum videt*. Et in resp. ad 3. *Jam ostensum est, quòd multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum, vel magis perfectum, vel minus perfectum*. Sed & hoc art. 9. clarissimè dicit, quòd *videntes Deum per suam essentiam, ea quæ in ipsa Dei essentia vident non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam*. Ubi manifestum est, quòd agnoscat, Beatos aliqua videre ex vi visionis divinæ essentiæ, hoc est per ipsammet divinam essentiam. Id quod & in fine corp. repetit ita concludens: *Unde secundùm illam cognitionem, qua res cognoscuntur à videntibus Deum per essentiam in ipso Deo, non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem, per quam & Deus videtur*. Ac rursum in resp. ad 2. *Ista tamen visio, qua videntur res per hujusmodi species* (seu per rerum similitudines ex visione divinæ essentiæ formatas) *sic conceptas, est alia à visione, qua videntur res in Deo*. Similiter art. 10. *Ostensum est, quòd ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei*.

Quæst. 58. art. 7. de Beatis Angelis ita scribit: *Non enim videndo verbum, cognoscunt solùm illud esse rerum quod habent in verbo, sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc, quod videt se, cognoscit esse rerum, quod habent in propria natura*.

Et q. 84. art. 5. tradens, aliquid in aliquo cognosci sicut in objecto cognito: *Hoc modo*, inquit, *anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis, sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia Beati, qui Deum vident, & omnia in ipso*. Omnia autem, ea intelligit, quæ Beati vident in Deo, non autem omnia simpliciter, quemadmodum ex sequentibus erit manifestum.

In 3. p. q. 10. art. 2. *Unusquisque intellectus creatus in verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tantò plura, quantò perfectiùs videt Verbum*.

Similiter q. 8. de Verit. art. 4. in corp. de effectibus à divina potentia productus ait, quòd *eorum tantò aliquis plures cognoscit videndo essentiam Dei, quantò pleniùs eam videt*. Et in resp. ad 15. *Visio beatitudinis est illa, qua videtur Deus per essentiam & res in Deo: & in ista non est aliqua successio*. Et art. 5. *Ipsa divina essentia est similitudo rerum omnium; & ideò intellectus Angelicus res cognoscere potest & per similitudines, ipsarum rerum & per ipsam essentiam divinam. Sed illa cognitio, qua cognoscit res per similitudines ipsarum rerum, erit alia à cognitione qua cognoscit res per verbum*. Ac rursùm in resp. ad 2. *A verbo potest fieri impressio in intellectum Angeli, sed cognitio quæ fit per illam impressionem, est alia à cognitione quæ est per verbum*.

In 3. dist. 14. art. 2. q. 2. *Cùm res videntur in Deo; Deus est quasi medium cognoscendi illas res*. Et q. 4. *Cùm anima Christi intelligat omnia quæ sunt etiam in uno, scilicet Verbo, simul & uno intuitu omnia cognoscit actu. Et similiter est de aliis Beatis, quantum ad omnia quæ in Verbo vident: secus autem est de illis, quæ vident per species diversas, quæ simul videre non possunt*.

Ac rursum Suppl. q. 92. art. 3. *Unusquisque videntium Deum per essentiam, tantò plura in ejus essentia conspicit, quantò clariùs divinam essentiam intuetur*. Conferatur & resp. ad 12. & lib. 3. contra Gent. c. 56.

Opponitur à quibusdam quod habet B. Thom. hujus p. quæst. 57. art. 5. Verùm ejus solutio facilè poterit intelligi ex iis quæ ibi dicentur. Et quamvis S. Bonaventura citari soleat velut contrarium sentiens; verius tamen apparet, quòd B. Thomæ fuerit conformis. Ejus enim verba sunt in 2. dist. 4. art. 3. quæst. 1. *In verbo dupliciter dicuntur cognoscere Angeli, Uno modo perfectè, scilicet speculando & intuendo ipsum Verbum, & in ipso alia; & hæc cognitio facit Beatos. Alio modo suscipiendo illuminationem à Verbo* &c. Neque his refragatur in 3. dist. 14. art. 2. q. 3. si præsertim conferantur, quæ habet art. 3. quæst. 1. & 2. ubi agnoscit aliquam scientiam, quam anima Christi habet in Verbo.

Accedit & ratio. Omnia mysteria quæ nunc Fide credimus Beati vident in Deo, secundùm ea quæ art. 8. dicebantur concl. 3. sed multa istorum pertinent ad effectus creatos; ergo Beati aliquos effectus creatos vident in Deo.

Præterea. Deus creaturas omnes noscit in seipso ac per suam essentiam, ut ex B. Thoma ostendetur qu. 14. art. 5. ergo nihil vetat, Beatos cognoscere aliquas creaturas in Deo & per Dei essentiam.

Quasnam verò creaturas Beati videant in Deo ex vi beatificæ visionis, atque adeò per illam ipsam visionem ac per divinam essentiam; non credimus posse præcisè assignari: quòd tamen eas ibi videant, quas hic ut ad mysteria Fidei pertinentes credebant: ac insuper omnia genera, species, proprietates, ac virtutes omnium rerum pertinentium ad perfectionem Universi: itemque res illas singulares sive contingentes aut liberas, sive necessarias, quas vident ab initio suæ beatitudinis, velut spectantes ad suæ beatitudinis decentiam; verius apparet ex B. Thoma 2. 2. quæst. 1. art. 5. 3. p. q. 10. art. 2. hujus q. art. 8. ad 4. & lib. 4. cont. Gent. c. 59.

Quas creaturas beati videant ipsa visione beatifica.

Qua porrò ratione Beati videant aliquas creaturas in divina essentia, si quæratur: dicendum est, quòd videant eas in essentia divina sicut in causa & sicut in objecto, in quo præexistunt omnium rerum similitudines, imò quod est omnium rerum similitudo.

Priorem enim modum exprimit S. Doctor. art. 8. hujus q. dicens. *Sic igitur videntur omnia in Deo sicut effectus in sua causa*; Similiterque loquitur lib. 3. cont. Gent. cap. 56. q. 8. de Ver. art. 4. & q. 20. art. etiam 4.

Posteriorem verò hoc art. 9. dicens: *Cognoscere res prout earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo*. Et in resp. ad 1. *intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo, in quantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines, præexistunt*. Quibus similia repetit q. 8. de Ver. art. 5. & alibi. Cum his autem modis conveniunt alii, quibus dicuntur Beati videre creaturas in Deo sicut in exemplari, sicut in idea, sicut in supplente vicem speciei intelligibilis. Quapropter.

Ad 1. Arg. Resp. Neg. Subs. Ut enim aliqua res cognita sit medium vel ratio cognoscendi aliam, etiam quidditativè & secundùm proprium conceptum, non est necessarium quòd habeat propriè dictam relationem ad illam, sed satis est, quòd eminenter illam

Ad rationem cognoscendi non est necessaria relatio.

illam contineat, & quòd reperiatur inter eas certa quædam connexio, veluti producentis & conservantis ex una parte, & emanantis ac dependentis ex altera; quòdque una aliam repræsentet ut existens ejus similitudo, vel ut continens exactam ipsius ideam aut similitudinem. Nam & in humanis unum relativum non est medium vel ratio cognoscendi aliud; cùm potiùs sicut correlativa sunt simul natura, ita etiam sint simul cognitione sic, ut mentis intuitus ad utrumque simul tendat, vel absque medio cognito, vel per medium tale, quod ad utriusque cognitionem simul ducat. Deinde, quando cognoscimus alicujus rei proprietatem per ejus essentiam, & conclusiones per principia vel etiam in principiis, non habemus illam cognitionem per relationem propriè dictam, sed per connexionem, quæ est inter illa. Et dum Angelus cognoscendo suam naturam, quæ non est relativa sed absoluta, cognoscit proprietates seu proprias passiones in ea contentas & ex ea manantes, non cognoscit etiam per quidpiam relativum, sed per absolutum. Sed & imago creata quando ducit in cognitionem prototypi, non est medium cognoscendi illud ratione relationis, sed ratione esse absoluti, nimirum unitatis, in qua fundatur relatio similitudinis inter imaginem & prototypum. Quia enim conveniunt, unitatemque habent; vel in externis qualitatibus & lineamentis; (qua ratione statua Cæsaris est ejus imago) vel in internis passionibus, corporisque & membrorum compositione; (quomodo filius est imago patris) vel in gradibus quidditatis; (quo pacto creatura est imago Creatoris) idcircò imago ducit in cognitionem prototypi, & non propter respectum seu relationem imaginis. Denique id quo Deus intelligit sive seipsum sive suas creaturas, non est aliud quàm sua essentia, quam quasi primò & per se cognoscit: creaturas verò sicut in essentia sua visa, quemadmodum tradit B. Thom. lib. 1. cont. Gent. cap. 47. 48. 49. 50. & 51. atqui essentia Dei est entitas absoluta & non relativa; ergo falsum est, quòd res in se prorsùs absoluta & ab omni ordine ad aliud libera non possit esse ratio cognoscendi aliud. Quapropter dicendum est, essentiam divinam, quamvis sit res quædam omninò absoluta, posse tamen esse rationem seu medium, quo Beati cognoscunt creaturas in ea velut in causa tum effectiva tum exemplari; partim quia omnes eas eminenter continet; partim quia omnes ab ea dependent, habentque connexionem talem, ut non possint, vel esse, vel conservari, nisi quatenus emanant ab illa. Videri possunt, quæ Suarez lib. 2. de Attrib. cap. 25. Tannerus disp. 2. de Deo, q. 6. dub. 8. Ripas art. 8. hujus q. c. 1. & Smising. tract. 2. disp. 6. q. 7. scribunt.

Ut essentia divina possit esse ratio cognoscendi creaturas.

...ut crea... tas beati ... principia ... ione beatifica.

Ad 2. Resp. Neg. Seq. & ad ejus prob. Resp. esse rationem ob quam Beati aliqua creaturas in Deo vident & non alias; eaque ratio peti potest, tum ex parte luminis gloriæ, tum ex parte essentiæ divinæ, tum ex divina voluntate. Essentia enim divina non unitur intellectui Beatorum nisi juxta perfectionem luminis, quod ei infunditur: & propterea quando lumen est determinatum ad efficiendam visionem harum vel illarum creaturarum & non aliarum; essentia divina non unitur illi in ordine ad quaslibet creaturas in ea & per eam cognoscendas sed tantùm in ordine ad illas. Deinde cùm essentia divina non sit (respectu intellectus creati) necessariò repræsentativa sui ipsius prout est exemplar creaturarum, sed pro sua voluntate repræsentet quas vult, & quibus vult; uni intellectui has repræsentat, & alteri alias secundùm quod ei placet. Quibus conforme est, quod B. Thom. Supplem. quæst. 92. art. 3. ad 4. ait: *Quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungitur ei, prout est omnium ratio; sed secundùm quod est ratio aliquorum; & tantò plurium, quantò quisque pleniùs divinam essentiam intuetur.* Et ad 10. *Quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungitur cuilibet intellectui creato, secundùm quod est ratio omnium.* Addi potest conformiter S. Doctori, quòd divina essentia non possit ulli creato intellectui conjungi prout est ratio vel prout est repræsentativa omnium creaturarum; idque tum propter intellectus, tum propter luminis gloriæ limitationem; & idcircò non sequitur, quòd aliquis intellectus creatus possit omnes creaturas videre in Verbo. Conferantur, quæ habet S. Doctor quæst. 8. de Ver. art. 4. ad 2. 3. & 10.

Cur beati aliquas videant in Deo creaturas, & non alias.

d ratione ... cognoscendi ... est ... ...

Si dicas: Cognitionem, quæ habetur in causa sive exemplari sive effectiva, non esse claram & intuitivam, cùm non immediatè terminetur ad rem ipsam, sed ad aliud, in quo ipsa res videtur; ac per consequens nullam creaturam in Deo videri clarè & intuitivè. Resp. cum Bannesio, Cumel, & Tannero, id quod assumitur solùm esse verum, quando illud medium in quo res videtur, sive sit imago sive causa effectiva sive causa exemplaris, est creatum, atque adeò ejusdem generis & ordinis cum re creata: falsum autem est, quando medium istud est increatum, continens formaliter aut eminenter totam rationem & quidditatem ejus quod cognoscitur.

Ob.

Resp.

Articulus X.

Utrùm videntes Deum per essentiam simul videant omnia, quæ in ipso vident.

Videtur quòd non, quia Beati progressu temporis multa in Deo vident, quæ ab initio non viderunt; veluti preces & cogitationes Fidelium, aliaque futura contingentia.

Pro responsione præmittendum est, dupliciter intelligi posse, quòd Beati aliqua videant in Deo, vel in Verbo, atque adeò per visionem beatificam. Uno modo formaliter, hoc est eadem illa visione qua Deum vident & sunt Beati, ita ut ipsa Dei visio eadem sit visio cæterorum, quæ dicuntur videri in Deo. Alio modo causaliter; quod tamen non sic est intelligendum, quasi videre aliqua in Deo causaliter, non sit aliud quàm ea videre visione causata à Deo: (nam nec animæ, quæ olim erant in lymbo Patrum, nec eæ, quæ nunc sunt in Purgatorio, dicendæ sunt videre in Deo ea quæ ipsis revelantur, etiamsi illam visionem causet illis Deus) sed videre in Deo, atque adeò visione beatifica causaliter, est videre visione causata ex hoc, quòd videtur Deus, sive visione causata ex ipsius Dei clara visione. Ac proinde ea quæ isto modo videntur in Deo, videntur ratione beatitudinis, imò & per ipsam beatitudinem, non quidem formaliter sed causaliter, in quantum scilicet à Verbo clarè viso fit quædam impressio in intellectum ad intelligendum ea, quæ per ipsam visionem beatificam formaliter non intelliguntur. Huc referri possunt, quæ B. Thom. scribit quæst. 8. de Verit. art. 5. corp. *Intellectus Angeli res cognoscere potest, & per similitudines ipsarum rerum, & per ipsam essentiam divinam: sed illa cognitio, qua cognoscit res per similitudines ipsarum rerum, erit alia à cognitione, qua cognoscit res per Verbum. Quamvis etiam illæ similitudines causentur ex conjunctione intellectus Angelici ad Verbum, sive per operationem ipsius intellectus Angelici, sive (quod est verius) per influxum Verbi.* Et in Resp. ad 2. *A Verbo potest fieri impressio in intellectum Angeli, sed cognitio, quæ fit per impressionem, est alia à cognitione, quæ est per verbum.*

Dupliciter aliquid dicitur videri in Verbo.

His præmissis Resp. eos, qui vident divinam essentiam, simul & non successivè videre ea, quæ vident in Deo formaliter: non videre autem simul, sed successivè alia, quæ vel in Deo solùm causaliter vident, vel aliter eis revelantur.

Quæ ipsa divina visione videntur omnia videntur simul: non autem cætera.

Prior responsionis pars hìc ab Authore nostro exprimitur, ac insuper lib. 3. cont. Gentes, cap. 60. Utraque verò q. 8. de Ver. art. 4. ad 14. his verbis: *Quantum ad illam cognitionem qua Angeli cognoscunt res in Verbo,* (nimirum formaliter ipsa visione Verbi) *non potest esse successio, quia per unum diversa cognoscunt. Sed quantum ad ea, quæ cognoscunt per species innatas, vel per illuminationes superiorum* (ex art. 5. adde, vel per impressionem ac influxum Verbi in intellectum) *est ibi successio.* Et ad 15. *Visio beatitudinis est illa, qua videtur Deus per essentiam & res in Deo; & in ista non est aliqua successio, nec in ea Angeli proficiunt, sicut nec in beatitudine, sed in visione rerum per species innatas, vel per illuminationes superiorum* (adde, ut supra,

pta, ex art. 5. vel per species ex influxu Verbi impressas) *proficere possunt*. Ac rursum in 3. dist. 14. art. 2. q. 4. dicens de anima Christi, quòd *in verbo simul & uno intuitu omnia cognoscit actu: & similiter*, inquit, *est de aliis Beatis quantum ad omnia quæ in Verbo vident; secùs autem de illis, quæ vident per species diversas, quæ simul videre non possunt*.

Et quantum ad priorem illam partem, cum B. Thoma sentiunt Richard. in 3. d. 14. Bannes, Cumel, Pesantius aliique Commentatores; partim ad hunc art. partim ad lib. 4. sent. d. 49. & Suares lib. 2. de Attrib. cap. 27. probarique potest, tum authoritate, tum ratione. Nam B. August. lib. 15. de Trin. cap. 16. *fortassis*, inquit, *volubiles non erunt nostræ cogitationes ab aliis in alias euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus*. Quæ verba citat hic B. Thom. quæst. autem 10. art. 3. corp. significat, esse intelligenda quantum ad visionem Verbi sive beatificam, qua Beati vident Verbum & res in Verbo. Rursum lib. 12. Conf. c. 13. sentire se dicit: *cœlum intellectuale* (idest intellectum beatum) *nosse simul, non ex parte, non in ænigmate, non per speculum, sed ex toto in manifestata facie ad faciem; non modo hoc, modò illud, sed quod dictum est, nosse simul sine ulla vicissitudine temporum*.

Accedunt & rationes 1. Ea quæ per unam speciem (omninò scilicet invariatam tam in repræsentando quàm in essendo) videntur, simul videntur: at ea quæ videntur in Deo (ipsa visione beatifica) omnia videntur per unam speciem, eamque prorsus invariatam, non solùm in essendo sed etiam in repræsentando; seu potiùs per unam eamdemque divinam essentiam supplentem vicem speciei, & intellectu eodem modo unitam, eodemque modo repræsentantem; ergo omnia videntur simul.

2. Visio beatifica est actio una prorsùs immutabilis; (mensuratur enim æternitate participata, secundùm ea quæ dicebantur qu. 10. art. 5.) quæcumque igitur illa visione videntur, simul videntur, non enim apparet quomodo possit esse variatio & successio eorum quæ videntur, nisi etiam ipsa visio varietur. Confirmatur. Omnia istius visionis principia manent invariata, manet enim idem lumen gloriæ eodem modo afficiens intellectum; manet etiam essentia divina, quæ supplet vicem speciei intelligibilis eodem modo conjuncta eidem intellectui; ergo etiam ipsa visio manet invariata.

Si contra dicas: Quòd Angelus eadem visione, qua per speciem hominis nunc videbat Petrum, videt posteà Joannem de novo existentem, quem ante non videbat, idque priori visione realiter invariata, ex eo præcisè, quia Joannes humanam naturam de novo participavit, cœpitque nunc existere, cùm antea non existeret. Et similiter qui seipsum videt in speculo sine ulla macula, si continuata visione de novo maculetur, per eamdem visionem in seipsa omninò invariatam videbit se maculatum; fieri igitur potest, ut eadem numero visio realiter invariata in se extendatur ad novum objectum; ac per consequens aliquid de novo videri potest in Verbo ipsa visione beatifica, absque reali visionis ipsius immutatione.

Resp. Resp. ad prius, illam visionem Angeli non videri esse eamdem numero, sed diversam. Si tamen admittatur esse eamdem; dicendum est, illam non esse absque eo quòd species Angelica modò repræsentet actu id, quod ante solùm repræsentabat in potentia: illa enim species non simul actu & distinctè repræsentat omnia individua alicujus speciei, sed potentia, & successivè prout fiunt in rerum natura; hæc autem successio repræsentationis non decet visionem beatificam, cùm species, qua elicitur ista visio, actu omnia simul repræsentet, semota omni potentialitate & successione: speciei enim vicem supplet divina essentia, quæ nec diverso modo unitur intellectui beato nunc & posteà, nec modò est in actu repræsentans modò in potentia. Unde non dicimus, omninò esse impossibile, quòd Beati successivè aliqua videant videndo divinam essentiam, sed existimamus id non fieri, nec decere ut fiat.

Ad posterius Resp. non esse ibi unam visionem invariatam; variatur enim species per objectum diversum, quod illam imprimit potentiæ visivæ: nam facies priùs immaculata speciem suam imprimebat, postmodum verò facies maculata imprimit suam; alia autem visio est, quæ per aliam speciem & in ordine ad aliud objectum elicitur.

Quantum ad posteriorem superioris ad hunc Art. responsionis partem, quatenus dicit; ea quæ Beati vident alia visione quàm beatifica non omnia ab eis videri simul, sed successivè; communis est, nec de illa dubitari potest, cùm constet, neque Angelos neque homines beatos scire diem Judicii Matth. 24. & Actor. 1. quem tamen scient aliquando: constet etiam ex B. Dionysio & aliis, Angelos inferiores illuminari à superioribus, & Beatos multa successu temporis scire, quæ priùs non sciebant, velut non pertinentia ad statum eorum, ut ab initio talia scirent.

Ex his sequitur 1. quòd quidquid Beati vident in Verbo formaliter, hoc vident ab initio suæ beatitudinis. Sequitur 2. quòd cùm vel à SS. Patribus, vel à B. Thoma dicitur, Beatis aliquid novum revelari; hoc sit intelligendum de visione, quæ realiter est diversa à visione beatifica: sive interim dicantur Beati hoc ipsum cognoscere in Verbo; (nimirum causaliter) sive per species inditas, aut per illuminationem, aut per aliam aliquam revelationem. Atque ex his patet Responsio ad argum. ab initio oppositum.

Sed difficultas manet de precibus, quæ ad Beatos funduntur. Quamvis enim certum sit, quòd eas cognoscant, non tamen certum est, quando, & quomodo cognoscant. Pro cujus difficultatis enodatione tria nobis videntur esse probabiliora.

Unum, Sanctos non omnes omnium quocumque tempore futurorum preces ad se fundendas cognoscere ab initio suæ beatitudinis; partim quia status eorum non requirit ut tunc sciant; partim quia alioquin sequeretur, Beatos scire diem Judicii. Cùm enim notitia, quam de nostris orationibus habent, non debeat esse confusa, sed ordinata, necesse foret dicere, quòd & temporum & hominum ordinem ac successionem sciant, quemadmodum ratiocinatur Estius in 4. d. 46. §. 19. atque ita noverint qui sint futuri ultimi hominum eos invocaturorum, & quæ ultimæ ipsorum preces, & quàm ardentes orationes facturi sint ipso conflagrationis Mundi tempore, & quando ea conflagratio sit futura. Nisi enim ponantur has omnes circumstantias scire non habebunt scientiam distinctam, neque scient quando quisque eorum qui ipsos invocat sit juvandus: aut si dicantur ista non sciri; remanebit eadem difficultas, quando & quomodo istarum circumstantiarum & temporum notitiam accipiant. *Beati non ab initio suæ beatitudinis cognoscunt omnes preces nostras.*

Secundum, Beatos non videre preces Fidelium in Verbo formaliter seu ipsa beatifica Verbi visione, quoniam omnia quæ sic vident, vident simul & absque ulla successione ab initio suæ beatitudinis. Sed videre illas in Verbo causaliter, hoc est per influxum Verbi species imprimentis ac revelantis, quemadmodum Bannesius & Cumel hic explicant, consentiente Dominico Soto in 4. dist. 49. q. 3. art. 3. quos sequuntur Hackerus tract. 2. in 1. p. qu. 12. disp. 10. Granadus in fine disp. 1. ad hunc art. 10. Tannerus disp. 2. de Deo, quæst. 6. dubio 10. num. 7. & 9. huc que referri possunt verba B. Thomæ 2. 2. quæst. 83. art. 4. ad 2. scribentis: *Beatis, ut Gregorius dicit, in Verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de iis quæ circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maximè autem excellentiam eorum decet, ut cognoscant petitiones ad eos factas, vel voce, vel corde; & ideò petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt*. Huc etiam pertinere potest, quod habet August. lib. de Cur. pro mort. cap. 15. ubi postquam docuisset, mortuos ordinariè non interesse rebus viventium, neque ipsorum res scire ex conversatione inter eos; subjungit tres modos, quibus mortui possunt res nostras scire, nimirum ex relatione hominum, qui ex hac vita ad illos veniunt, vel ex relatione Angelorum, vel ex peculiari revelatione Dei. Ubi observandum est, August. non loqui peculiariter de orationibus, quæ per viventes diriguntur *Mortui quibus modis cognoscant res nostras.*

ad

ad Sanctos, sed generaliter de rebus, quæ in hoc Mundo aguntur; atque ita verum est, quòd in aliquas earum noscant ex hominum morientium vel ex Angelorum relatione.

Quòd autem Augustinus existimaverit, Fidelium orationes uno duorum priorum modorum Sanctis innotescere; ex isto loco probari non potest, neque est verisimile, cùm certum sit, mentem Ecclesiæ (à qua non dissensit August.) esse, quòd Sancti tunc sciant preces nostras, quando ipsos sive mente sive voce oramus, & non solùm postea; idcircò tertium modum assignavit, qui maximè convenit ad preces aliasque nostras necessitates Beatis manifestandas. Verba August. sunt: *Fatendum est, nescire quidem mortuos quid hic agatur*, (naturaliter scilicet & per mutuam conversationem mortuorum cum viventibus,) *sed dum hic agitur: postea verè audire ab iis, qui hinc ad eos moriendo pergunt, non quidem omnia, sed quæ sinuntur indicare, qui sinuntur etiam ista meminisse, & quæ illos quibus hæc indicant oportet audire. Possunt etiam ab Angelis, qui rebus quæ aguntur hic præsto sunt, audire aliquid mortui, quod unumquemque illorum audire debere indicat, cui cuncta subjecta sunt &c. Possunt etiam spiritus mortuorum aliqua, quæ hic aguntur, quæ necessarium est eos nosse, & quæ necessarium non est eos non nosse, non solùm præterita, vel præsentia, verùm etiam futura* spiritu Dei revelante *cognoscere*. His accedit, quòd cùm idem S. August. serm. 94. de Div. sin. de Stephano & Paulo dicat: *Ambo ibi* (in cœlo) *vos videtis, ambo sermonem nostrum auditis, ambo pro nobis orate*; satis ostendit sibi persuasum esse, quòd Sancti nostros sermones & orationes videant tunc quando fiunt.

Quomodo Sancti cognoscant nostras preces.

Tertium quòd ex jam dictis sequitur est, Beatos cognoscere preces, quæ ad eos diriguntur successu temporis, vel tunc quando fiunt, vel quando jam in proximo sunt futuræ, prout Deus judicat expedire, tum ad ipsorum Beatorum gloriam, tum ad Fidelium utilitatem, ut eas tunc vel tunc cognoscant.

Ob. Si contra hæc dicas: Sancti vident in Verbo ea omnia, quæ ad ipsorum statum pertinent: atqui ad statum eorum pertinet cognoscere preces, quæ ad eos diriguntur; ergo preces illas cognoscunt in Verbo.

Resp. Resp. Si Major intelligatur de cognitione per visionem Verbi formaliter; eam non esse veram universaliter de omnibus quomodocumque ad statum Beatorum pertinentibus: alioquin consequens foret, Sanctos scire diem, in quo sunt judicandi judicio universali, & in quo quidam eorum sunt judicaturi: scire etiam quando sint resurrecturi, & gloria corporis donandi; quæ tamen omnia certum est eis æquè esse ignota, ac ignotus est illis dies Judicii. Consequens etiam foret, Angelos custodes ab initio suæ beatitudinis scire, quid circa singulos suæ custodiæ deputandos sit eventurum; ex quo ulteriùs sequeretur eos scire diem Judicii. Vera autem est Major, si sic intelligatur, quòd Beati vident in Verbo formaliter omnia ea, quæ pertinent ad beatitudinis statum intrinsecum, cujusmodi sunt ea, quæ requiruntur ad operationes eorum convenienter exercendas: cætera verò, quæ neque ad substantiam beatitudinis, neque ad statum ejus intrinsecum, sed ad quamdam ipsorum Beatorum excellentiam pertinent, vident in Verbo, vel formaliter, vel causaliter. Notitia autem precum, quæ ad ipsos funduntur, non est intrinseca statui beatitudinis, sed ad Beatorum excellentiam pertinet, tamquam aliquid consequens eorum statum. Et hoc modo videtur explicari posse B. Thomas quando dicit, Sanctos cognoscere preces viventium in Deo vel in Verbo; ut scilicet intellexerit in Verbo revelante, atque adeò in Verbo causaliter, non autem ipsa visione Verbi formaliter.

Beati non vident in Verbo formaliter omnia, quæ ad eorum statum pertinent.

Ob. Si dicas: Quòd omnia loca superiùs allata ad ostendendum, Beatos videre aliquas creaturas in Verbo ipsaque visione Verbi poterunt similiter exponi, ut B. Thom. intelligatur solùm velle, quòd creaturas cognoscant in Verbo causaliter. Resp. non posse propterea, quòd interdum exprimat, Beatos videre quasdam res creatas, non per earum similitudines, sed per essentiam divinam ipsorum intellectui unitam, per quam & Deum vident: interdum verò, quòd Deus est quasi medium cognoscendi, & quòd simul ac uno intuitu cognoscant Deum, & quæ in eo vident, veluti hoc art. 10. & q. 58. art. 7. in 3. d. 14. art. 2. q. 2. & 4.

R. sp.

Pro appendice hujus art. addendum est, ea quæ de cognitione rerum, quam habent Beati, hactenus dicta sunt, intelligenda esse non de Christo, sed de reliquis Beatis sub eo. Nam quòd anima Christi videat in Verbo omnia præterita, præsentia, & futura, multaque (etsi non omnia) Deo possibilia, ex dictis ad 3. p. q. 10. notum relinquimus.

De B. autem Virgine Maria quid dicendum, cùm ipsa sit Dei Mater, cœli Regina, super omnes choros Angelorum exaltata? Dicendum, quòd omnia videat quæcumque Angeli etiam supremi vident; ac per consequens etiam illa quæ animæ beatæ intuentur, nec non & alia multa quæ divinæ Majestati placet ei revelare: hoc enim importare videntur verba S. Bernardi, in serm. Signum magnum dicentis: *Jure Maria Sole perhibetur amicta, quæ profundissimam divinæ sapientiæ, ultra quam credi valeat, penetravit abyssum: ut quantum sine personali unione creaturæ conditio patitur, luci illi inaccessibili videatur immersa*. Item verba B. Ildephonsi ser. 2. de Assumpt. *Etsi impertit præmia justus judex Christus Dominus secundùm Apostolum unicuique juxta opera sua; huic tamen Sacratissimæ Virgini Genitrici suæ, sicut incomparabile est quod gessit, & ineffabile donum quod percepit; ita & inæstimabile atque incomprehensibile præmium & gloria, non dico inter cæteras Sacras Virgines, verùm etiam ultra omnes Sanctos, quam promeruit*. Quod tamen omnia omninò sciat hæc Beatissima Virgo, præterita, præsentia, & futura; haud facilè probari posse videtur. Contrarium enim colligi potest ex B. Thom. q. 8. de Ver. art. 4. ubi hoc soli animæ Christi tribuit; ac specialiter, quòd diem extremi Judicii non noverit, ex Marci 13. apparet, ubi Dominus ait de die illa neminem scire, neque Angelos in cœlo, neque Filium. Cùm enim ibi sermo sit de Filio, qui secundùm humanitatem dicitur nescire diem illam, propterea quòd etsi ejus notitiam (etiam ut homo) habeat, neminem tamen facit scire, juxta ea, quæ ex SS. Patribus diximus 3. p. q. 10. art. 2. & 2. 2. q. 89. art. 7. consequens videtur, quòd Christus nemini omninò diem illam revelet.

An B. Virgo sciat diem Judicii.

Articulus XI.

Utrùm aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam.

Respondet non posse; imò esse impossibile, quòd homo purus in hac mortali vita videat essentiam Dei: Quia Exod. 33. dixit Deus: *Non videbit me homo & vivet*.

Resp. est neg.

Deinde modus cognoscendi sequitur modum naturæ cognoscentis; modus autem naturæ, quem anima in corpore mortali existens habet; est esse in materia corporali; unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi ea habeant formam in materia, vel cognosci possint per ea, quæ hujusmodi formam habent: Divina autem essentia neque habet formam in materia, neque potest cognosci per aliqua, quæ talem formam habent.

Quod dicit *naturaliter*, non idem valet quòd naturalibus viribus; jam enim sup. art. 4. resolvit, nullum intellectum creatum posse Dei essentiam videre per solas naturæ vires: sed sensus est, quòd anima retinens naturalem modum essendi, quem in ista mortali vita habet, non potest videre divinam essentiam. Illud autem *non potest*, vel *est impossibile*, non de potentia absoluta esse intelligendum, sed de ordinaria; liquere potest ex resp. ad 2. ubi agnoscit Moysen & Paulum elevatos fuisse, ut præter communem ordinem viderent divinam essentiam.

Et quod hic resolvitur, nullum in vita ista mortali posse Deum videre sicuti est, non esse restringendum ad visionem ab usu vel exercitio sensuum depen-

dependentem; colligi potest ex initio corp. ubi dicitur, quòd *ab homine puru Deus videri per essentiam non potest*. Ubi illud *puro* propter Christum adjicitur; quia etiam in hac mortali vita degens Deum claré vidit, at non per ministerium sensuum: ac proinde non fuisse adjiciendum *puru*, si sermo esset de visione à ministerio sensuum dependente.

Circa id, quod in fine corp. ait: *In somnis, & alienationibus à sensibus corporis magis divinæ revelationes percipiuntur* notandum, in cognitione intellectiva duo reperiri, scilicet apprehensionem, seu receptionem subtilium impressionum, & judicium. Doctrina B. Thomæ intelligenda est, quantum ad prius, non autem quantum ad posterius: quia ad percipiendas aut species rerum spiritualium, aut subtiles earum motiones, homo disponitur ex eo, quòd cessat ab operatione circa res materiales & sensibiles; quæ cessatio potissimùm est in somno, quando animus & liber & vacuus est à rebus externis, ac totus sibi præsens: judicium verò postulat perfectam vigilantiam. Hinc 2.2. q.172. art. 1. ad 2. *Anima*, inquit, *vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia; unde minus potest percipere subtiles impressiones &c. quantum tamen ad perfectionem judicii plus viget ratiu in vigilando, quàm in dormiendo*. Conferatur etiam q. 12. de Ver. art. 9.

Circa resp. ad 2.

QUÆRITUR.

An Moyses & Paulus in hac vita existentes viderint divinam essentiam.

Vidisse non pauci sentiunt, B. Augustinum epist. 112. cap. 12. & 13. lib. 12. super Gen. ad litt. cap. 27. secuti; in quam proinde sententiam, & B. Thom. descendit, tum hic ad 2. tum 2.2. q. 174. artic. 4. & q. 175. art. 3. Videturque Scriptura eidem favere.

1. Quia Exod. 33. scribitur, quòd loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum: & infra Moysi à Deo petenti: *Ostende mihi gloriam tuam*, respondet Deus, *Ego ostendam omne bonum tibi*.

2. Moyses Num. 12. præfertur cæteris Prophetis, quòd his appareret Deus in visione, vel per somnium loqueretur: at non talis Moyses, cui ore ad os loquitur Deus, & qui Deum videt, non per ænigmata & figuras, sed palam.

3. Apostolus Paulus 2. ad Cor. 12. dicit, quòd raptus fuerit in Paradisum & in tertium cœlum, ibique audierit arcana verba, quæ non licet homini loqui.

4. Moyses fuit populo Judaico datus ut Magister & Legis Promulgator: Paulus verò Magister & Apostolus Gentium; ergo conveniens erat, utrumque hic existentem videre divinam essentiam.

Denique in eamdem sententiam adduci solent Ambrosius lib. 1. Examer. cap. 2. & Basilius hom. 1. in Examer.

Nec Moyses nec Paulus in hac vita vidit divinā essentiam.

Verumtamen, salva quam SS. Doctoribus nominatimque S. Thomæ magnam debemus & deferimus authoritatem, Resp. veriorem videri sententiam quæ negat, sive Moysen sive Paulum in hac mortali vita existentes aliquando vidisse divinam essentiam.

Prob. 1. ex Scripturis generalibus. Exodi 33. *Non videbit me homo & vivet*. Sive enim illic de clara Dei, sicut in se est visione sermo sit, sive de visione figuræ gloriosæ, in qua Angelus Deum repræsentans loquebatur; satis colligitur, hominem non posse divinam essentiam videre, dum hic est in vita mortali.

S. Joannes Evangelista cap. 1. sui Evangelii disertè affirmat, quòd *Deum nemo vidit umquam*, scilicet in hac vita mortali. Nemo, idest nullus hominum: quamvis enim Græcè sit οὐδεὶς, idest nullus, quod etiam ad Angelos videretur posse extendi (unde quidam de visione comprehensiva locum istum accipiunt) tamen ex 1. ad Tim. 6. ubi Paulus similiter loquens expressè dicit, *quem nullus hominum vidit*; discimus, ad homines esse restringendum, præsertim cùm de Angelis Scriptura non soleat negare quòd Deum videant, sed potiùs affirmet dicens, *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est*. Matth. 18. Non posse autem ab hac sententia excipi Moysen, contextus indicat; præcedit enim: *Lex per Moysen data est: gratia & veritas per Jesum Christum facta est*: tum sequitur, *Deum nemo vidit umquam*. Quasi diceretur, Nil mirum si assero, per Moysen quidem fuisse datam legem; per Jesum verò factam esse veritatem; nam cùm nemo umquam viderit Deum, ideòque nec Moyses tametsi Legislator; neque ipse neque alius quisquam potuit nobis de Deo manifestam narrationem dicere: Christus autem, qui & Filius est Unigenitus & in sinu Patris, nobis apertè omnem veritatem enarravit. Videatur Jansenius & Estius in c. 1. Jo. Huic loco similis est alius cap. 6. *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is qui est à Deo, hic vidit Patrem*. Et 1. ad Tim. 6. *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*.

Prob. 2. ex Scripturis specialibus. Nam Moysi omne bonum videre cupienti Exod. 33. fuit responsum: *Non poteris videre faciem meam*. Et postea: *Videbis posteriora mea, faciem autem meam videre non poteris*.

Paulus quoque de seipso dicit 1. ad Cor. 13. se tunc demum visurum Deum facie ad faciem, *cùm venerit quod perfectum est*.

3. Ita docent complures SS. Patres Nazian. Orat. 34. *Quid Deus natura sua & essentia sit, nec hominum quisquam invenit, nec invenire potest. An verò aliquando sit inventurus; quærat hoc qui volet ac perscrutetur. Mea quidem sententia tum demum hoc inveniet, cùm Deiforme hoc atque divinum, idest mens nostra & ratio cum natura cognata* (idest cum Deo) *conjuncta fuerit, & imago ad exemplar illud suum, cujus nunc desiderio tangitur, ascenderit &c. At in hac mortali vita quidquid ad nos usque pertingit, aliud nihil est quam exiguus quidam rivulus, ac velut parvus magnæ lucis radius. Quamobrem si quis Deum agnovit, aut Scriptura teste cognovisse dicatur; eatenus cognovisse censendus est, quatenus uberioris splendoris particeps sit, quàm qui minus luminis divinitùs accepit, &c.*

S. Leo in Serm. de Transfigur. *Illam ipsius Deitatis ineffabilem & inaccessibilem visionem, quæ in æternam vitam mundis corde servatur, nullo modo mortali adhuc carne circumdati intueri poterant & videre*.

S. Gregorius lib. 18. Mor. cap. 37. de Moyse loquens, satis significat, eum hic existentem non vidisse divinam essentiam: ac postea subdit: *Sapientia quæ Deus est, abscondita est ab oculis omnium viventium; quia in hac mortali carne consistentibus; & videri potuit per quasdam circumscriptas imagines, & videri non potuit per incircumscriptum lumen æternitatis*.

S. Evaristus Pontif. Rom. epist. 1. sic scribit: *Eam lucem inaccessibilem (quam Pater & Filius inhabitant) nullus in hoc mortali corpore constitutus potest aliquatenus contueri. Sed dum apparuerit; tunc verè illum videbit sicuti est, qui ejus conspectibus fuerit dignus cuaptari; & non sicut Moyses cæterique Prophetæ per ænigmata & figuram, sed ipsam veraciter in Filio secundum Apostolum contuebitur Deitatis imaginem*. In eamdem sententiam scribunt S. Dionysius Cœlest. Hier. cap. 4. Irænæus lib. 4. cap. 37. Cyrill. Jerosolym. catech. 10. Hilar. in vers. 58. Psalm. 118. Cyrill. Alex. lib. 4. in Jo. cap. 8. Chrysostom. homil. 14. in Jo. Prudentius in hymno ante somnum, Beda cap. 42. quæst. super Exod. Bernard. serm. 2. in Ram. Palm. & alii, quibus etiam Recentiores non pauci subscribunt, Jansenius, Tolenus, Maldonatus in Joan. Estius in 2. dist. 8. & tum in Epist. tum super Jo. Vasquez, Suarez, Granadus, Amicus ad 1. par.

4. Etsi negandum non sit, quin Deus possit cui voluerit suam essentiam exhibere videndam etiam in hoc Mundo; quod tamen hoc privilegium cuipiam concesserit, nullo modo constat: id enim constare non potest, nisi ex revelatione, quæ vel ex Scriptu-

rr,

ra, vel ex Patribus, aut traditione cognoscatur; neque enim Scriptura, neque Patres, neque traditiones aliquam talem revelationem affirmant.

Denique. Beatitudo semel habita non potest amitti; neque Deo illam subtrahente, quia talis subtractio esset pœna, pœnam autem Deus non irrogat, nisi propter culpam; neque propria hominis voluntate, quia propria voluntas non potest eam velle deserere, cùm ea repleat animam bonis, nec habeat ullum incommodum adjunctum: cùm ergo beatitudo hominis consistat in visione Dei; si Moyses & Paulus vidissent Deum fuissent tunc beati, ac per consequens beatitudinem numquam amisissent, ideòque nec videre Deum desiissent.

De sententia B. Aug. quæ fuerit.

Priusquam ad objecta argum. respondeatur, observandum est, Augustinum locis quidem allegatis videri propensiorem in eam partem quæ asserit, Moysen & Paulum hic viventes, sed à carnalibus sensibus abstractos vidisse aliquando divinam essentiam: loco tamen priore subdubitanter loquitur, addita particula *fortè*, tam cap. 13. quàm cap. 14. posteriore autem loco etsi videatur loqui asseverantiùs, ex lib. tamen 2. retract. cap. 24. colligi potest, mentem ejus non fuisse simpliciter affirmare, ita enim ait, *In quo opere plura quæsita quàm inventa sunt; & eorum quæ inventa sunt pauciora firmata; cætera verò ita posita velut adhuc requirenda sunt.*

Hinc in lib. de Trin. quos juvenis quidem inchoaverat ante lib. de Gen. ad litt. sed senex edidit, absolutis priùs jam dictis lib. de Gen. lib. 2. c. 16. *Quid est*, (inquit) *Ostende mihi temetipsum manifestè ut videam te; nisi, Ostende substantiam tuam &c. Cùm verò hic apertissimè demonstretur, nec desideranti hoc fuisse concessum; quis audeat dicere, per similes formas, quæ huic quoque visibiliter apparuerunt, non creaturam Deo servientem, sed hoc ipsum quod Deus est cujusquam oculis apparuisse mortalium? Et hoc quidem quod postea Dominus dicit ad Moysen, non poteris videre faciem meam & vivere, non enim videbit homo faciem meam & vivet &c. Et videbis posteriora mea: nam facies mea non apparebit tibi; non incongruenter ex persona Domini nostri Jesu Christi præfiguratum solet intelligi, ut posteriora ejus accipiatur caro ejus &c. facie autem ejus illa Dei forma, in qua non arbitratur rapinam esse æqualis Deo Patri, quam nemo utique potest videre & vivere.*

Nec minùs apertè loquitur lib. 3. cont. Maxim. c. 12. explicans verba Apostoli ex cap. 6. 1. ad Tim. *Quem secundùm naturam, qua Deus est, nemo hominum vidit, nec videre potest, sed poterit aliquando, si ad illum numerum hominum pertinet, de quibus dictum est, Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Quibus verbis clarè negat concessam alicui mortalium fuisse claram illam Dei per intellectum visionem, quæ reservatur in futurum, mundis corde.

Et q. 154. super Exod. *Non poteris*, inquit, *videre faciem meam, non enim videbit homo faciem meam & vivet: ostendens huic vitæ, quæ agitur in sensibus mortalibus corruptibilis carnis, Deum sicut est apparere non posse: idest sicuti est videri in illa vita potest, ubi ut vivatur, huic vitæ moriendum est.*

Ac rursum lib. 4. de Symb. ad Catech. c. 3. *Quia lux illa perpetua quæ Deus est, plus eum* (Moysen) *quàm cæteros illustraverat; ideò dictum est, os ad os loquebatur illi; ac si diceretur, plus omnibus manifestatus est illi*. Et post pauca: *Quid autem concessum sit fidelissimo famulo Dei Moysi, ne tam magnum ejus desiderium* (quo dixerat, *Ostende mihi faciem tuam*) *frustraretur, debet nosse charitas vestra*; tam subdit: *posteriora mea videbis: facies autem mea non videbitur tibi*. Et postea: *Ipsa sunt illa posteriora Dei Christus Dei*, seu creatura ad hoc figurata, ut repræsentaretur humanitas Christi aliquando venturi.

Ex quibus omnibus satis colligi potest, Augustinum non judicasse, quòd Moyses vel Paulus in hac mortali vita Deum sicut in se est viderunt, tametsi aliquando fuerit in eam sententiam propensior.

His præmissis.

Ad 1. Arg. Resp. satis tum ex cap. 33. decursu, tum ex B. Thoma 1. 2. q. 98. art. 3. ad 2. liquere, quòd istis verbis *Loquebatur Deus Moysi facie ad faciem* non significetur, Moysen vidisse divinam essentiam; quia postmodum petit sibi ostendi faciem & gloriam Dei tamquam rem necdum sibi concessam. Sensus ergo verborum Scripturæ est. Loquebatur Deus ad Moysen valdè familiariter: phrasi enim Scripturæ, loqui cum aliquo facie ad faciem tunc dicitur quispiam, quando alter ipsius præsentis vocem & verba distinctè audit familiariter sibi colloquentis; sive videatur aliqua figura; sive non videatur. Deuteron. enim cap. 5. dicitur Deus populo locutus facie ad faciem in monte de medio ignis, cùm tamen ex cap. 4. constet, quòd populus non viderit aliquam similitudinem in die, qua locutus est ei Dominus in Horeb de medio ignis.

Quid sit loqui facie ad faciem.

Cùm Moyses dixit, *Ostende mihi faciem tuam*: Et postea, *ostende mihi gloriam tuam*; incertum est quid petierit: si petiit hic videre divinam essentiam sicut in se est, quemadmodum Augustinus, Gregorius, aliique Authores probati existimaverunt; dicendum est, non fuisse exauditum pro hac vita; sic enim respondit ei Deus, *Non poteris videre faciem meam &c.* Quòd autem Deus respondit, *ostendam tibi omne bonum*; dictum est phrasi Hebræa cum subjecta exceptione hoc sensu: Quidvis tibi præstabo, & omne bonum quantumcumque eximium tibi ostendam, salvo quòd gloriam meam, (divinam scilicet essentiam) quam videre cupis, non ostendam quia non potes hic mortalis adhuc existens eam videre, nimirum secundùm potentiam ordinariam: *Non enim videbit me homo & vivet*. Similis locutio habetur 3. Reg. 20. ubi Achab universalitatem exprimit, & mox ab ea exceptionem subnectit: *Omnia*, inquit, *propter quæ misisti ad me servum tuum in initio faciam: hanc autem rem facere non possum.*

Alii arbitrantur, Moysen non petiisse videre divinam essentiam, sed faciem gloriosam figuræ illius, in qua Angelus Deum repræsentans loquebatur ad Moysen, neque tamen clarè ab eo videbatur. Cùm autem Deus respondet, *ostendam tibi omne bonum*; conformiter sensus esse potest, ostendam tibi bonum illud excellens quod petis, omnemque gloriosæ istius figuræ in qua tibi loquor majestatem, gloriam, & splendorem, quantum mortalis oculus capere potest: sed non poteris videre faciem meam, speciem, inquam, meam gloriosam in qua tibi loquor; non poteris videre in facie quia fulgor hic faciei meæ tantus est, ut illum ferre non possit mortalis oculus: hoc enim est quod sequitur, *Non videbit me homo & vivet*. Tum sequitur, *cùmque transibit gloria mea*, hoc est gloriosa species seu figura mea, *ponam te in foramine petræ*; collocabo te in civitate petræ, *& protegam dextera mea*, idest nube te contegam, donec transeat mea facies gloriosa; cùmque transierit, amovebo nubem, ut possis videre posteriora mea, seu tergum speciei meæ gloriosæ; faciem autem meam, idest claritatem illius speciei in facie videre non poteris. In hanc interpretationem consentiunt Abulensis q. 17. & 18. in cap. 33. Exod. Lyranus & Oleaster ibidem, Vasq. ad præsentem art. disp. 55. cap. 4.

Ad 2. Resp. Scripturam non dicere, quòd Moyses aliquando dumtaxat vel ore ad os locutus cum Deo fuerit, vel palam non per ænigmata & figuras Deum viderit: sed affirmat, id quod sæpius accidebat, quodque Moysi communiter & ordinariè competebat; nullus autem dixerit, Moysen aut sæpius aut communiter vel ordinariè vidisse divinam essentiam; ergo ista Scriptura de hujusmodi visione non loquitur. Advertendum igitur, quòd ore ad os loqui dicatur, qui familiariter colloquitur, præsertim si præsens cum præsente. Unde Num. 14. *Audierunt quod tu Domine in populo isto sis, & facie videaris ad faciem*. Unde etiam patet quòd illud videre Deum facie ad faciem non semper idem valeat, quòd videre Dei essentiam, quemadmodum etiam colligi potest ex Gen. 32. Præfert autem Deus Moysen aliis Prophetis, quòd eis vel apparere soleat in visione absque locutione, vel loqui in somniis: Moysi verò palam, & ore ad os, præsens cum

Quid ore ad os loqui.

Quo modo Moyses aliis Prophetis præferatur.

præ-

præsente loquens appareret, ita ut & Moyses cum ipso familiariter colloqueretur, & eum (idest Angelum qui Deum repræsentabat) clarè videret, & non per ænigmata, idest obscura signa, vel figuras, scilicet obscuras.

Tacita ob. Neque his obstat, quòd quidam alii viderint etiam Deum in forma corporea, & cum eo locuti fuerint, ut Abraham Gen. 17. & 18. Jacob Gen. 32. Gedeon Jud. 6. Manue Jud. 13. & alii quidam: quia locus hic non negat, Deum aliquando fuisse visum & collocutum aliis Prophetis, sed ab aliis removet id solùm, quod tribuit Moysi, scilicet ordinariè sic Deum videre & ei colloqui.

Ad 3. Resp. S. Paulum fuisse raptum in tertium cœlum & (quod idem valet) in Paradisum, quia animo à sensibus alienato fuit elevatus ad sublimia quædam regni cœlestis mysteria perfectò modo cognoscenda sic, ut ratione hujusmodi cognitionis in tertio cœlo fuisse dicatur secundùm animam. Ibi verò audivit ac intellexit arcana verba: sed ea phrasi non significatur vidisse divinam essentiam; partim quia ad significandum perfectiorem visionem, quæ est visio Dei per essentiam, Apostolus non fuisset usus metaphora à sensu inferiori, dicendo se audivisse: multò quippè minus est audire quàm videre, magisque secundùm Scripturam ad Fidem pertinet auditus quàm ad visionis evidentiam *quia fides ex auditu*, ad Rom. 10. partim quia de divina essentia vel Deo non diceret pluraliter verba, cùm in divinis non sit nisi unum Verbum. Quas rationes pulchrè tradit Estius in Comm. super illud cap. ubi etiam citat Ambrosium lib. 5. de Fide ad Gratian. cap. ult. & Greg. lib. 18. Mor. cap. 38. & hom. 8. super Ezechiel. disertè à Paulo removentes divinæ essentiæ visionem.

Ad 4. Resp. Neg. Cons. convenientius enim erat, ut animarum rationalium nulla videret divinam essentiam ante animam Christi, solique illi servaretur, quòd etiam in hac vita mortali Deum videret sicut in se est, quemadmodum & solus ipse fuit simul Viator & Comprehensor. Unde quod aliqui ajunt, B. Virginem Deiparam, SS. Benedictum & Augustinum, imò & Adamum vitam hanc mortalem agentes divinam essentiam vidisse; nulla modo est recipiendum; partim, ut etiam nunc verum sit illud B. Jo. *Deum nemo vidit umquam*, in hac nimirum vita mortali: *Unigenitus, qui est in sinu Patris ipse enarravit*; partim quia neque Scriptura neque veterum Patrum aut Conciliorum traditio tale aliquod privilegium eis concessum fuisse agnoscit; quinimò de S. Benedicto negat expressè B. Thomas 2. 2. q. 180. art. 5. ad 3. & Quodl. 1. art. 1. similiterque de Adamo 1. p. q. 94. art. 1. & q. 18. de Ver. art. 1. ad 14. neque putamus ullum esse fundamentum id asserendi de B. Virgine Deipara, multò minùs de Augustino, vel aliis. Quod enim pro Augustino quidam adferunt ex lib. 9. Confess. cap. 10. non significat, visionem illam momentaneam ejusdem speciei fuisse cum vita æterna si permansisset; sed solùm eam proximè adumbrasse.

Nulli Sancti viderunt hic divinam essentiam.

Ad postremum Resp. Ambr. cum in lib. 1. Exam. dicit, Moysen non in visione, neque in somnio, sed ore ad os cum Deo Summo locutum, neque in specie, neque per ænigmata, sed clara atque perspicua præsentiæ divinæ dignatione donatum; eo modo esse intelligendum, quo superiùs explicata sunt loca Exodi 33. & Num. 12. ut non essentiam divinam à Moyse clarè visam significent, sed figuram corpoream, quæ Deum repræsentabat, & in qua illam Angelus personam Dei gerens loquebatur cum Moyse, præsens cum præsente sicut amicus cum amico. Hinc Ipse Ambrosius lib. 5. de Fide, cap. ult. *Moyses vultum Domini prohibetur videre*. Et postea: *Moyses ergo illa posteriora tantummodo Dei in typo vidit; Arrius totum Deum facie ad faciem comprehendit. Sed nemo inquit videre potest faciem meam & vivit*.

Basilii verba videntur esse clariora, quibus de Moyse dicit, quòd *dignus habitus est spectator, ut esset peræquè ac Angeli faciei divinæ*. Verùmtamen cùm idem hom. 1. de Jejun. dicat, Heliam post quadraginta dierum jejunium promeruisse videre Dominum, *quatenus quidem videre homini* (scilicet mortali) *datum est*; ubi satis indicat non esse datum homini mortalem vitam agenti videre Deum sicuti est, cùm nullo modo credibile sit, quòd existimaverit hoc Heliæ datum; non immeritò quis opinabitur, Basilium loco priore per faciem divinam intellexisse claritatem seu splendorem aliquem eximium divinæ Majestatis. Nihilominùs ut concedatur, sive Basilium sive aliquem alium Sanctum existimasse, quòd Moyses divinam essentiam viderit; illis opponi possunt alii, ac tandem dici, sententiam quidem illorum non esse improbabilem, etsi alia quam probavimus videatur esse probabilior.

Articulus XII.

ART. 12. dicens ex sensibilium cognitione non posse intellectum nostrum eò assurgere, ut vel essentiam Dei videat, vel totam ejus virtutem cognoscat; ostendit, eum posse per rationem naturalem cognoscere, quòd Deus sit, & quòd est prima omnium causa, quodque omnes res creatas superexcedit.

Ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci.

In Arg. ad oppositum observandus est genuinus Paulinæ hujus sententiæ sensus, *Quod notum est Dei, &c.* idest quæ per rationem sunt ab homine cognoscibilia de Deo, ut Deum esse unum, æternum, Principem & Gubernatorem Mundi, manifesta sunt in illis, hoc est apud illos sunt manifestè cognita: *Deus enim illis manifestavit*, idest manifestè ac evidenter cognoscere fecit, non per lumen Fidei (unde nec ait, quòd Deus illis revelavit) sed per lumen naturæ. Neque est quòd aliquis existimet, istam sive manifestationem sive cognitionem esse supernaturalem, quia Deo tribuitur tamquam munus ab eo proveniens: omne enim bonum tam intellectus quàm voluntatis, etiam illud quod absque specialis gratiæ auxilio potest haberi, Deo Authori debet ascribi, ac de illo gratiæ sunt illi agendæ. Conferantur quæ diximus q. 2. art. 2. & 3.

Articulus XIII.

ARtic. 13. docet, cognitionem, quæ habetur de Deo per gratiam, esse perfectiorem illa, quæ habetur per naturam; quia naturalis cognitio juvatur per gratiam, & lumen naturale confortatur per supernaturale. Videantur quæ diximus art. 4. & 5. hujus quæst.

Cognitio Dei per gratiam est perfectior quam quæ habetur per naturā.

QUÆSTIO XIII.

De Nominibus Dei.

Articulus I.

Utrùm Deus sit nominabilis à nobis.

REspondet, esse aliquo modo, non tamen ejusmodi nomine, quod exprimat divinam essentiam sicuti est.

Deus potest aliquo modo nominari à nobis.

Prius prob. Quia à nobis aliquo modo cognoscitur & intelligitur: nomina autem sunt signa intellectuum, unde extat lib. Dionysii de Divin. Nomin. & epist. Hier. 136. ad Marcell. de decem Dei Nom.

Posterius prob. Quia unaquæque res ita nominatur sicut intelligitur; nomina enim, & significant res mediante conceptione intellectus, (teste Philosopho lib. 1. Periher.) & rebus imponuntur ad significandas proprias earum naturas, quæ definitionibus explicantur: cùm ergo Dei natura non solùm excedat capacitatem nostri intellectus, sed etiam à nullo viatore cognosci possit, sicuti est; consequens est, eam non solùm non posse aliquo nomine comprehendi, sed nec posse aliquo proprio nomine designari significante naturam Dei secundùm quod est, præsertim si consideremus modum significandi nostrorum nominum; omnia enim aliquid imperfectionis includunt, quia vel significant rem in abstracto, vel in concreto: Deus autem nullum talem modum habet; ideòque licèt procul absit à nostra cognitione, tamen adhuc magis procul abest à nostris nomini-

Non possumus Deum nomine proprio designare.

minibus, adeò ut August. 7. de Trin. cap.4. dicat, *Deus veriùs cogitatur quàm dicitur; & veriùs est quàm cogitatur*. Neque obstat, quòd hoc nomen *Deus* totam Dei naturam significet: quia non significat eam perfectè & distinctè.

Tacita ob.

Confirm. hæc doctrina ex Scripturis & Patribus. Gen.32. reprehenditur Jacob, tamquam quærens nomen ejus, qui naturæ metas excedit: *Cur quæris nomen meum*? Prov. 30. *Quod est nomen ejus, aut nomen filii ejus, si nosti*?

Inter Patres, Dionys. cap.1. de Div. Nom. dicit, *Dei nec nomen esse, nec opinionem habere*, idest non posse formari conceptum proprium; aliaque pluta in eamdem sententiam.

Aug. in Psalm.85. *Quid quæris ut ascendat in linguam, quod in cor non ascendit*?

Intellectu cognitione non perfecta Deus concipi.

Basil. epist. 80. *Natura divina ut in seipsa est nullis nominibus, quæcumque excogitari possunt, exprimitur*: & lib. 1. cont. Eunom. circa med *Unum quidem nomen inveniri non potest, quod totam naturam Dei complexum sufficiat satis edere: plura verò & varia in sua qualibet significatione, etsi tenuem omninò atque pusillam ad totius tamen sufficientem significationem congerunt*. Et in Procem. de vera Fide: *Ad omnes simul de Deo notiones explicandas, omnemque pariter depromendam gloriam, non unum nomen sufficit, nec singula. Si quidem ut dixerit aliquis Deus, non protinus tamen eum Patrem esse declaravit: porrò huic ipsi vocabulo Pater abest ea significatio, quòd sit Creator, &c.*

Similiter Anselm. in Monol. cap. 63. *Quæcumque nomina de illa natura dici posse videntur, non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quàm per aliquam innuunt similitudinem*. Unde in Conc. Later. sub Innoc. 3. cap. 1. simpliciter affirmatur. *Deus* esse *ineffabilis*.

Quæst.

Quæ cùm ita sint; controvertitur tamen, utrùm à Viatoribus possit aliquod nomen Deo imponi, quo perfectè significetur divina essentia, non quidem ipsis Viatoribus, sed vel Beatis, vel ipsi Deo.

Cognitio Dei per gratiam est perfectior quam quæ habetur per naturam.

Quidam affirmant. 1. Quia res potest perfectiùs nominari, quàm intelligatur à nominante, ut patet in cæco, vel Rege, qui nomina imponeret rebus aut civitatibus à se non visis, sed à suis demùm militibus expugnandis. Unde illud, *Res nominatur, ut intelligitur*, falsum esse docetur à Scoto, in 1. d.22.

2. Quia res, quæ sunt de genere substantiæ, à nobis perfectè nominantur secundùm earum naturas; quas tamen secundùm se non intelligimus, sed solùm secundùm proprietates.

Resp.

Non possumus imponere nomen Deo, quod ipsum sicut in se est significet Beatis.

Verùm allatis jam Patribus conformior est pars Neg. Ipsi enim universaliter docent, non posse nomen aliquod excogitari, quo natura divina ut in se est exprimatur. Et certè, cùm nomina signa sint conceptuum, qui sunt in anima nominantis; ideòque non significent res nisi mediante conceptione, quæ est velut intellectualis quædam nominatio; necessarium est dicere, quòd res prout concipitur & intelligitur, ita etiam nominatur, si de propriè dicta nominatione loquamur, & non de casuali, vel fortuita: nam impositio nominis propriè dicti in imponente illud supponit cognitionem rei, ad quam significandam ipsum imponit, ordinaturque ad ingenerandam cognitionem rei significatæ per illud in mente audientis, cùm de ratione signi sensibilis sit, quòd præter speciem quam sensibus ingerit, aliquid aliud faciat in cognitionem venire. Hinc est, quòd nomina debeant congruere naturis rerum, quòdque sapientia Adami ex eo docetur fuisse magna, quòd animalibus nomina imposuerit. Vide Euseb. lib. 11. Præpar. Evang. cap.4. S. Thom. sequitur Richardus in 1. dist.22. & Bonav. dicens, eum qui melius cognoscit, melius effari & nominare; Bannes & Cumel ad hunc art.

Deus potest aliquo modo nominari à nobis.

Non possumus Deum nomine proprio designare.

Ad Arg. ergo in contrariam partem allatum Resp. Neg. Ass.

Ad 1. prob. Resp. In ea sermonem esse de rebus intellectui nostro proportionatis, qualis non esse de essentia Dei. Deinde tales nominum impositiones fortuitæ sunt, neque (si propriè loquimur) sunt nominationes, cùm non procedant à nominatione intellectuali, nec exprimant rem intellectu conceptam, sed sunt nudæ vocum prolationes, quales ab iis fiunt qui nomina proferunt, quorum significationes non intelligunt.

Ad 2. autem prob. Resp. quòd proprietates rerum creatarum sunt illis adæquatæ, ideòque illis cognitis, earum natura cognoscitur; sic autem cognita nominari potest: sed effectus Dei, à quibus in ejus cognitionem pervenimus, non adæquatè respondent divinæ essentiæ; ac proinde sicut ex illis non cognoscimus Deum nisi imperfectè, ita nec nominare possumus nisi imperfectè. Hanc responsionem indicavit S.Th. art.8. ad 2.

Ex his etiam patet, An si aliquod nomen Dei naturam significans à Deo vel Sanctis imponeretur, posset usurpari à Viatoribus. Cùm enim non censeatur nomen usurpare juxta jam dicta, qui ejus significatum non intelligit; consequens est, quòd nomen significare debeat rem non solùm audienti, sed etiam utenti; & ideò respondendum est negativè. Unde B.Thomas art. 10. ad 5. dicit: *Si aliquis secundùm nullam rationem Deum cognosceret; nec ipsum nominaret, nisi fortè sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus*. Quæst. Resp.

An verò à Beatis possit aliquod tale nomen Deo imponi, quo illis significetur natura divina sicuti est, perfectè nimirum ac distinctè; non est extra controversiam. Si quis enim affirmet; inde sequi videtur, quòd Beati viderent Deum per speciem, eò quòd nomina sint signa notionum animi, & notiones sint rerum similitudines; & tamen cum B.Th. variis locis hujus q. docet, Deum ideò à Viatoribus indistinctè & imperfectè nominari quia eum imperfectè cognoscunt; significare videtur, quòd in futura vita Beati possint eum nominare sicut est, quemadmodum illum cognoscunt sicuti est. Unde lib. 1. cont. Gent. cap.32. *Si ipsam essentiam prout est possemus intelligere, & ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantùm eam exprimeremus, quod promittitur his, qui eum per essentiam videbunt*. Zachar. ult. *In illa die erit Dominus unus, & nomen ejus unum*. Et in 1. dist.2. q. 1. art. 3. §. *Quantum verò ad quartum*, similiter loquitur, additque: *Illud autem nomen unum non significaret bonitatem tantùm, nec sapientiam tantùm, nec aliquid hujusmodi, sed significata omnium istorum includeret*. Similia habet Richard. in eamd. scribens dist. Quæst.

Sed cùm B. Thom. ista dist. 2. adjungat, quòd *si intellectus videns Deum per essentiam imponeret nomen rei quam videret; & nominaret mediante conceptione quam de ea habet; oporteret adhuc quòd imponeret plura nomina, quia impossibile est, quod conceptio intellectus creati repræsentet totam perfectionem divinæ essentiæ*; propter quod etiam nos art.2. q.12. diximus, quòd Beati videndo Deum, non forment aliquod verbum.

Ad quæst. videtur Resp. cùm Bannesio & Cumel hic, Beatos non posse Deo imponere nomen aliquod vel creatum vel ab ipsis inventum, mediante que ipsorum conceptione creata significans, quo illis significetur divina essentia sicut in se est; ipsos tamen habere unum Dei nomen perfectè ipsum significans, sed increatum, quia non significat mediante conceptione creata, sed increata. Nam *conceptio perfectè repræsentans Deum, est Verbum increatum, & ideò est unum tantùm*, ait B.Thom. loc. ante ex 1. sent. cit. Unde patet, quomodo non sequatur, quòd videant Deum per speciem creatam. Resp. Beati non possunt Deo nomen imponere, quo significetur Dei essentia sicut in se est.

ARTICULUS II.

Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.

RESpondet affirm. illud autem nomen substantialiter seu secundùm substantiam dicitur, quod significat aliquid positivum in Deo verè & realiter existens, ipsam nimirum divinam substantiam. Cùm ergo quædam nomina dicantur absolutè & affirmativè de Deo, ut bonus, justus, sapiens: quædam verò significent vel relationem ad creaturas, ut Dominus; vel negationem, ut incorporeus: illa quæ prioris Quid substantialiter dici de Deo.

ris

ris generis sunt, dicuntur substantialiter; significant enim, licèt imperfectè divinam essentiam, dicunturque essentialiter, ait Author. art. 6. quæst. posterioris, non dicuntur essentialiter; quia non dicunt id quod est Deus; sed negativa quidem, id quod non est; relativa verò, habitudinem quamdam Dei ad creaturas, seu creaturarum ad ipsum.

Prob. 1. Quia Deum nominamus sicut eum cognoscimus: atqui cognoscimus ejus substantiam, licèt imperfectè; (omnes enim perfectiones creatæ, ex quibus aliqualiter venimus in cognitionem Dei, quædam sunt similitudines, aut vestigia, Deum divinamque substantiam repræsentantia) ergo etiam nominamus eam quibusdam nominibus substantiam divinam significantibus.

Prob. 2. ex Patribus Dionys. enim cap. 2. de Div. Nom. ait, quòd bonitas divinam totam essentiam enuntiat. Augustinus lib. 1. de Trin. cap. 4. *Dei hoc est esse quòd fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, etiamsi quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur*. Similiterque loquitur Basilius epist. 80.

Ex his intelligi potest, quòd cùm dicitur, Deus est bonus, sapiens, & similia non est sensus, Deus est causa bonitatis & sapientiæ: vel Deus non est malus, non est insipiens: alioquin sequeretur tam benè posse dici Deum auritum & oculatum quàm bonum & sapientem; quia neque est surdus neque cæcus, & causa est auditus & visus: sed sensus est, Res illa, quæ in creaturis dicitur bonitas & sapientia, est in Deo, modo tamen excellentiori. Vide B. Thomas hoc & 6. art. & q. 7. de Pot. art. 6.

Triplicis sunt Dei nomina. Ex his intelligi potest, nomina Dei esse triplicis generis, scilicet positiva eaque absoluta, ut bonus, sapiens; alia relativa, ut Creator; alia negativa, ut incorporeus.

Pro Resp. Ad 1. dicendum est, Damascenum c. 4. lib. 1. de Fide, sicut & cap. 12. non velle docere, quòd nulla nomina significent quid est Dei, ne quidem imperfectè; sed solùm quòd nullum eorum exprimat perfectè quid est Deus.

Pro Resp. Ad 2. observa, nomina divina esse quidem imposita à processibus Deitatis; at non ad significandum ipsos processus, sed ad significandam divinam substantiam. In nominibus autem magis attendendum esse id, ad quod significandum sunt imposita, quàm id à quo imponuntur, tradidit lib. 1. Sent. dist. 23. art. 2. ad 1. & 2. 2. q. 92. art. 1. ad 2. conformiter iis, quæ habet q. 9. de Pot. art. 3. ad 1. & q. 10. art. 1. ad 10. itemque lib. 1. Perihermenias lect. 4.

Articulus III.

Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo propriè.

Varietas nominis proprii. NOmen proprium aliquando dicitur id, quod opponitur communi; & hoc bifariam: vel quod totam rem, cujus est nomen, proprio & adæquato conceptu repræsentat, vel quod verè ac propriè illi tribuitur, solique convenit, quamvis fortasse non totam rei naturam repræsentet. Prioris generis nomen Deo proprium non posse à creaturis excogitari, cum B. Thoma diximus artic. 1. De posterioris generis nomine proprio Dei art. 6. & 11. tract. Aliquando verò proprium nomen opponitur metaphorico, atque ita sumitur in præsenti artic. cujus propterea non est iste sensus, Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo vel adæquatè vel ita propriè, ut soli illi conveniat; sed hic, Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo, non metaphoricè, sed propriè?

Aliquod nomen dicitur de Deo propriè, idest nō metaphoricè. Respondet autem, quòd si respiciamus ad rem per nomina significatam, quædam nomina propriè de Deo dicuntur, ipsique absque metaphora conveniunt: si autem respiciamus ad modum significandi, nullum nomen propriè convenit Deo.

Prioris partis ratio est, quia quædam nomina significant perfectiones simpliciter: tales autem perfectiones propriè conveniunt Deo, imò magis propriè, & priùs ipsi quàm creaturis; quædam autem nomina non significant perfectiones simpliciter, sed solùm cum imperfectione.

Posterior pars prob. Quia omnia nomina habent modum significandi, qui competit creaturis intellectualibus; ipsæ autem eo modo apprehendunt perfectiones, quo sunt in creaturis, hoc est imperfectè; sicut autem apprehendunt, ita significant per nomen. Quapropter duæ regulæ possunt hic observari.

Prior est.

ILla nomina, quæ licèt in modo significandi importent imperfectionem, non tamen eam important in suo significato, ut vita, sapientia, bonitas, justitia, & hujusmodi; si attendatur res illis nominibus significata, propriè Deo conveniunt quamvis si spectetur modus significandi, impropriè quia principaliter significant aliquam perfectionem, licèt modum significandi habeant creaturis convenientem: significant enim; vel per modum compositionis naturæ cum supposito, ut concreta substantialia, cujusmodi est vocabulum Deus; vel per modum formæ alteri adjacentis, ut attributa divina in concreto expressa, sapiens, bonus, justus; vel per modum formæ incompletæ, ut abstracta, bonitas, sapientia, potentia. *Quæ nomina propriè conveniūt Deo.*

Posterior regula est.

ILla nomina, in quorum significato includitur defectus seu modus ille imperfectus, quo creaturæ participant perfectionem divinam, non dicuntur de Deo propriè, sed metaphoricè. Cujusmodi sunt Leo, Lapis, Zelotes; itemque ea vocabula, quæ à membris vel partibus humanis translata sunt ad aliquas Dei proprietates significandas, ut hæc Oculi, Os, Anima, & similia, de quibus q. 9. art. 1. pauca diximus, & plura B. Joannes Damasc. lib. 1. c. 14. *Quæ impropriè.*

Ex his patet, id quod in arg. 1. subsumitur, *Sed nomina creaturarum*, seu quæ conveniunt creaturis, *metaphoricè dicuntur de Deo*; negandum esse, si intelligatur universaliter; alioquin distinguendum secundùm jam dictas regulas.

Quod in 2. arg. assumit, *Nullum nomen propriè dicitur de aliquo, à quo veriùs removetur, quàm de eo prædicetur*; verum est de nomine, quod & quoad modum significandi & quoad rem significatam removetur: nomina autem quæ dicuntur convenire Deo propriè, veriùs quidem ab eo removentur, quàm prædicentur quoad modum significandi; quia scilicet quòd per ea nomina significatur non ei convenit illo modo quo nomina significant, sed excellentiori: quoad rem tamen significatam, veriùs de ipso prædicantur quàm ab eo removeantur.

Pro resp. ad 3. ita distinguit Min. omnia nomina, quæ dicimus Deo convenire propriè, important corporales conditiones in modo significandi, non important autem in re significata.

Articulus IV.

Utrùm nomina dicta de Deo sint synonyma.

NOn quærit an sint synonyma, quomodo à Philosophis interdum sumuntur, idest univoca: sed prout Grammatici synonyma illa vocant, quæ sunt nomina plura rem eamdem eadem ratione significantia, ut patet ex fine corp. quomodo etiam Philosoph. 1. Top. cap. 6. scribit, unum numero propriissimè dici, quando nomine vel termino idem assignatum fuerit, ut vestis indumento, idem scilicet est.

Resp. communis omninòque tenenda est, nomina quæ de Deo dicuntur, non esse synonyma. Quam responsionem probat.

1. Quia nomina synonyma sibi invicem adjuncta faciunt nugationem; ut si dicas ensis gladius; aut vestis indumentum: atqui nullo modo potest existimari, quòd Scriptura committat nugationem, quando Hier. 32. & alibi coacervat plura Dei nomina, ergo illa non sunt synonyma. *Nomina quę dicuntur de Deo nō sunt synonyma.*

2. Licèt ista plura Dei nomina unum, idest unam

rem

rem ſignificent, *eam tamen ſignificant ſub diverſis rationibus variiſque conceptibus: cùm ergo nomina ſignificent rem mediante conceptu; conſequens eſt, quod proximum eorum ſignificatum ſit diverſum, etiamſi ultimum ſit idem v.g. ſapientia in Deo non, ſignificat eamdem rationem eumdemque conceptum quem juſtitia, etiamſi ſignificet eamdem rem, quæ eſt in Deo.

Dicendum igitur, quòd plura Dei nomina varias ac multiplices proprietates ac perfectiones divinas ſignificent, ideòque non ſint ſynonyma.

Quod in 3. arg. ſumitur, *Magis eſt unum quod eſt unum re & ratione, quàm quod eſt unum re & multiplex ratione*; ſimpliciter eſt negandum: quia licèt verificari poſſet de eo, quod eſt ſubjectivè multiplex, ideſt quod eſt ſubjectum plurium conceptuum; magis tamen obvium eſt intelligere de eo, quod eſt objectivè multiplex, hoc eſt quod poteſt eſſe objectum multorum conceptuum: illud autem eſt maximè unum, quod propter ſuam perfectionem infinitam poteſt eſſe objectum plurium conceptuum, atque adeò eſt multiplex ratione, ut magis patebit ex ſeq.

QUÆRITUR ERGO I.

Quomodo attributa divina inter ſe, & ab eſſentia diſtinguantur.

CErtum eſt, quòd non realiter: quia Fides docet, in divinitate non niſi tres Perſonas inter ſe realiter diſtingui: videtur autem quòd formaliter & ex natura rei.

1. Quia potentiæ diſtinguuntur per objecta: ſed ſunt diverſa objecta intellectus, & voluntatis divinæ, Deus enim non vult malum, quod tamen intelligit; ergo & diverſæ ſunt potentiæ vel perfectiones.

2. Sapientia & bonitas habent diverſas definitiones; ergo ſunt diverſæ.

3. Sapientia finita ex natura rei diſtinguitur à juſtitia finita; ergo etiam infinita: quia ſicut infinitudo non tollit perfectionem, ita nec tollit id, quod eſt perfectionis conſtitutivum & diſtinctivum.

4. Intellectus noſter non habet vim diſtinguendi ea, quæ ante ipſius operationem non ſunt diſtincta: ſi ergo attributa Dei non diſtinguuntur ante operationem intellectus; conſequens eſt, quòd omninò non diſtinguantur ne quidem ratione. Ant. prob. quia intellectus non poteſt mutare naturas rerum. Deinde, cùm noſter intellectus cognoſcit Dei ſapientiam, percipit hoc quod eſt in Deo: ſed in Deo idem eſt ſapientia, quod bonitas; ergo quando cognoſcit ſapientiam idem concipit, quod cùm cognoſcit bonitatem.

Denique. Unum attributum Dei demonſtratur per aliud, ut quòd Deus ſit æternus quia immutabilis, quòd immutabilis quia purus actus; ergo differunt pluſquam ratione.

Quæ vocantur Dei attributa.

Priuſquam reſpondeatur, obſervandum eſt, attributa Dei eſſe nomina quædam poſitiva & abſoluta, quæ de Deo affirmantur propriè & non metaphoricè; unde quamvis Deus aliquando vocetur Leo, & Agricola, non ſunt tamen hæc attributa Dei propriè loquendo, uti nec Pater, Filius, Creator, Gubernator: ſed talia ſunt, Juſtitia, Sapientia, Bonitas, & alia hujuſmodi.

Attributa Dei ſolùm diſtinguuntur ratione.

Quibus præmiſſis, Reſponſio communis omninò tenenda eſt; attributa Dei nec inter ſe, nec ab eſſentia differre ex natura rei, ſed ratione (ut vocant) ratiocinata, ſeu quæ habet fundamentum in re. Ad quorum intelligentiam ſciendum eſt, quòd noſter intellectus non poteſt cognoſcere divina prout ſunt in ſeipſis; partim ob eorum eminentiam; partim ob ſui imbecillitatem: ſed ſolùm ſecundùm quod in creaturis repræſentantur, ex quibus debet in Creatoris cognitionem deduci. Cùm ergo id, quod eſt in Deo una ſimplex perfectio, variè repræſentetur in creaturis; oportet quòd intellectus diverſas habeat conceptiones, quæ ſunt diverſæ rationes; quòdque diverſa nomina imponat, quæ rationes illas diverſas ſignificent; & ſic pluralitas nominum & attributorum Dei partim provenit ex infinitate ipſius Dei, qui omnem perfectionis plenitudinem in ſe continet; partim ex imbecillitate noſtri intellectus, qui deficit in intelligendo res ſublimes: ideòque inter illa non eſt ſolùm diſtinctio rationis, qualis eſt inter nomina ſynonyma, ubi intellectus format ſibi aliquam diſtinctionem ſine ullo fundamento, ſed eſt diſtinctio rationis ratiocinatæ: quia in re, quæ Deus eſt, ſufficiens invenitur fundamentum correſpondens omnibus illis conceptionibus, quibus Dei attributa ſeu perfectiones intelligimus: quod quidem fundamentum non eſt ipſius rei pluralitas, ſed plena & omnimoda perfectio, quæ eſt ſufficiens ratio fundandi plures conceptus, & propter quam omnes illæ perfectiones verè Deo tribuuntur. Ita ratiocinatur & docet Author noſter in 1. diſt. 2. q. 1. art. 3. q. 7. de Pot. art. 6. lib. 1. cont. Gent. cap. 36. & hoc artic. 4. ac etiam 12. conformiter SS. Patribus Auguſt. enim lib. 5. de Trin. cap. 8. *Non aliud* (inquit) *eſt Deo eſſe, & aliud magnum eſſe, ſed hoc idem illi eſt eſſe quòd magnum eſſe*. Et lib. 15. cap. 5. cùm dixiſſet, quòd in Deo idem ſit juſtum eſſe, quod bonum, quod beatum &c. c. 6. addit, quòd *Deus ſua eſt ipſe ſapientia, quia non eſt aliud ſapientia ejus, aliud eſſentia, cui hoc eſt eſſe quod ſapientem eſſe*. Similia habet Greg. lib. 16. Mor. c. 21. *Deus namque hoc eſt quod habet: æternitatem quippè habet, ſed ipſe eſt æternitas: lucem habet, ſed lux ſua ipſe eſt: claritatem habet, ſed ipſe claritas ſua &c.* Anſelm. in Monol. cap. 15. *Quid magis neceſſarium, quàm quòd eadem natura eſt ipſa juſtitia &c. Quoniam de illa ſuprema eſſentia idem eſt dicere, quia eſt juſta, & quia eſt exiſtens juſtitia: & cùm dicitur eſt exiſtens juſtitia; non eſt aliud quàm eſt juſtitia; nihil differt in illa, ſive dicatur eſt juſtitia, ſive eſt juſta. Quapropter cùm quæritur de illa quid eſt; non minùs congruè reſpondetur, juſta, quàm juſtitia. Quod verò in exemplo juſtitiæ ratum eſſe conſpicitur, hoc de omnibus, quæ ſimiliter de ipſa ſumma natura dicuntur, intellectus ſentire per rationem conſtringitur*. Et cap. 16. *Cùm illa natura nullo modo compoſita ſit, & tamen omnino tot illa bona ſit; neceſſe eſt, ut illa omnia non plura, ſed unum ſint. Idem igitur eſt quodlibet unum illorum, quod omnia ſunt ſimul*. Et Bern. lib. 5. de Conſider. cap. 7. *Multa dicuntur eſſe in Deo, & quidem ſanè catholicèque, ſed multa unum. Alioquin ſi diverſa putamus, non quaternitatem habueris, ſed centenitatem. Verbi cauſa dicimus, magnum, bonum, juſtum & innumera talia, ſed niſi omnia unum in Deo & cum Deo conſideres, habebis multiplicem Deum*. Rurſum ſerm. 80. in Cant. *Recedant novelli, non Dialectici, ſed heretici, qui magnitudinem qua magnus eſt Deus, & item bonitatem qua bonus, ſed & ſapientiam qua ſapiens, & juſtitiam qua juſtus, poſtremò Divinitatem qua Deus eſt, Deum non eſſe impiiſſimè diſputant*. His omnibus ſuffragatur & ratio 1. Quæ ex natura rei formaliter differunt, non poſſunt de ſe invicem prædicari ſaltem in abſtracto, ſicut nec abſtractum de concreto; non enim dicitur, quòd actio ſit paſſio: atqui Deus non ſolùm dicitur eſſe magnus, bonus, juſtus, ſapiens, ſed rectiùs congruentiùſque ait Bern. dicetur, quòd eſt magnitudo, bonitas, juſtitia, ſapientia: ſimiliterque, quòd ejus ſapientia ſit ejus juſtitia &c. ergo hæc non differunt ex natura rei inter ſe, aut ab eſſentia divina.

Unde nominum Dei pluralitas provenıat.

2. Omnia ſunt unum in divinis, ubi non obviat relationis oppoſitio: ſed inter eſſentiam & attributa Dei nulla eſt oppoſitio; ergo omnia ſunt ibi unum; ac per conſequens non differunt ex natura rei: quæ enim ſic differunt, etſi poſſint dici eſſe aliquid unum, quomodo actio & paſſio dicuntur unus motus, non tamen dicuntur eſſe unum ſimpliciter.

3. In Deo eſt ſumma ſimplicitas: ſed major eſt ſimplicitas rei continentis multas perfectiones ex natura rei indiſtinctas, quàm continentis diſtinctas, eò quòd hoc modo deberet aliquam compoſitionem habere; ergo.

4. Quodlibet Dei attributum eſt ſimpliciter ens infinitum; ergo in ſua ratione formali continet omnes perfectiones.

De-

Denique. Si sapientia Dei distinguitur ex natura rei à Deo Deique essentia; vel illa sapientia est ante intellectum & ex natura sua Deus; vel aliquid aliud, vel nihil. Manifestum est, quòd juxta illam distinctionem non sit Deus, quandoquidem ponatur ex natura rei differre à Deo. Non potest etiam dici esse nihil, quia Deus non est sapiens per nihil. Sed nec dici potest esse aliquid aliud: Nam aut minor erit Deo, aut major, aut par. Non minor, quia est infinita. Non major, quia Deus est summum & simpliciter infinitum bonum. Non par, quia non sunt duo summa bona; restat ergo, quòd sapientia Dei ante omnem intellectus operationem sit Deus, ac per consequens non distinguatur ex natura rei à Deo. Ita ferè argumentatur Bern. contra doctrinam Gilberti Episcopi Pict. docentis, quòd Deus non sit sua Deitas, vel sua magnitudo, damnatam in Conc. Remen. sub Eug. 3.

Cæterùm, An & qualiter distinguatur essentia divina à Paternitate, similibusque relationibus; hinc quidem intelligitur, quòd solùm ratione habente fundamentum in re: sed latiùs examinabitur q. 28. ar. 2.

Ad 1. Arg. Resp. Maj. esse veram de potentiis, quæ non possunt uno actu ferri in diversa objecta, sed singulæ tantùm in singula; ut visus in visibile, odoratus in odorabile &c. non autem de illa potentia seu principio, quod multa continet eminenter, quodque uno suo actu potest multa. Cùm enim aliqua potentia eminenter est altior cæteris, potest ea quæ inferiores possunt, etiamsi in se non varietur; sicut anima rationalis potest facere opera animæ sensitivæ & vegetativæ, manens unica secundùm essentiam. Multò igitur magis Deus, qui eminentissimo modo continet omnem perfectionem, potest uno eodemque simplici actu velle bona vel intelligere mala. Alioquin simili ratione posset quispiam concludere, non solùm potentias differre in Deo ex natura rei, sed etiam actus, qui in Deo sunt respectu objectorum planè diversorum, esse realiter diversos: quod nimis evidenter falsum est.

Ad 2. Resp. Ant. verum esse in creaturis quæ finitæ sunt: in Deo autem si ista attributa planè definiri possent, non esset alia definitio sapientiæ, bonitatis, justitiæ, & similium, quia singula istorum dicunt perfectionem infinitam. Nec obstat, quòd juxta superiùs dicta ratio sapientiæ non videatur esse ratio bonitatis: quamvis enim diversa sit, prout subest nostris conceptibus, unica tamen est & eadem, si per rationem intelligatur res nominibus illis significata.

Ad 3. Neg. Conseq. quia licèt infinitudo non tollat perfectionem, eam tamen ita elevat ut non sinat esse illam distinctionem, quæ simplicitati repugnet.

Ad 4. Resp. dist. Ant. Si enim sic intelligatur, intellectus noster non habet vim distinguendi, idest faciendi ut à parte rei distincta sint, quæ ante ipsius operationem non sunt distincta; verum est Ant. sed Conseq. non valet. Si autem intelligatur, quòd intellectus noster non habet vim distinguendi, hoc est distinctis conceptibus seu rationibus concipiendi ea, quæ ante ipsius operationem non sunt distincta, falsum est Antec. Quoniam etsi noster intellectus non possit immutare naturas rerum; potest tamen eas concipere aliter quàm existunt in re, præsertim si virtute vel eminenter contineant multiplices rationes. Sic ergo, quamvis sapientia & bonitas sit in Deo unum & idem; potest tamen intellectus humanus uno conceptu concipere Deum scire omnia, ideòque esse sapientissimum: & alio conceptu, Deum esse perfectissimum, atque adeò optimum. Et propterea ad Confirm. Resp. quòd dum homo cognoscit Dei sapientiam, idem revera concipit secundùm rem, quod dum cognoscit ejus bonitatem, sed non cognoscit idem sub eadem ratione.

Ad Ult. Ref. Neg. Conf. quia ejusmodi demonstrationes non procedunt ex causa, sed ex ratione, quæ nobis est causa cognoscendi.

Utrùm verò propter jam dictam divinorum attributorum identitatem concedendæ sint hujusmodi propositiones, Voluntas intelligit, Intellectus vult, Divina essentia generat; responsio negativa colligi potest ex q. 32. art. 2. & q. 39. art. 5.

Hic autem.

QUÆRITUR II.

Utrùm ante omnem operationem intellectus creati sit asserenda actualis distinctio rationis ratiocinata inter divina attributa, an virtualis, vel fundamentalis.

PRo cujus resolutione sit

Conclusio I.

INter divina attributa non est actualis distinctio rationis ante operationem intellectus creati: quia ut aliqua actualiter distinguantur ratione, non est satis, quòd cognoscantur tamquam fundamentum diversorum conceptuum, (eò quòd talis cognitio non constituit actu duo extrema, sed solùm cognoscit illud unum tamquam potens habere rationem duorum extremorum in intellectu creato,) sed oportet quòd actu terminent diversos conceptus, id quod respectu divini intellectus esse non potest. Ita Bannes hujus par. q. 28. art. 2. post Capreolum. Non est actualis distinctio rationis inter attributa divina.

Conclusio II.

ATtributa divina sive inter se sive à divina essentia rectè dicuntur distingui virtualiter, seu eminenter, sive etiam fundamentaliter ante omnem intellectus creati operationem. Ita sentiunt Cajetan. lib. de ente & essent. c. 6. q. 12. Bannes dict. art. 2. concl. 2. Ferrariensis lib. 1. cont. Gent. c. 35. Valent. q. 13. punct. 3. quia licèt tam Dei essentia quàm ejus attributa sint in re aliquid unum, idque simplicissimum; ob suam tamen perfectionem infinitam æquipollet pluribus perfectionibus, quæ in creaturis sunt distinctæ, nimirum essentiæ, intellectui, voluntati, sapientiæ, bonitati, potentiæ, & aliis hujusmodi. Est ergo in Dei essentia ipsiusque attributis fundamentum, ex quo intellectus creatus possit de illis varios conceptus formare: hoc autem est ea distingui virtualiter seu fundamentaliter. Huc pertinet quod B. Thomas isto art. scribit, quòd *variis & multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omninò simplex secundùm hujusmodi conceptiones imperfectè intellectum*. Et ad 2. *Rationes plures horum nominum, quæ de Deo dicuntur, non sunt cassæ, & vanæ: quia omnibus his respondet unum quid simplex per omnia hujusmodi multipliciter & imperfectè repræsentatum*. Quibus conforme est quod quæst. 7. de Pot. art. 6. ait de conceptionibus sapientiæ, bonitatis, similiumque attributorum: *Omnes istæ multæ rationes & diversæ habent aliquid respondens in ipso Deo, cujus omnes istæ conceptiones sunt similitudines.* Confirmatur. Essentia divina propter infinitam suam perfectionem potest per seipsam præstare quidquid creaturæ præstant per res diversas: homo enim intelligit per intellectum, vult per voluntatem, punit per justitiam, miseretur per misericordiam, diligit per charitatem; quæ omnia & inter se & ab humana essentia realiter distinguuntur: at essentia divina ista omnia ita præstat per seipsam, ut nullo à se vel realiter vel ex natura rei distincto ad ea præstanda indigeat. Continet ergo divina essentia eminenter quidquid creaturæ possunt facere; & propterea diversos conceptus formare possumus de illa, veluti conceptum essentiæ intellectus, voluntatis, justitiæ, misericordiæ, charitatis, & sic de reliquis: atqui hoc est, essentiam & attributa tum inter se tum ab invicem distingui virtualiter seu eminenter; ergo ita distinguuntur. Habent (ait Ferrariensis) distinctionem fundamentaliter & virtualiter, in quantum ipsa res est talis, ut de ipsa diversi conceptus imperfectè repræsentantes ab intellectu finito & limitato formari possint. Et juxta hæc accipiendum est, quod isto art. ad 3. dicit B. Thom. de Deo, *quod est unus re, & multiplex secundùm rationem*. Sed virtualis & fundamentalis.

CON-

CONCLUSIO III.

Attributa divina non solùm distinguuntur per hoc, quod connotant creaturas.

NOn est dicendum, quòd attributa divina solùm distinguantur ex hoc, quòd connotant creaturas quasi v.g. bonitas & sapientia solùm ideò distinguantur in Deo, vel quia ipse causet bonitatem & sapientiam in creaturis, vel quia in creaturis aliud est bonitas, aliud sapientia: *Quidam dicunt*, ait B.Thom. in 1. dist. 2. art. 2. *quòd ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis, quod non potest esse; tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed è contrario: unde Deus non dicitur sapiens, quia ab eo est sapientia, sed potiùs res creata dicitur sapiens, in quantum imitatur divinam sapientiam; tum quia ab æterno creaturis non existentibus, etiamsi numquam futuræ fuissent, fuit verum dicere quòd Deus est sapiens, bonus, & hujusmodi; nec idem omninò significatur per unum & per aliud, sicut idem significant omnia synonyma.*

Quapropter tum ibi, tum dist. 22. artic. 3. disertis verbis affirmat, quòd attributa divina distinguantur ratione, non tantùm ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex veritate & proprietate ipsius rei; ita ut in Deo revera sit id, quod bonitas & id quod sapientia significat, & sic de reliquis: aliaque sit ratio bonitatis, & alia ratio sapientiæ unamquamque secundùm se præcisè considerando, quamvis in Deo universa ista attributa sint unum & idem ex natura rei, ipsa nimirum divina essentia.

CONCLUSIO IV.

Attributa divina distingui possunt sine actuali respectu ad creaturas.

ATtributa divina distingui possunt ratione sine actuali respectu ad creaturas, non tamen sine virtuali aut habituali. Priorem partem habet S. Th. in 1. dist. 22. art. 3. quatenus de nominibus quæ de Deo propriè dicuntur scribit: *Et horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, imò potius è converso; quia ex hoc quòd ratio sapientiæ & bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas & sapientia, non tantùm ratione, sed etiam re.* Quibus conforme est, quod præsentis quæst. artic. 3. ait, quædam nomina quantum ad id quod significant per prius dici de Deo quàm de creaturis; quodque in 1. dist. 2. art. 3. fin. concludit, rationes attributorum verè esse in Deo.

Confir. Ut attributa divina distinguantur ratione, satis est, quòd & ipsa sint formaliter in Deo secundùm suas proprias rationes, puta, scientia, sapientia, bonitas, amor, & alia hujusmodi; & quod à nobis secundùm proprias eorum rationes distinctis conceptibus concipiantur: sed utrumque istorum fieri potest sine actuali respectu ad creaturas, cùm divina attributa secundùm suas proprias rationes sint in Deo, antequam intelligantur dicere ordinem ad creaturas, nec secundùm se importent actualem respectum ad illas: unde & nos quando concipimus Dei intellectum, bonitatem, sapientiam, non habemus necesse actu cogitare de ulla creatura vel ejus perfectione; ergo vera est prior pars conclusionis.

Prob. posterior. Quia non possumus attributa divina cognoscere & distinguere secundùm rationes ipsorum formales, nisi per species & conceptus quos abstrahimus ex creaturis creaturarumque perfectionibus: ut ex hujus q. art. 1. 2. 3. & 4. manifestum est: talis autem distinctio manifestè involvit ordinem ad creaturas, aut virtualem, aut habitualem.

QUÆRITUR III.

Quis intellectus distinguat ratione divina attributa.

CONCLUSIO I.

Beati in quantum Beati non distinguunt divina attributa.

NEque Dei, neque Beatorum, quatenus Beati sunt, intellectus distinguit divina attributa; quia & Deus, & Beati, quatenus sunt Beati, vident Deum sicuti est: sed Deus sicut in se est nullam habet distinctionem attributorum, omnia enim sunt una simplicissima essentia; ergo omnes vident unum quid simplicissimum sine ulla distinctione actuali.

Confirm. 1. B. Th. q. 7. de Pot. art. 6. 1. cont. Gent. c. 32. & alibi, distinctionem attributorum divinorum refert in nostrum modum intelligendi imperfectum, quo non videmus Deum sicuti est: at per visionem beatificam Deus videtur sicuti est; ergo Beati per eam visionem non distinguunt Dei attributa.

Confirm. 2. Non est unde Beati plura attributa distinguant ratione: non ex parte objecti, quia etsi objectum æquivaleat multis, unum tamen est simplicissimum, quod omnibus respondet: non etiam ex parte cognitionis, quia ipsa est simplicissima & indivisibilis. Deinde, ut intellectus in una re distinguat plura secundùm rationem, debet eam rem pluribus inadæquatis conceptibus apprehendere, ita ut uno rationem unam objectivam cognoscat, alio aliam: id autem neque Deo, neque Beatis convenit, quod attinet ad visionem beatificam. Unde S. Bernard. lib. 5. de Consider. cap. 13. *Cùm videbimus facie ad faciem, videbimus sicuti est. Nec enim jam tunc fragilis acies mentis nostræ quantumlibet vehementer intendens aliquatenus resiliet, dissilietve in suam pluralitatem. Colliget se magis, adjuvabit, conformabitque unitati illius, vel potiùs unitati illi, ut una uni facies respondeat faciei.* Et conformiter S. Th. dicto cap. 32. *Si ipsam essentiam* (divinam) *prout est possemus intelligere, & ei nomen proprium adaptare; uno nomine tantùm eam exprimeremus, quod promittitur his, qui eum per essentiam videbunt.* Zach. ultim. *In die illa erit Dominus unus & nomen ejus unum.*

CONCLUSIO II.

DEus & Beati cognoscunt distinctionem attributorum divinorum à nobis factam, & cognoscunt etiam ipsa attributa ut à nobis distincta. De Deo non potest esse dubium, cùm certissimum sit, quòd omnium scientiam habeat. De Beatis prob. quia ipsi nostras intellectiones cognoscunt tot & tales, quot & quales placet Deo ipsis manifestare, ut ex q. 14. art. 8. patet.

CONCLUSIO III.

Resp. ad quæsitum.

EST intellectus Viatorum, qui ratione distinguit divina attributa, potestque idem facere intellectus Beatorum per intellectiones à visione Verbi diversas; quia omnes illæ intellectiones plures sunt, & plures conceptiones exprimunt. Unde B. Thom. lib. 1. dist. 2. artic. 3. *Si intellectus*, inquit, *videns Deum per essentiam imponeret nomen rei quam videret, & nominaret mediante conceptione quam de ea habet; oporteret adhuc quòd imponeret plura nomina quia impossibile est, quòd conceptio intellectus creati repræsentet totam perfectionem divinæ essentiæ; unde de una re visa diversas conceptiones formaret, & diversa nomina imponeret.*

ARTICULUS V.

Utrùm quæ de Deo & creaturis dicuntur, dicantur univocè.

REspondet nec dici univocè, nec purè æquivocè, sed analogicè.

De Deo & creaturis nihil dicitur univocè.

Quòd non dicantur univocè, Prob. 1. Quia non dicuntur de utrisque secundùm unam & eamdem rationem. De creaturis enim dicta, significant perfectionem limitatam, eamque ut distinctam ab aliis ipsarum perfectionibus, ab essentia, à potentia, & similibus. De Deo autem dicta, non significant aliquid distinctum ab esse vel essentia, vel potentia Dei, aut ab ipso Deo, sed significant aliquam perfectionem sine ejus limitatione seu restrictione excedentem nominis significationem.

2. Univoca participant rationem ejusdem formæ vel generis, sicut homo & brutum rationem animalis, & duo calida rationem caloris: nomina verò quæ

quæ dicuntur propriè de Deo & creaturis, non participant rationem ejuſdem formæ vel generis; ſed de Deo quidem dicuntur per eſſentiam; de creaturis autem per participationem.

3. Omne quod de pluribus univocè prædicatur, vel eſt genus, vel ſpecies, vel differentia, vel proprium, vel accidens: atqui de Deo nihil prædicari poteſt ut genus, nec ut differentia, quemadmodum ex q. 3. art. 5. patet: & ſimiliter, neque ut definitio, neque ut ſpecies, quæ ex genere & differentia conſtituuntur; ſed nec Deo poteſt aliquid accidere, ut ejuſdem q. 3. artic. 6. fuit oſtenſum; ac proinde nihil de Deo prædicatur ut accidens, neque etiam ut proprium, quia proprium eſt de genere accidentium. Reſtat ergo quòd de Deo & rebus aliis nihil prædicetur univocè.

Nec dicitur purè æquivocè.

Quòd tamen nomina, quæ Deo & creaturis attribuuntur, non dicantur de illis purè æquivocè. Prob. 1. Quia alioquin nihil poſſet ex creaturis cognoſci de Deo; ſemper enim interveniret fallacia æquivocationis, quæ argumentationis proceſſum impedit: conſtat autem ex Apoſt. Rom. 1. quædam Dei attributa cognoſci poſſe ex creaturis.

2. In æquivocis à caſu (cujuſmodi ſunt ea quæ dicuntur purè æquivoca) nullus ordo vel reſpectus attenditur unius ad alterum, aut utriuſque ad tertium, ſed omninò per accidens eſt, quòd unum nomen diverſis rebus attribuitur: non ſic autem eſt de nominibus quæ dicuntur de Deo & creaturis; conſideratur enim in hujuſmodi nominum communitate ordo cauſæ & cauſati.

3. Ubi eſt pura æquivocatio, nulla ſimilitudo in rebus illis attenditur, ſed ſolùm unitas nominis: eſt autem aliquis modus ſimilitudinis creaturarum ad Deum, ut patet ex q. 4. art. 3. ergo non eſt pura æquivocatio nominum, quæ de Deo & creaturis dicuntur.

Sed analogicè.

Ex his ſequitur, dicendum eſſe tertium, quòd ſcilicet nomina Deo & creaturis convenientia dicantur de illis analogicè, hoc eſt ſecundùm proportionem vel ordinem ad aliquid unum. Eſt autem duplex analogia, ſeu analogiæ modus.

Duplex analogia.

Una, quæ vocatur duorum ad tertium, ſecundùm quam duo vel plura habent idem nomen per reſpectum ad aliquod tertium; ſicut per reſpectum ad ſanitatem animalis urina dicitur ſana, tamquam ejus ſignum; & medicina ſana tamquam ejus cauſa; & cibus ſanus tamquam conſervativus ejuſdem.

Alia eſt analogia unius ad alterum, quando unum nomen dicitur de duobus, non per hoc quòd ipſa habeant ordinem ad unum tertium, ſed per hoc quòd habent habitudinem ad invicem; ſicut patet in nomine entis, quod dicitur de ſubſtantia & de accidente, non quia habeant reſpectum ad aliquod tertium, ſed propter habitudinem, quam habent ad invicem: accidens enim non dicitur ens, niſi per ordinem ad ſubſtantiam. Sic & ſanum dicitur de animali & de medicina, non quòd ambo habeant ordinem ad unum tertium, ut accidit quando urina, medicina, & cibus dicuntur ſana per reſpectum ad animal; ſed qui animal per prius dicitur ſanum tamquam ſanitatis ſubjectum; & medicina dicitur ſana per reſpectum ad animal: *Et hoc modo*, inquit hic B. Th. *aliqua dicuntur de Deo & creaturis analogicè, & non æquivocè purè, neque purè univocè*; nam hic modus analogiæ medius eſt inter puram æquivocationem, & ſimplicem univocationem. Neque enim in his quæ analogicè dicuntur, eſt una ratio ſicut eſt in univocis, nec totaliter diverſa ſicut in æquivocis: ſed nomen, quod ſic multipliciter dicitur, ſignificat diverſas habitudines ſeu proportiones. Eſt autem in nominibus, quæ Deo & creaturis tribuuntur, analogia non ſecundùm priorem modum; ſic enim oporteret ponere aliquid prius Deo; ſed ſecundùm poſteriorem, quemadmodum diſertè tradit lib. 1. cont. Gent. c. 35. & 1. Sent. diſt. 35. art. 4. conformiter iis quæ præſenti art. ſcribit. Confirmatur. Quidquid dicitur de Deo & creaturis, dicitur ſecundùm quòd eſt aliquis ordo creaturæ ad Deum; ergo dicitur ſecundùm analogiam unius ad alterum.

Ex his intelligi poteſt, quòd ſi abſtrahatur aliquis conceptus ſapientiæ, qui ſit communis ſapientiæ creatæ & increatæ; ille non erit unus niſi analogicè, quia non ſecundùm unam eamdemque rationem conveniet uni & alteri; imò nec erit omninò præciſus ab utraque, cùm ſapientia increata conceptum illum includat, ac inſuper omnem etiam illam ſapientiam, quæ poteſt excogitari.

Ob. Dices: Anima eſt quid univocum ad rationalem, ſenſitivam, & vegetativam, etiamſi rationalis eminenter contineat reliquas: ergo ſimiliter univoca eſſe poteſt ſapientia ad increatam & creatam, etiamſi increata contineat creatam. Reſp. Neg. Conſ. tum quia anima rationalis non ita includit in ſua formali ratione ſenſitivam & vegetativam, ſicut ſapientia increata formaliter includit omnes perfectiones cujuſcumque ſapientiæ; ut ſcilicet una exiſtens omnium animarum ſenſitivarum & vegetativarum omnes habeat perfectiones ſpecificas & individuales; tum quia non eadem eſt comparatio alicujus communis ad duo finita, quæ eſt ad alia, quorum unum eſt ſimpliciter & ex omni parte infinitum, alterum finitum.

Ob. Si contra hæc objicias: B. Thom. quæſt. 2. de Ver. art. 11. cap. Docere, quòd ſit impoſſibile, aliquid dici de Deo & creatura per eum modum analogiæ, qui eſt proportionis, qua ſcilicet unum habet habitudinem ad alterum, ſicut ens dicitur de ſubſtantia & accidente ex habitudine quam ſubſtantia & accidens habent. Reſp. ipſum tam hoc artic. quàm dicti lib. 1. cont. Gent. c. 35. iſtam analogiam expreſſis verbis aſſerere: quæſt. autem illa 2. non ſimpliciter negat, aliqua nomina dici de Deo & creaturis ſecundùm analogiam ſeu proportionem unius ad alterum; ſed ſolum negat, quòd dicantur ſecundùm determinatam proportionem ſeu determinatam habitudinem unius ad alterum; quoniam cum creatura diſtet à Deo in infinitum, ipſius ad Deum proportio determinata eſſe non poteſt, qualis eſt accidentis ad ſubſtantiam. Unde cùm dixiſſet, impoſſibile eſſe aliquid per prædictum modum analogiæ dici de Deo & creatura; ſtatim ſubdit: *quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum, per quam poſſit divina perfectio determinari.*

Ob. Contra id quod in corp. aſſumitur: *Omnis effectus non adæquans virtutem cauſæ agentis recipit ſimilitudinem agentis, non ſecundùm eamdem rationem, ſed deficienter*; quidam objiciunt: tum quòd lux in diaphano non adæquat virtutem lucis in Sole exiſtentis, & tamen eſt ejuſdem rationis cum illa; tum quòd non videatur neceſſarium ad hoc ut effectus ſit univocus cauſæ, quòd ejus virtutem adæquet. Reſp. intelligi poſſe dupliciter, quòd effectus adæquet virtutem cauſæ agentis. Uno modo ſecundùm omnem gradum, ita ut ſit tam perfectus quàm eſt virtus agentis: alio modo ſecundùm gradum ſpecificum, vel ſaltem genericum, ita ut effectus ſit ejuſdem ſpeciei vel generis cum virtute agentis. Prior adæquatio non eſt neceſſaria ad rationem effectus univoci: poſterior autem invenitur in luce diaphani, quæ ejuſdem eſt ſpeciei cum luce Solis. Quapropter propoſitionis à B. Th. aſſumptæ hic ſenſus reddi poteſt: Omnis effectus, qui non adæquat virtutem agentis quantum ad gradum ſpecificum vel genericum, recipit ejus ſimilitudinem, non ſecundùm eamdem rationem, ſed deficienter.

In Reſp. ad 1. videtur eſſe contradictio. Primò enim dicit, in prædicationibus oportere æquivoca reduci ad univoca: poſtea verò dicit, in prædicationibus omnia univoca reduci ad unum non univocum, ſed analogicum quod eſt ens. Verùm hæc apparens tantùm eſt. Explicatur textus. Primò enim loquitur de reductione æquivocorum in ſe: poſtea verò de reductione eorumdem in alio, inquit Cajet. ideſt primò ſignificat, quòd ſi aliquod nomen v. g. canis æquivocè dicatur de quibuſdam, quòd illud ipſum debeat eſſe univocum ad quædam alia, de quibus proinde prius dicatur: poſtmodum autem ſignificat, omnia nomina univoca tamdem reduci ad aliquod aliud, quod non ſit univocum, ſed analogicum, ſicut eſt ens.

A a.

Articulus VI.

Utrùm omnia prius dicantur de creaturis quam de Deo.

Resp. cum distinctione.

Respondet, ea nomina quæ metaphoricè Deo tribuuntur, priùs dici de creaturis quàm de Deo: quia dicta de Deo non aliud significant quàm similitudines ad tales creaturas. Quæ autem propriè Deo conveniunt, priùs de illo dicuntur quàm de creaturis, si res significata spectetur: posterius autem, si nominis impositio; quia perfectiones illis nominibus significatæ dimanant à Deo in creaturas: sed quia creaturas priùs cognoscimus quàm Deum; ideò priùs illis nomina imponimus quàm Deo.

In arg. *sed contra* inducitur locus cap. 3. Ad Eph. *Ex quo omnis paternitas in cœlis & in terra nominatur*, quasi ex eo probetur, nomen Patris Deo priùs convenire quàm creaturis, si rem significatam spectemus; quia scilicet ad similitudinem Dei Patris alii vocantur patres. Est tamen & alius sensus, nimirum quòd ex Deo Patre omnis familia tam Angelorum in cœlis quàm hominum in terris existat, seu originem accipiat: Græcum enim πατριὰ pro quo hic est Paternitas, familiam seu cognationem eorum qui ab uno sunt orti significat, ut videre est apud Hier. in Comment.

Ad intelligentiam ejus, quod hoc art. dicit init. corp. *In omnibus nominibus, quæ de pluribus analogicè dicuntur, necesse est quòd omnia dicantur per respectum ad unum; & ideò illud unum oportet quòd ponatur in definitione omnium*; observandum est, analogiam sive unius ad alterum sive duorum ad tertium esse duplicem. Una est determinatæ habitudinis, quando scilicet in analogis invenitur determinata quædam distantia vel proportio. Alia est proportionis vel proportionabilitatis eorum quæ in infinitum distant, unum tamen est ab alio, ejusque similitudinem participat. Id quod præsenti art. dicit, de analogis prioris modi videtur accipiendum, non de analogis modi posterioris. Cùm enim q. 2. de Ver. art. 11. sibi opposuisset, unum analogum debere poni in definitione alterius, vel aliquid idem in definitione utriusque; respondet, quòd *ratio illa procedit de communitate analogiæ, quæ accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum: tunc enim*, inquit, *oportet, quod unum in definitione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis; vel aliquid in definitione duorum ex eo, quod utraque dicantur per habitudinem ad unum, sicut substantia in definitione quantitatis & qualitatis*. Addi potest, quòd loquendo de definitione essentiali quæ datur per genus & differentiam, non sit necesse in unius analogi definitione poni alterum: in definitione tamen exactissima, quæ daretur per genera & differentias primas & ultimas, atque etiam per causas, exemplarem, finalem, & efficientem, oporteret fieri mentionem principalis analogi, aut ordinis ad illud, adeò ut creaturæ, & creaturarum perfectiones non possint hoc modo definiri, nisi cum ordine ad Deum tamquam ad causam.

Analogia de qua art. 5. est duplex.

Explicatur Textus.

Quod in 1. Arg. sumitur, *Secundùm quod cognoscimus, secundùm hoc illud nominamus*, per quod datur intelligi, illud quod priùs cognoscitur priùs nominari, seu priùs ei convenire nomen; verum est de nomine, & de nominatione quoad impositionem, quia priùs imponitur nomen ei quod priùs cognoscitur quàm alteri. Quoad rem verò significatam nomen potest convenire posterius ei quod cognoscitur priùs: sicut creaturæ cognoscuntur à nobis priùs quàm Deus, vel divina attributa; ideòque illis priùs imponuntur nomina: res tamen illis nominibus significata priùs convenit Deo quàm creaturis; & idcircò quoad rem significatam ea nomina priùs conveniunt Deo.

Pro resp. ad 2. dicendum est, hoc subs. *Nomina à creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo*, esse verum de nominibus, quæ à creaturis ita transferuntur in Deum, ut solùm metaphoricè Deo conveniant: non autem de illis, quæ etsi sint translata à creaturis in Deum, dicuntur tamen de Deo propriè; nam hæc priùs dicuntur de Deo, quantum ad rem per illa significatam, & si non quantum ad impositionem nominis.

In Resp. ad 3. hæc Min. *quod dicitur de aliquo per causam*, sive quod dicitur de aliquo ut de causa, *per posterius de illo dicitur*; intelligi debet de eo, quod de aliquo dicitur solùm ut de causa; sic enim verum est, quòd posterius de illo dicatur: sicut sanum posterius dicitur de medicina quàm de animali, eò quòd medicina non vocetur sana, nisi in quantum est causa sanitatis animalis. Sed quod de aliquo dicitur & causaliter & essentialiter, non debet posterius dici de eo, de quo sic dicitur per causam. Nomina autem, quæ Deo propriè attribuuntur, dicuntur de illo non tantùm causaliter, sed etiam essentialiter; & sic possunt de eo dici priùs (quoad rem significatam) quàm de creaturis.

Articulus VII.

Utrùm nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.

Non quærit de nominibus Dei essentialibus; neque de illis quibus significatur sola relatio interna: omninò enim constat ea omnia perinde ut rem per illa significatam Deo competere ab æterno; sed de illis quæ significant relationem ad creaturas. Et prius quàm respondeat, docet, aliquam relationem esse rem naturæ, hoc est realem, & non tantùm rationis: ut quando res ipsæ habent naturalem ordinem & habitudinem ad invicem. Qua occasione, cùm relatio requirat duo extrema; ostendit, eam posse tripliciter se habere ad hoc ut sit res naturæ vel rationis.

Quandoque enim est relatio tantùm rationis ex parte utriusque extremi, quando scilicet habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundùm apprehensionem rationis: ut cùm dicitur idem esse eidem idem.

Quandoque verò relatio est res naturæ ex parte utriusque extremi, quando scilicet inter aliqua duo est habitudo secundùm aliquid realiter conveniens utrique: ut sunt relationes consequentes quantitatem, veluti quæ importantur in his nominibus; parvum & magnum; duplum & dimidium: nam quantitas est in utroque extremo. Idemque est de relationibus, quæ consequuntur actionem & passionem, ut quæ importantur his nominibus; motivum & mobile; pater & filius. Varietas relationum.

Quandoque autem relatio est in uno extremo res naturæ, & in altero solùm rationis; ut quando extrema non sunt unius ordinis, sicut sensus & sensibile, scientia & scibile: nam res in esse suo naturali existentes, ac secundùm illud consideratæ, sunt extra ordinem sensibilis & intelligibilis; ideòque in sensu quidem & scientia est relatio realis, in quantum ordinantur ad sentiendum & intelligendum res: At in ipsis rebus non est relatio realis; qua referantur ad sensum, vel scientiam, sed rationis tantùm, in quantum intellectus eas apprehendit ut terminos relationum scientiæ & sensus. Constat autem, quòd Deus sit extra totum ordinem creaturæ, & quòd omnes creaturæ ordinentur in ipsum, & non è converso; restat ergo, quòd relationes inter Deum & creaturas sint ex isto tertio genere, reales scilicet ex parte creaturæ, rationis autem ex parte Dei: nam creaturæ realiter referuntur ad Deum, sed Deus non refertur realiter ad creaturas, cùm ipsi nihil reale adveniat ex hoc, quòd creaturas producat, in eisque operetur.

His præmissis pro responsione sit

Conclusio I.

Nihil prohibet, nomina importantia relationem ad creaturas prædicari de Deo ex temp[ore]. Est hic in fine c. Ratio est, quia nomina quæ non significant aliquam relationem realiter in Deo existentem, sed tantùm relationem rationis, possunt dici de Deo ex tempore: talia autem sunt aliqua nomina importantia relationem ad creaturas.

Conclusio II.

Quædam nomina importantia relationem ad creaturas de Deo dicuntur ex tempore, quædam ab æterno.

NOn omnia nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ex tempore: sed quædam ex tempore, quædam ab æterno. Est hic in Resp. ad 3. sed manifestiùs q. 34. art. 3. ad 2. & q. 4. de Ver. art. 5. ad 1. quia quædam nomina eam important relationem Dei ad creaturas, quæ consequitur ipsius actionem transeuntem in exteriorem effectum, sicut creare & gubernare: qui effectus cùm non sint ab æterno, sed ex tempore; talia nomina solùm dicantur de Deo ex tempore. Quædam verò nomina important relationem, quæ non consequitur actionem transeuntem in exteriora, sed immanentem, ut intelligere, scire, velle; & hæc dicuntur de Deo ab æterno, sicut ab æterno sunt in eo actiones istis nominibus significatæ. Deinde quædam nomina important actualem respectum ad creaturam, & significant actuale principium creaturæ: non potest autem Deus referri ad creaturam ut actuale principium creaturæ, nisi creatura existente in actu, quod non semper fuit, sed demùm in tempore; ergo talia nomina solùm ex tempore dicuntur de Deo. Quædam autem nomina tantùm important respectum habitualem ad creaturam: & dicitur respectus habitualis, qui non requirit creaturam simul esse in actu, quales sunt omnes respectus, qui consequuntur actus animæ, ut scientiam, voluntatem, & hujusmodi, quæ possunt esse de eo, quod non est in actu existens; & hæc nomina Deo conveniunt ab æterno. Quapropter ad horum omnium clariorem intelligentiam sit

Conclusio III.

NOmina quæ præsupponunt existentiam rei creatæ, dicuntur de Deo ex tempore; ut Dominus, itemque creare, conservare, regere, sanctificare, salvare, punire. Quæ verò eam existentiam non præsupponunt, dicuntur ab æterno; veluti quæ vel significant operationes intellectus & voluntatis, ut scientia, & amor, eligere, prædestinare, & similia; vel quæ non actiones, sed agendi potentiam significant, aut certè per modum habitus de Deo dicuntur, ut Omnipotens, Opifex, Creator, Salvator, Adjutor. Verùm de quibusdam illis postremis controversia est. Cyrill. enim lib. 1. Thes. c. 5. docet, Deum semper fuisse Creatorem & Opificem: B. autem Th. hic docet, quòd Creator & Salvator & hujusmodi dicuntur de Deo ex tempore. Quæ tamen difficultas tolli posse videtur distinctione. Si enim ista nomina intelligantur significare potentiam creandi, operandi, salvandi, adjuvandi; ab æterno conveniunt Deo, si actum præsentem aut præteritum; ex tempore. Neque B. Th. simpliciter ait, quòd Creator & Salvator dicuntur de Deo ex tempore, sed addit, *quantum ad habitudinem quam important* ad res nimirum præsentes vel præteritas; disertisque verbis ait, quòd quantum ad hoc quòd significant essentiam vel directè vel indirectè, non dicantur ex tempore.

De nominibus Creatoris, Salvatoris &c.

Simili etiam distinctione solvi potest quæstio qua quæritur: An Deus sit ab æterno Dominus. Dominus enim vel significat eum, qui servum habet, in quem actu dominetur; vel eum qui habet potestatem dominandi pro suo arbitrio, etsi fortè nihil existat, in quod eam actualiter exerceat. Et utroque istorum modorum usi sunt tam Aug. quàm Th. Priori Augustinus lib. 5. de Trin. c. 16. Thomas hoc loco, asserentes quòd Deus sit ex tempore Dominus. Posteriori autem, ille lib. 12. de Civ. c. 15. iste q. 3. de Pot. art. 17. ad 21. concedentes dici posse, Deum ab æterno esse Dominum; unde & Isaj. 40. dicitur *Deus sempiternus Dominus*. Et Cyrill. lib. 8. in Julian. dicit, quòd divinitatem secundùm naturam sequitur dominatio. Utrumque modum expressit B. Th. in 1. d. 30. art. 3. ad 2. dicens: *Etiamsi nullus intellectus esset, adhuc in Deo esset unde verè Dominus & dici & intelligi posset, scilicet potentia coercendi subditos: sed non diceretur vel intelligeretur Dominus secundùm actum*. Neque diversum ab his sentit Damasc. qui cùm lib. 1. cap. 12. dixisset, vocabulo Domini relationem significari: postea lib. 3. cap. 12. docet, significari divinam substantiam, quæ duo non pugnant inter se. Significat enim *Dominus* potestatem dominandi; ea autem potestas in Deo est ejus substantia, sic tamen, ut nomine dominii expressa respiciat creatura, quibus Deus possit dominari, conformiter his quæ S. Doctor hic dicit in Resp. ad 1.

Deus an ab æterno Dominus.

Quare autem ex his non sequatur aliquam mutationem Deo accidere, docet Aug. d. cap. 16. lib. 5. de Trinit. & post eum B. Th. tum hoc art. tum in 1. d. 30. art. 1. & alibi; quia scilicet omnis mutatio, quæ nominibus Deo attributis significatur, non in Deo est, sed in creatura, quæ vel incipit esse, vel in se suscipit novam aliquam formam ad operationem aut quamcumque aliam mutationem. Nummus, inquit Aug. cùm dicitur pretium, relativè dicitur, nec tamen mutatus est cùm esse cœpit pretium, neque cùm dicitur pignus, & si qua sint similia. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione multoties dici relativè, ut neque cùm incipit dici, neque cum desinit, aliquid in ejus natura vel forma qua nummus est mutatione fiat; quantò faciliùs de illa incommutabilis Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relativè aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiæ Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturæ ad quam dicitur, *Domine*, *inquit*, *refugium factus es nobis*. Refugium ergo nostrum Deus relativè dicitur; ad nos enim refertur; & tunc refugium nostrum fit, cùm ad eum refugimus. Numquid tunc fit aliquid in ejus natura, quod antequam ad eum refugeremus non erat? In nobis ergo fit aliqua mutatio &c. Conferantur quæ diximus q. 9. art. 1.

Ex nominibus quæ Deo conveniunt ex tempore non sequitur mutatio in illo.

Pro resp. ad 1. dicendum ad Maj. quòd non omnia nomina divina significant substantiam; ea tamen quæ illam significant, quatenus intelliguntur eam significare, sic dicuntur ab æterno: prout verò significant habitudines Dei ad creaturas, dicuntur ex tempore.

In 2. Arg. dist. est Maj. Cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum: cui enim convenit ex tempore aliquid secundùm rem, potest dici factum secundùm rem; cui verò convenit ex tempore aliquid secundùm rationem, potest dici factum secundùm rationem. Et hoc posteriori modo dicitur Deus factus nostrum refugium, factus noster adjutor & similia.

Pro Resp. ad 4. Neg. est Min. Ad prob. dicendum, ordinariè quidem aliquid non denominari à suo opposito; hoc tamen esse peculiare in relativis, quorum unum significat relationem realem, alterum relationem rationis; quod unum denominetur realiter à relatione opposita, quæ in altero extremo est realis. Sicut scibile refertur ad scientiam, non per relationem in ipso existentem, sed quia scientia refertur ad ipsum.

In Resp. ad 5. Neg. est seq. Ad hoc enim quòd Deus sit realiter Dominus, non oportet quòd relatio dominii sit in ipso realiter, sed sufficit, quòd creatura sit realiter ei subjecta, quòdque relatio subjectionis ad Deum sit in ea realiter. Nam hoc modo Deus dicitur Dominus, quo creatura ei subjicitur.

Deus est realiter Dominus.

Pro resp. ad 6. Neg. Min. quia etsi Deus sit prior creaturis, est tamen simul natura Dominus secundùm actum cum creaturis: nam Dominus & servus, cùm unum in suo conceptu includat alterum & è converso sunt simul naturæ: si autem intelligatur Dominus secundùm potentiam, non est simul natura cum servo secundùm actum, sed benè cum servo secundùm potentiam.

Articulus VIII.

Utrùm hoc nomen Deus *sit nomen naturæ.*

REspondet affirmativa est communis & tenenda. Quamvis enim respiciendo id à quo nomen fuit impositum, illud nomen *Deus* sit nomen operationis: (nam ex operatione, quæ est universalis rerum providentia, fuit impositum; unde Basilius epist. 14. *Ab eo quod omnia excitarit, aut certè pervideat omnia & contempletur, Deus dicitur*) attendendo tamen signi-

Deus est nomen naturæ.

significationem nominis, seu id ad quod significandum est impositum; naturæ nomen est non operationis, vel proprietatis, aut alterius qualitatis. Judicium autem de nominibus non debet esse secundùm hoc à quo imponuntur, sed secundùm id ad quod significandum sunt instituta; ut patet ex B. Thoma in dist. 23. art. 2. ad 1. & supra indicavimus, hujus q. art. 2. ad 2.

Confirm. Quia Deus non est nobis notus in sua natura, sed innotescit nobis ex operationibus & effectibus; ideò ex operatione ipsum nominamus: & quia sub operatione, ex qua hoc nomen *Deus* inductum est, quamdam summam substantiam intelligimus; idcircò eam substantiam vocamus Deum: atque ita hoc nomen *Deus* significat naturam divinam.

Accedit, quòd omnes de Deo loquentes, quando nominant Deum, intendunt significare aliquid supra omnia existens, omnium principium, omnium supremum, quod utique est natura divina. Hinc Athan. explicans contra Arrianam hæresim decreta, *Ubicumque dicit Scriptura Deus, nos qui hoc vocabulum audimus, nihil aliud nisi ipsam incomprehensibilem substantiam indicari intelligimus*. Ac rursùm initio dial. 1. cont. Macedon. *Vocabulum Deus naturam significat omnia contemplantem aut providentem*.

Similiter August. lib. 1. de Doctr. Christ. cap. 6. de isto nomine *Deus* differens, dicit, quòd *omnes latinæ linguæ scios, cùm aures eorum sonus iste tetigerit, movet ad cogitandum excellentissimam quamdam immortalemque naturam*. Eamdem doctrinam de isto vocabulo *Deus*, quòd sit nomen naturæ, habet S. Doct. in 1. dist. 2. in exposit. tex. §. *Ad primum*: dist. 18. art. 5. ad 6. dist. 32. q. 2. art. 2.

Articulus IX.

Nomen est incommunicabile secundùm rem.

ART. 9. docet, hoc nomen *Deus* esse incommunicabile secundùm rem reique veritatem, quamvis sit communicabile secundùm opinionem, & secundùm similitudinem seu participationem.

Prius quidem, quia istud nomen significat naturam divinam: natura autem divina non est communicabilis ulli, præterquam uni Deo.

Posterius verò, quia secundùm opinionem eorum, qui existimant esse plures Deos, nomen Dei communicatur pluribus: & quia sunt qui divinum aliquid participant, veluti potestatem judiciariam, aut aliquam aliam; ideò quibusdam idem nomen tribuitur secundùm similitudinem, juxta illud, *Ego dixi dii estis*. Psal. 81.

Quæ nomina communicabilia.

Ad hujus doctrinæ intelligentiam observandum est, nomina dici propriè communicabilia secundùm rem, quæ significant naturam multis re communicabilem, ut homo, brutum, & hujusmodi; sicut illa dicuntur propriè communicabilia secundùm rationem, quæ significant naturam multis communicabilem, si non re, saltem ratione ut Sol, Luna: atqui natura, quæ significatur isto nomine *Deus*, neque secundùm rem, neque secundùm eamdem rationem potest communicari aliis præterquam uni Deo; ergo illud nomen est re & ratione incommunicabile, si propriè loquimur. Hinc Sapient. 14. reprehenduntur qui *incommunicabile nomen lapidibus, & lignis imposuerunt*.

Cùm in fin. corp. ait: *Si esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum, non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundùm quod consideratur ut hoc aliquid; illud nomen esset omnibus modis incommunicabile*: sensus videtur esse, quòd si esset aliquod nomen significans Deum ut omninò singularem, scilicet ut hunc Deum, & ut existentem in tribus Personis; illud foret omninò incommunicabile, adeò ut ne quidem communicari posset secundùm similitudinem & participationem. An verò nomen Tetragrammaton sit ejusmodi, hic dubitanter loquitur; affirmat autem art. 11. ad 1.

Pro Resp. ad 2. dicendum est, nomen *Deus* esse quidem appellativum quantum ad modum, quo est in nostra cognitione; ideòque simpliciter, propterea quòd nomina non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed eum qui est in nostra cognitione: esse tamen nomen proprium quantum ad rei veritatem, quia est secundùm rem incommunicabile. Huic responsioni consentiunt Capponi, & Ripa ad hunc art.

Articulus X.

Nomẽ Deus analogicè tribuitur aliis.

ART. 10. probat, hoc nomen *Deus* nec purè æquivocè, nec purè univocè, sed analogicè dici de Deo secundùm naturam, & de Deo secundùm opinionem, & de Deo per participationem: hoc est quando nomen Dei tribuitur istis tribus dicendo; Dominus ipse est Deus; Beelzebub est Deus Accaron; Judices sunt dii, quòd ibi non sumatur *Deus* neque univocè, neque purè æquivocè, sed analogicè; quia non convenit omnibus istis secundùm unam rationem, quod ad univocationem est necessarium; neque secundùm omninò diversam, quod est æquivocorum: & quatenus nomen istud sumitur pro vero Deo, ponitur in definitione Dei, qui vel secundùm opinionem, vel secundùm participationem aut similitudinem dicitur Deus, quod est analogorum; Deus enim secundùm participationem est, qui habet aliquam similitudinem veri Dei: & Deus secundùm opinionem est, de quo aliquis opinatur quòd sit verus Deus. Neque vero hinc sequitur, non esse contradictionem, quando Catholicus dicit; Idolum non est Deus; & Paganus Idolum est Deus. Nomen enim Dei in utraque ista propositione sumitur univocè, seu secundùm unam & eamdem significationem, prout videlicet significat verum Deum: non sumitur autem nunc pro vero, nunc pro opinativo Deo, quia sic enuntiatio Pagani dicentis, quòd Idolum sit Deus, esset vera, cùm constet, Idolum esse Deum non simpliciter, sed in opinione Idololatrarum. Confer resp. ad 1. & ad 5. Ex his autem non sequitur, quòd nomen *Deus* sit univocum ad verum, & ad opinativum Deum; sed tantùm quòd univocè sumatur ab illis, qui per errorem illud tribuunt his, qui Dei non sunt, putantes scilicet eos veram habere Deitatis naturam.

Articulus XI.

Utrùm hoc nomen Qui est *sit maximè proprium nomen Dei.*

Resp. est affirm.

RESpondet esse; non quòd ita sit nomen Dei proprium, ut perfectè vel adæquatè ipsam Dei essentiam sicut in se est repræsentet: hoc enim nomen *Qui est* imperfectè significat esse divinum, ait B. Thom. in 1. Sent. dist. 8. q. 1. art. 1. ad 3. quia significat per modum cujusdam concretionis & compositionis: sed quoniam adhuc imperfectiùs significatur per alia nomina; cùm enim dicitur Deus esse sapiens, significatur duplex imperfectio, una ex parte ipsius esse concreti, & alia quæ superadditur ex ratione sapientiæ, quam non possumus concipere imperfectè; & ideò nomen hoc *Qui est* dignius est cæteris, & Deo magis proprium; ut propterea August. lib. 5. de Trin. cap. 2. & lib. 7. cap. 4. & 5. doceat, nomen essentiæ propriissimè illi tribui: addens, nomen substantiæ abusivè de illo dici, eò quòd hæc à substando dicta innuat quidpiam, quod alteri subster aut subjiciatur, adeòque non significet omninò simplex ac nudum rei esse sicut nomen essentiæ. Nam & quod Græcè dicitur *οὐσία* meliùs ac magis propriè cum Quintiliano vertas essentiam quàm substantiam, cui apud Græcos propriè respondet *ὑπόστασις*, si utriusque vocis Etymon spectes.

Nomen essentiæ magis proprium Deo quàm nomen substantiæ.

Porrò essendi proprietatem variis in locis Scriptura Deo attribuit. Nam Exodi 3. Moysi de nomine Dei quærenti, respondit; *ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel, Qui est misit me ad vos*, Ubi quamquam in Hebræo legatur verbum futuri temporis; rectè tamen tam 70. quàm Hier. reddiderunt tempus præsens; est enim Hebræis maximè familiare, futurum tempus velut commune pro aliis, & maximè pro præsenti usurpare; unde Job 1. pro eo quod habemus *unde venis*, Hebr. est *unde venies*; Et Gen. 37. ubi vir Joseph errantem inveniens, rogat *quid quæris*? Hebr. est, *quid quæres*? ut annotavit Eugubinus ad cap. 3.

cap. 3. Exod. Atque ex hoc Scripturæ loco non solùm B. Thom. hic, sed etiam Aug. ubi sup. & Damasc. lib. 1. c. 12. probant, nomen illud *qui est* esse maximè Deo proprium. Quod & Christus Jo. 8. significavit, quando Judæis divinitatem suam insinuare volens præsenti tempore ejusdem verbi utitur dicens: *Antequam Abraham fieret; ego sum*; cùm tamen juxta modum nostrum intelligendi loqueretur de præterito. Adde, quòd Propheta Job semel & iterùm soli Deo tribuit esse, ut cap. 14. *Nonne tu qui solus es*? Et cap 23. *Ipse enim solus est*. Quò etiam pertinet, quòd omnia creata tamquam nihilum esse dicantur comparatione Dei. Psal. 38. *Substantia mea tamquam nihilum ante te*. Isaj. 40. *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo; & quasi nihilum & inane reputatæ sunt ei*. Dan. 4. *Omnes habitatores terræ apud eum in nihilum reputati sunt*. Quæ tamen non ita sunt accipienda, quasi quæ à Deo sunt diversa, omninò non sint, sed

1. Quia ab æterno usque ad illorum creationem non fuerunt.

Quomodo creaturę dicantur non esse respectu Dei. 2. Quia dum sint, non à seipsis sunt, & aliquando desinent esse; si sint corruptibilia; aut saltem possunt desinere esse, si Deus vellet, quamvis sint incorruptibilia, ac proinde comparatione Dei omnia sint variabiliter & defectibiliter.

3. Quia quæcumque sint creaturæ, multò plus habent de non esse quàm de esse: nam homo v. g. etsi habeat esse & esse hominem; non est tamen suum esse, non est Angelus, non sapientia, non bonitas, non potentia, non actus purus &c. Deus autem sic est, ut nulli omninò conveniat esse eo modo quo ipsi; est enim ab æterno & usque in æternum; est semper; est necessariò; est incommunicabiliter; est ubique; à nullo accepit esse; & ab ipso acceperunt esse omnia quæ res aliqua sunt.

Cæterùm, quare hoc nomen *Qui est* inter alia Dei nomina sit ei maximè proprium, tres adducit Author rationes.

1. est, quia non significat aliquam formam, sed ipsum esse: in Deo autem eoque solo idem est esse & essentia.

Tacita ob. Si dicas: hinc solùm ostendi, quòd istud nomen magis conveniat Deo quàm aliis: Resp. utrumque ostendi, & quòd magis Deo quàm aliis & quòd Deo magis conveniat quàm alia ejus nomina. Prius quidem, quia nullæ aliæ res sunt suum esse: posterius quia essentia & existentia, quæ nomine illo significatur, est in conceptu nostro aliquid prius quàm alia aliis nominibus significata, cujusmodi sunt, bonitas, sapientia, potentia &c.

2. Ratio est, quia hoc nomen est universalissimum, significans rem absque ulla determinatione loci, qualitatis, accidentis vel modi; ac proinde maximè servit significandæ naturæ ejus quod est immensum, infinitum, simplex, immutabile, nullis accidentibus subjectum, & nullis locorum spatiis comprehensum. Unde Damasc. lib. 1. c. 12. rationem reddens, cur nullum nomen sit æquè Deo proprium atque hoc *Qui est*, ait: *Totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum & indeterminatum*.

3. Quia significat esse in præsenti, quod maximè proprium est ei, cujus esse non novit præteritum aut futurum.

Adde, quòd *esse* significat actum non potentiam; ac proinde illi propriissimè tribuitur, qui tantùm est actu & nullo modo potentia. Neque refert, quòd alia Dei attributa, ut sapientia, bonitas, justitia etiam actus & perfectiones significent; quia non significant eo modo quo esse: nam hoc significat actum non contractum ad certum genus; ideòque magis valet ad naturam Dei indicandam, in qua omnes perfectiones aliis nominibus significatæ sunt unus actus unaque perfectio.

Quæ cùm ita sint manet difficultas: An hoc nomen *Qui est* sit idem cum nomine illo, quod à quaternario numero litterarum dicitur Tetragrammaton, & à plerisque *Jehova* vel *Jeheva* dici solet.

Clemens Alex. lib. 5. Strom. Theodoret. q. 25. in Exod. Eugubinus, Perer. & Recentiores ferè omnes censent esse idem. S. autem Hieronymus epist. 136. eumque secutus S. Thom. in præf. art. & Abulensis ad cap. 6. Exod. habent pro diversis nominibus; quorum unum expresserit Deus istis verbis Exodi 3. *Qui est*; alterum sequentibus, *Dominus Deus Patrum vestrorum Deus Abraham*, &c. ubi pro *Dominus* hebraicè legitur nomen Tetragrammaton, *Jehova*. Ita porrò B. Thom. illa nomina distinguit in Resp. ad 1. ut existimet, hoc nomen *Qui est* esse magis proprium Dei quàm istud *Deus*, quantum ad id unde est desumptum scilicet esse, & quantum ad modum significandi abstractissimum. Sed quantum ad id ad quod significandum est impositum, ait: hoc nomen *Deus* esse magis proprium, quia impositum est ad significandam divinam naturam. Adhuc autem magis proprium esse nomen Tetragrammaton quia impositum est ad significandam divinam naturam ut incommunicabilem, *& ut sic liceat loqui, singularem*: significat enim Deum per modum singulariter subsistentis, ita ut *Jehova* non tantùm significet Deum, sed istum Deum.

Porrò quòd nomen Tetragrammaton dictum fuerit ineffabile, non est sic intelligendum, quasi nullo modo pronuntiaretur aut pronuntiari posset: (sic enim nec nomen esset,) sed quia ob venerationem non nisi rarissimus esset illius usus, idque in sacris tantùm rebus. Unde quoties in Scriptura Sacra inter legendum occurrebat; Judæi consuetudine à Majoribus accepta soliti sunt loco ejus pronuntiare nomen *Adonai* quod Dominum, aut *Elohim* quod Deum & Deos significat; idque etiam in sua versione imitatus fuit B. Hieron. Exod. 6. ibi: *Et nomen meum Adonai non indicavi eis*: nam in Hebræo pro *Adonai* est *Jehova*. Septuaginta verò iis locis vertunt, Κύριος, idest Dominus. Bellar. in Exerc. Grammat. ad Psal. 34. ait, veram atque germanam hujus nominis Tetragrammati pronuntiationem esse ignotam. Theodoret. ait, quòd nomen istud inscribebatur in lamina aurea, quæ vittæ capitis alligata, pendebat ad frontem Pontificis. Interim reprobanda non est illorum sententia, qui nomen illud dicunt esse *Jehova* aut *Jeheva*. Cur nomen ineffabile.

Verùm circa istud locum Exodi 6. superest alia difficultas, quomodo nomen suum *Jehova* Deus non indicaverit antiquis Patriarchis Moysen antecedentibus, cùm Gen. 15. vers. 8. & cap. 22. vers. 14. & alibi reperiatur, ubi Patriarchæ introducuntur loquentes. Quorumdam responsio est, non esse infrequens, quòd nomen pro reipsa usurpetur & nomen Dei pro Deo. Sic enim Apocal. 3. *Habet pauca nomina in Sardis*. Et cap. 11. *Occisa sunt in terræ motu nomina hominum septem millia*. Et Isaj. 30. *Ecce nomen meum venit de longinquo*; nomina hominum pro hominibus, & nomen Dei pro Deo ponitur. Secundùm hæc, verbis ex cap. 6. Exod. allegatis Deus significaret, quòd prioribus Patribus non manifestaverit seipsum perfectissimo illo modo, quo est nominabilis & cognoscibilis mortalibus, & quo se Moysi manifestabat; huceque pertinere volunt verba S. Gregor. hom. 16. in Ezech. *Quis nesciat, quia Abraham cum Deo locutus est, & tamen ad Moysen Dominus dicit, ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, & Deus Jacob, & nomen meum Adonai non indicavi eis! Ecce plus Moysi quàm Abrahæ innotuerat, qui illud de se Moysi indicat, quod se Abrahæ non indicasse narrabat*. Quæst. Resp.

Alia responsio est, eaque magis obvia, (quam & postrema Gregorii verba significant) Deum revera non indicasse vel Abrahæ vel aliis ante Moysen nomen illud Tetragrammaton *Jehova*, quod ipsi Moysi indicabat: quomodo Scripturæ verba intelligunt Theodor. quæst. 15. in Exod. Procopius, & Eugubinus. Alia Resp.

Neque refert, quòd veteres Patriarchæ non ignoraverint, Deum esse ens per se subsistens immutabiliter, independenter, infinitè, & qui alios esse faciat, quæ omnia importantur in isto nomine *Qui est*. Quamvis enim horum omnium notitiam habuerint, non fuit tamen eis indicatum istud nomen *Jehova*, quod etsi quantum ad vim significationemque nominis probabile sit esse idem cum eo nomine *Qui est*; meritò tamen

tamen sequi possumus S. Hieron. hebraicè doctissimum, ac dicere, ista nomina non omninò esse eadem; saltem enim diversa sunt quantum ad litteras, & quantum ad sonum ac pronuntiationem. Nam ubi nos habemus *Qui est*. Exod. 3. in Hebræo textu non est illud idem nomen, quod postea ibi legitur *Dominus Deus Patrum nostrorum*, ac rursum c. 6. nomen meum *Jehova non indicavi eis*. Videri possunt quæ Tann. deducit disp. 1. de Deo q. 7. dub. 5.

Qui est, & Jehova quomodo sit idē nomen, quomodo diversum.

Ad Argum. verò Resp. potest, Abraham & alios Patriarchas nominasse Deum, Adonai, Elohim, Saddai, vel aliquo alio nomine ipsis noto: Moysen verò qui Genesim scripsit, postquam indicatum ei fuit istud nomen *Jehova*, posuisse illud in Genesi, propterea quod sit ejusdem Dei nomen, eique quadam ratione magis proprium quàm reliqua, quomodo etiam Gen. 14. Urbs Bala vocatur Segor, quæ tamen non tunc temporis quando contigerunt ea, quæ ibi narrantur, sed demùm postea accepit nomen Segor. Gen. 19. Qua simili ratione, ubi Hebræa habent nomen *Jehova*. Exod. 6. Hier. ejus loco posuit *Adonai*. Responsionem hanc tradunt Marius & Cornelius in Exod. scribentes.

In Resp. ad 2. observa, Deum considerari posse, vel secundùm suam naturam, vel secundùm quod est causa rerum. Quatenus priori modo consideratur; maximè proprium nomen Dei est *Deus*, *Qui est*, & *Jehova*, secundùm ea quæ ex Resp. ad 1. supra notavimus: sed quatenus consideratur modo posteriori, sic *bonum* est principale nomen Dei.

In Resp. ad 3. ait, non oportere quòd omnia Dei nomina importent respectum ad creaturas, sed sufficere quòd imposita sint à perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas. Ex quibus verbis haud improbabiliter docet Bannesius hujus q. artic. 1. conclus. 3. & Cornel. concl. 5. aliqua esse nomina Dei, quæ non sunt connotativa, idest quæ non connotant ordinem seu respectum ad creaturas. Et confirmari potest.

Non omnia Dei nomina sunt connotativa.

1. Quia ut art. 8. dictum est, hoc nomen *Deus* licèt impositum fuerit habito respectu ad creaturas; significat tamen absolutam Dei naturam, neque connotat respectum ad illas, si spectetur quantum ad rem ad quam significandam est impositum.

2. Sicut hoc vocabulum *homo* significat naturam humanam ut in habente ipsam; ita vocabulum *Deus* significat naturam divinam ut in habente illam; ergo quemadmodum *homo* est nomen absolutum, & non connotativum, ita etiam *Deus*.

3. Aliqua nomina communia sunt Deo & creaturis, quæ non sunt connotativa, ut ens & substantia; ergo nihil impedit, aliqua dici de Deo non connotativè, sed absolutè.

Denique. Nomina Patris & Filii de formali sua significatione nullam dicunt habitudinem ad creaturas, cùm significent relationem internam, Patris ad Filium, & Filii ad Patrem.

Verumtamen ad intelligendum quod à quibusdam dicitur: omnia divina nomina esse aliquo modo connotativa; sciendum est, nomen aliquod duobus modis posse dici connotativum. Uno modo propriè, quod ita rem unam significat, ut simul secundùm formalem suam significationem importet respectum ad aliud; quo proinde audito ex vi tum impositionis tum usus statim concipimus aliquid aliud præter significatum principale: talia sunt, Omnipotens, Creator, Gubernator. Alio modo minùs propriè, quando etsi nomen ex sua formali significatione nullum respectum importet, non possumus tamen ejus significationem plenè intelligere, nisi concipiamus aliquam habitudinem aut respectum ad aliud: sic istud vocabulum *Deus* nullum in suo formali conceptu respectum dicit ad creaturas; & tamen si velimus ejus significationem distinctè intelligere, necessariò erit explicanda per ordinem ad creaturas. Et juxta hunc posteriorem modum loquuntur, qui omnia Dei nomina volunt esse connotativa: sed cùm iste modus sit improprius; simpliciter loquendo verius est, quòd neque nomen *Deus*, neque omnia alia Dei nomina sint connotativa.

Nomen dupliciter dicitur connotativum.

Articulus XII.

ART. 12. probat, posse formari de Deo propositiones affirmativas, quæ nec sint falsæ, nec vanæ: quia licèt Deus in se consideratus sit omninò unus & simplex; multa nihilominùs sunt ejus attributa, quæ & secundùm rationem & secundùm modum nostrum intelligendi distinguuntur ab ipso: ad propositiones autem affirmativas veras & non vanas sufficit, quòd subjectum & prædicatum, quæ significant aliquo modo idem secundùm rem, significent diversum secundùm rationem. Neque refert, quòd noster intellectus intelligat simplicia compositè: quia modum quo intelligit, non attribuit rebus intellectis, dicens v. g. id quod est simplex esse compositum; sed rem simplicem intelligendo, & ad eam intelligendam formando aliquam compositionem, vel etiam diversas conceptiones, novit quòd omnibus illis respondeat una res simplex: sicut è contrario, quando materialia intelligit immaterialiter, non dicit ea esse immaterialia, sed immateriali suo modo cognoscens, scit conceptioni suæ respondere rem materialem. Vide 1. cont. Gent. cap. 37.

Formari possunt de Deo propositiones affirm. non vanæ.

Circa init. corp. observandum est hoc pronuntiatum, *In qualibet propositione affirmativa vera oportet quòd prædicatum & subjectum significent idem secundùm rem aliquo modo, & diversum secundùm rationem*: hoc enim benè observato, facilè erit intelligere id quod 3. p. q. 78. art. 1. diximus, istam propositionem non esse identicam, *Hoc est corpus meum*; quamvis pronomen *hoc* demonstret corpus Christi: quoniam sic habebit id, quod in qualibet propositione affirmativa vera (utique etiam in illa quæ nequaquam est identica) debet reperiri; scilicet quòd prædicatum & subjectum significent idem secundùm rem aliquo modo, & diversum secundùm rationem.

In argum. 1. citantur verba B. Dionysii Cœlest. Hierar. c. 2. secundùm unam translationem dicentis, *Quòd negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ*: & in Resp. ad 1. significat S. Doctor aliam translationem pro *incompactæ* habere *inconvenientes*. Quod ita esse ex editione translationis Joannis Scoti Monachi Benedictini, qui temporibus Caroli Magni vixit; itemque ex editione translationis, quam fecit Joannes Sarracenus circa annum Domini 1170. manifestum est. In Scoti enim translatione legitur, *incompactæ*, quam vocem Dionysius Carthusianus interpretatur per *inconvenientes*: Sarraceni verò translatio ita habet, *affirmationes autem inconvenientes*. Sarraceno posteriori Ambrosius Camaldulensis ita reddidit, *In Divinis rebus negationes quidem veræ sunt, affirmationes verò nequaquam tantis arcanorum latebris congruunt*. Perionius sic, *affirmationes verò non conveniunt nec dignæ sunt Majestate Dei omnium occultissimi*. Non voluit autem B. Dionysius verbis illis significare, quòd de Deo formari non possint propositiones affirmativæ veræ; cùm illo ipso cap. 2. approbet Deum laudari, ut essentiam, ut lucem, ut vitam, multaque alia nomina Deo competere affirmet in lib. quem de Div. Nom. inscripsit: sed verborum ejus sensus est, quòd dum de Deo loquimur, propositiones negativæ sint veræ ac propriæ, affirmativæ autem sint inconvenientes; quoniam etsi res propositionibus affirmativis significata conveniat Deo, non tamen convenit illi eo modo, quo (juxta modum significandi & intelligendi) per tales propositiones significamus. Cùm enim in omni nomine à nobis dicto inveniatur quantum ad modum significandi aliqua imperfectio; ista imperfectio etiam reperitur in omni propositione, in qua tale nomen affirmamus de Deo. Quod ut faciliùs intelligatur, observandum est, nos cùm aliquid nominamus, isto nomine exprimere rem eo modo, quo per intellectum concipimus: per intellectum autem non possumus concipere sine imperfectione, cùm intellectus noster ex sensibilibus cognitionis initium sumens, non transcendat modum, qui in rebus sensibilibus invenitur; hic autem modus sit cum imperfectione; ergo nec possumus sine im-

Propositiones affirm. de Deo cur inconvenientes dicantur.

perfectione aliquid nominare & significare. Conferantur, quæ habet S.Doctor hujus q. art. 3. & lib. 1. cont. Gent. c. 31. Quapropter etsi veræ sint hæ propositiones, *Deus est bonus*, *Deus est bonitas*, & aliæ hujusmodi; dicuntur tamen esse incompactæ sive inconvenientes, quia *bonus* significat non ut purè simplex, sed ut concretum, sive ut habens bonitatem: *bonitas* autem significat ut id quo aliquis est bonus, & non ut subsistens. Res verò istis nominibus significata non convenit Deo secundùm istos modos, sed modo aliquo supereminente. Hinc B. Thom. in 1. dist. 4. q. 2. artic. 1. ad 2. *Affirmativæ* (inquit) *propositiones pro tanto dicuntur incompactæ, quia nihil eorum quæ prædicantur* (affirmativè scilicet) *de ipso* (Deo) *significat ipsum per modum quo ipse est, sed per modum quo intellectus noster accipit ex rebus creatis informatus.*

Pro Resp. ad 2. dist. est Maj. forma enim simplex quatenus consideratur secundùm se, non potest esse subjectum: sed quatenus ab intellectu nostro cognoscitur, sic subjectum esse potest. Intellectus enim noster non potest formas simplices secundùm quod in seipsis sunt cognoscere, sed eas cognoscit secundùm modum compositorum, in quibus semper est aliquid quod subjicitur & aliquid quod inest; & propterea apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, & attribuit ei aliquid in ratione prædicati.

In Resp. ad 3. observandum est, hanc propositionem, *Intellectus intelligens rem aliter quàm sit est falsus*; veram esse, si ponatur *intelligens aliter* ex parte rei, hoc est si ponatur intelligere rem esse aliter quàm ipsa sit: falsa autem est, si solùm ponatur *intelligens aliter* ex parte modi, idest si tantùm ponatur, quòd modus intellectionis sit alius quàm modus rei intellectæ. Cùm enim Deus intelligit res materiales, modus ejus intelligendi est alius quàm modus ipsarum rerum; & tamen ejus intellectus non est falsus, eò quòd intelligat istas res esse tales quales sunt à parte rei; & similiter licèt modus noster intelligendi sit alius quàm modus Dei; dum tamen intelligimus Deum, intellectus noster est verus, quia non intelligimus Deum habere modum illum, qui nostro intellectui convenit, sed intelligimus ei quædam attributa convenire, quæ verè illi conveniunt.

QUÆSTIO XIV.

De Scientia Dei.

Articulus I.

Est in Deo scientia.

ARtic. 1. docet, esse in Deo scientiam perfectissimè. Cùm enim secundùm modum immaterialitatis sit modus cognitionis; Deus autem sit in summo immaterialitatis; sequitur quòd etiam sit in summo cognitionis.

Hæc doctrina ad Fidem pertinens confirmari potest ex Scripturis Job 9. *Sapiens corde est & fortis robore*. Et cap. 11. *Apud ipsum est sapientia & fortitudo: ipse habet consilium & intelligentiam*.

1. Reg. 2. *Deus scientiarum Dominus est*, idest *Deus scientissimus*; phrasi Hebraica.

Psalm. 138. *Mirabilis facta est scientia tua ex me*, super me, hoc est *plusquam intelligere possim: confortata est*, idest *invaluit supra modum, elevataque est altissimè: ut non possim ad eam comprehendendam pervenire*.

Esther 14. *Domine qui habes omnium scientiam*.

Ad Rom. 11. *O altitudo divitiarum sapientiæ & scientiæ Dei*.

Hujus autem Fidei veritas tantùm apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent: *Nam Theos, quod secundùm Græcos Deum significat, dicitur à Theaste, quod est considerare, vel videre*, ait B. Thomas lib. 1. cont. Gent. cap. 45.

Quæst. Circa id quod in corp. dicit; *Non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantùm*. Quæritur: quomodo hoc sit verum, cùm quædam non cognoscentia, præter suam formam accipiant aliam, vel naturalem ut aqua dum suscipit calorem, vel intentionalem ut aer dum suscipit species colorum.

Resp. Resp. B. Thomam loqui de forma substantiali hoc sensu, quòd non cognoscentia præter suam formam substantialem nullam aliam substantialem formam habeant: quidquid enim, vel aqua, vel aer, vel alia non cognoscentia recipiunt, solùm est accidens, sive consideretur in suo esse, sive secundùm quod est repræsentativum. Ea verò, quæ sunt cognoscentia & per se subsistentia cujusmodi sunt, Deus, Angeli, & homines, non solùm habent suam formam substantialem, sed præter eam habent etiam, aut quæ non habent, possunt recipere formas substantiales aliarum rerum: propter quod Philosophus dicit, quòd *anima est quodammodò omnia, quia omnium formas potest recipere*.

Ob. Dices: Quando per intellectum cognoscimus lapidem, arborem, & alia ejusmodi non habemus in anima formam substantialem lapidis vel arboris, vel alicujus cæterorum, sed solas species intelligibiles, quæ sunt accidentia; ergo ea, quæ sunt cognoscitiva, non habent aliam formam substantialem quàm suam.

Resp. Resp. Neg. Ant. quamvis enim in anima intelligentis lapidem, aut aliquam aliam substantiam, non sit illa ipsa forma substantialis lapidis, vel alterius substantiæ secundùm esse naturale; ipsa tamen est ibi secundùm esse intentionale, quia species intelligibilis in hoc differt à specie sensibili, quòd species, quæ sunt in sensu vel imaginatione, non repræsentant naturam rei, sed accidentia ejus tantùm; sicut sensus & imaginatio numquam pertingunt ad cognoscendam naturam rei, sed solùm accidentia quæ circumstant rem: species autem intelligibilis est similitudo substantiæ & naturæ rei, imò est quadam ratione ipsa quidditas & natura rei secundùm esse intelligibile, etsi non secundùm esse naturale prout est in rebus. Et hinc est, quòd intellectus cognoscit ipsam naturam & substantiam rei, quòdque omnia, quæ non cadunt sub sensum vel imaginationem, sed sub solum intellectum cognoscuntur per hoc, quòd essentiæ vel quidditates eorum sunt aliquo modo in intellectu, scilicet secundùm esse intentionale & intelligibile. Vide B. Thomam Quodl. 8. art. 4. & q. 2. de Ver. art. 1.

Quod ergo Philosophus lib. 3. de Anima tex. 37. scribit: *Animam esse quodammodò omnia*; non ita est accipiendum, quasi anima sit realiter omnia, cùm neque sit lapis, neque quidpiam cæterorum: sed dicitur esse omnia notionaliter, hoc est secundùm rerum imagines & similitudines, quibus consignatur, ut ajunt Conimbricenses in eum locum. Confer q. 79. seq. art. 6. corp.

Ob. Resp. Contra illam rationem, qua etiam hic in corp. dicit, quòd *immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva*, objici potest: Fidem, Spem, Charitem esse immateriales, neque tamen esse cognoscitivas. Sed dicendum, quòd B. Thomas hoc asserat in substantiis, non in accidentibus: ideò autem loquitur de substantiis; partim quia substantiæ sunt materiales vel immateriales per se: accidentia verò ratione subjecti; partim quia loquitur de illis quæ operantur & intelligunt, cujusmodi non sunt accidentia; partim denique quia cognoscere, cùm sit operatio perfecta, non potest competere nisi rei subsistenti. His consonat Rich. in 1. dist. 35. q. 1. dicens: *Omnis forma separata à materia & conditionibus materiæ est intelligibilis, quamvis non sit intelligens, nisi ex natura conveniat sibi per se existere*.

In Resp. ad 1. observandum est, scientiam esse Deo attribuendam seclusa omni imperfectione, quæ reperiri solet in scientia creata; ac proinde scientia quæ est in ipso, non est qualitas vel habitus, sed est substantia & actus purus: qualitas enim & habitus, etiamsi dicant aliquam perfectionem, involvunt tamen etiam imperfectionem, tum in potentia quæ illis perficitur, tum in ipsismet qualitate vel habitu, quæ non sunt ultima perfectio, sed perficiuntur per operationem. Quæ causa est, cur nomen habitus Deo propriè non conveniat, licèt ei rectè attribuatur virtus operativa; quia hæc nominat principium operationis perfectum: habitus autem non est nisi perfectio potentiæ incompletæ. Rectè etiam ei attri- Habitus Deo non convenit.

attribuitur ſcientia; quia ea quæ imperfectionem includunt, ut quòd ſit qualitas, quòd habitus, quòd diſcurſus à principiis in concluſiones, non ſunt de ratione ſcientiæ ſimpliciter, ſed ſolùm ſunt de ratione ſcientiæ creatæ, qualis reperitur in nobis: ad rationem autem ſcientiæ ſimpliciter pertinet certitudo cognitionis, quæ cùm in Deo ſit maxima; maximam habere dicendus eſt ſcientiam. Hac occaſione

QUÆRITUR I.

Utrùm ſcientia Dei ſit dicenda propter quid?

CONCLUSIO I.

SCientia, quam Deus habet de ſeipſo ſecundùm quod eſt Deus, non propriè videtur eſſe ſcientia propter quid; quia non ſolùm nulla eſt cauſa, ſed nec eſt ulla ratio quare Deus ſit Deus.

CONCLUSIO II.

Scientia Dei de quibuſdam rebus dici poteſt eſſe propter quid.

SCientia, quam Deus habet de ſuis attributis, vocari poteſt propter quid, ſicut & ſcientia quam habet de ſuis creaturis. Quanvis enim unum attributum divinum non ſit cauſa alterius, cùm omnia ſint una ſimpliciſſima perfectio: unum tamen eſt alterius ratio, v. g. immutabilitas eſt ratio æternitatis, & eſſe purum actum eſt ratio immutabilitatis. Unde ſi quæratur, quare Deus ſit æternus? reſponderi poteſt, quia eſt immutabilis: ſi quare immutabilis? quia eſt purus actus. Et propterea ſcientia Dei quòd ſit æternus quia immutabilis, eſt ſcientia per rationem talis attributi, (etſi non ſit per cauſam) quatenus Deus novit unum attributum eſſe rationem alterius.

Similiter etſi in eo non ſit alia cognitio cauſæ, alia cognitio effectus, unde ſequitur, quòd non ſit ibi una cognitio cauſata per aliam, quomodo in nobis cognitio effectus cauſatur per cognitionem cauſarum; Deus tamen cognoſcit effectus per cauſas eorum proprias & adæquatas ex parte rei cognitæ, quatenus una ſimpliciſſima cognitione novit, quòd homo v. g. ſit riſibilis quia eſt rationalis ſeu diſcurſivus, & ſic de cæteris. Videri poſſunt Bannes & Cumel ad hunc art.

Circa reſp. ad 3.

QUÆRITUR II.

Utrùm ſcientia Dei ſit univerſalis aut particularis.

VIdetur quòd ſic. Illa enim ſcientia dicitur univerſalis, quæ contemplatur res genericas & univerſales: particularis quæ particulares: atqui Deus per ſuam ſcientiam cognoſcit omnes rationes rerum tam univerſales quàm ſingulares; ergo ejus ſcientia eſt univerſalis & ſingularis.

Scientia Dei nec eſt univerſalis nec particularis propriè.

Reſponſio B. Thomæ hìc, & lib. 1. Sent. d. 35. art. 5. eſt, ſcientiam Dei nec eſſe univerſalem nec particularem propriè loquendo; quia ſive conſideremus id quod Deus immediatè cognoſcit, hoc eſt objectum; ſive id quo cognoſcit, hoc eſt medium; illud neque eſt univerſale neque particulare ſeu ſingulare: conditiones autem ſcientiæ præcipuè attenduntur ſecundùm rationes objecti & medii. Probatur aſſumptum. Quia & medium & objectum immediatum ſcientiæ Dei eſt divina ejus eſſentia, quæ nec eſt univerſalis nec ſingularis. Non univerſalis; partim quia omne univerſale recipit additionem alicujus per quod determinatur, ac proinde eſt in potentia: Dei autem eſſentia eſt puriſſimus actus; partim quia univerſale ita eſt multis communicabile, ut in ſingulis reperiatur ſecundùm aliud & aliud eſſe: divina verò eſſentia eſt in tribus perſonis ſecundùm unum & idem eſſe. Non eſt etiam particularis eo modo, quo Philoſophi loquuntur de particulari, quia eſt communicabilis tribus ſuppoſitis: particulare autem ſive ſingulare apud Philoſophos eſt incommunicabile pluribus:

Eſſentia divina non eſt univerſalis.

Si quis tamen conſideret ſcientiam Dei reſpectu objectorum ſecundariorum, quorum alia ſunt univerſalia, alia particularia; fortaſſe poterit dici univerſalis & particularis ſecundùm quid, non tamen ſimpliciter: quia ſcientia non ex eo ſolo dicitur univerſalis aut particularis, quòd conſideret rationes univerſales aut particulares, ſed univerſalis vocatur, quæ univerſales rationes conſiderat, non deſcendendo ad particulares; particularis verò, quæ contemplatur particulares, non aſcendendo ad univerſales. Deus autem uno ſimpliciſſimo intuitu omnes omnino rationes & univerſales & particulares cognoſcit; ac proinde ſcientia ipſius rectè dicetur univerſalis extenſivè, quia ſe extendit ad omnia: non autem prout communiter loquimur de ſcientia univerſali & particulari. Ex his patet Reſp. ad arg.

Quæ ſcientia dicatur univerſalis.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus intelligat ſe.

PRo reſponſione ſit

CONCLUSIO I.

DEus intelligit ſeipſum, quia *quæ Dei ſunt nemo cognovit niſi ſpiritus Dei*, 1. ad Cor. 2. *Et ſpiritus omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei*, ibid. Accedit ratio. Summè intelligens debitè unitum ſummè intelligibili non poteſt non illud intelligere: atqui Deus eſt ſummè intelligens, & eſt etiam ſummè intelligibilis, ſibique intimè unitus, imò veriùs maximè unus; ergo non poteſt non ſeipſum intelligere.

Deus ſe intelligit.

CONCLUSIO II.

DEus ſe per ſeipſum intelligit. Illud enim in quo intellectus & intellectum, hoc eſt id quod intelligitur, eſt omnibus modis idem, ſe per ſeipſum intelligit: ſed in Deo intellectus & intellectum eſt omnibus modis idem; ergo Deus ſe per ſeipſum intelligit. Maj. declarat ex differentia actionis tranſeuntis & immanentis, quòd in actione tranſeunte terminus ſive objectum eſt aliquid extra operantem exiſtens; in immanenti verò, qualis eſt intellectio, terminus eſt in operante: & ſecundùm quod, ille eſt in operante, ſecundùm hoc ipſa operatio eſt in actu. Inde enim ſequitur, quòd cùm intelligibile non ſolùm eſt in intellectu, ſed eſt omnibus modis idem cum eo; intellectio ſit maximè in actu; quod eſt, quando intelligens ſe per ſe intelligit. Min. prob. quia potentia cognoſcitiva, quæ nullam omnino habet potentialitatem reſpectu rei cognitæ, eſt omnibus modis idem cum re cognita: intellectus autem divinus nullam omnino habet potentialitatem reſpectu ſui objecti, cùm ſit actus purus; ergo intellectus & intellectum, ſeu id quod intelligitur, eſt in Deo omnibus modis idem.

Per ſeipſum.

Confirm. 1. Si Deus intelligeret ſe non per ſeipſum, ſed per ſpeciem intelligibilem diverſam ab ipſo, non eſſet actus purus: comparatur enim ad ſpeciem intelligibilem ſicut potentia ſeu perfectibile ad actum ſeu perfectionem; ac inſuper in ipſo reperiretur compoſitio ex eſſentia & ſpecie intelligibili, quæ eſt compoſitio ſubjecti & accidentis.

Confirm. 2. Species intelligibilis eſt formale principium intellectualis operationis, ſicut forma cujuslibet agentis eſt principium propriæ operationis: Dei autem operatio intellectualis eſt ejus eſſentia; ergo ſi Deus intelligeret alia ſpecie intelligibili quàm ſua eſſentia, eſſet aliquid aliud divinæ eſſentiæ principium & cauſa. Vide B. Thomam lib. 1. contr. Gent. cap. 47. Quapropter ex eo quòd Deus ſit actus purus, rectè poteſt concludi, quòd ſeipſum per ſe intelligat; quia non ſolùm eſt actus purus in ordine exiſtentium, ſed etiam in ordine intelligibilium, ita ut & numquam careat ſpecie intelligibili, & non habeat ſpeciem intelligibilem diverſam à ſua ſubſtantia.

Quod ex Philoſopho dicit in corp. *Intelligibile* ſive intellectum *in actu eſt intellectus in actu*; ita explicat

car quæſt. 85. art. 1. ad 2. *Per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu ſit intellectus in actu, in quantum ſimilitudo rei intellectæ eſt forma intellectus, ſicut forma rei ſenſibilis eſt forma ſenſus in actu.* Quis intellectus in actu. Sed notandum, quòd intellectus in actu bifariam poteſt accipi. Uno modo quando habet ſpecies intelligibiles, ſed nondum actu intelligit. Alio modo, quando & habet ſpecies intelligibiles, & actualem intelligendi operationem exercet. Juxta priorem, intellectus adhuc quodammodo eſt in potentia, eo ſcilicet modo, quòd ſciens in habitu eſt in potentia ad conſiderandum in actu, ut loquitur Author quæſt. 79. art. 6. unde intellectum ſic ſpectatum quidam vocant intellectum habitu, alii intellectum in actu primo. Juxta poſteriorem modum, intellectus eſt ſimpliciter in actu, & quidem perfecto. De utroque poteſt accipi, quod ex Philoſopho lib. 3. de Anima text. 15. dici ſolet, intellectum in actu eſſe rem intellectam, ſcilicet in eſſe intelligibili; quia intellectus in actu primo eſt res intellecta etiam in actu primo, videlicet ſecundùm ſimilitudinem impreſſam ſeu ſpeciem intelligibilem: intellectus autem in actu perfecto eſt res intellecta etiam in actu perfecto, nimirum ſecundùm expreſſam rei jam cognitæ ſimilitudinem. Atque hunc poſteriorem modum magis à Philoſopho fuiſſe conſideratum, probabile fit ex eo, quòd text. 15. ita habet: *Intelligens & id quod intelligitur idem eſt*: text. autem 19. *Scientia ea quæ eſt actu eſt idem quòd res.* Ubi ſcientiam actu, ut Interpretes advertunt, appellat Philoſophus intellectum cùm actum intelligendi exercet. De quo proinde accipiendum eſt quod ſubjungit, *non tunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit*; quaſi diceret, quòd intellectus actu ſemper intelligit, quia ſcilicet formalis ratio intellectus actu eſt intellectio actualis: unaquæque autem res ſemper habet rationem formalem à qua conſtituitur.

Quod apud B. Thomam hic ſequitur; *Et ſecundùm hoc tantùm ſenſu vel intellectus aliud eſt à ſenſibili, vel intelligibili, quia utrumque eſt in potentia*; variè Explicatur textus. poteſt exponi. Vel enim illud *utrumque* poteſt referre potentiam & objectum, nimirum ſenſum & ſenſibile, intellectum & intelligibile; vel utramque potentiam, & ſenſitivam ſcilicet & intellectivam. Nos poſteriori modo putamus eſſe intelligendum, ut ſignificetur, ideo ſenſus à ſenſibili & intellectus ab intelligibili differre, non tantùm ſecundùm eſſe reale, ſed etiam ſecundùm eſſe ſenſibile & intelligibile, quia tam ſenſus, quàm intellectus eſt in potentia ad ſenſibile & intelligibile. Cum his enim iſto ſenſu acceptis optimè cohæret quod ſequitur: *Cùm igitur Deus nihil potentialitatis habeat, ſed ſit actus purus; oportet quod in eo intellectus & intellectum ſint idem omnibus modis &c.* Et hunc ſenſum indicat Author ad 2. dicens: *intellectum per hoc quod eſt in potentia differre ab intelligibili, & aſſimilari ei per ſpeciem intelligibilem, quæ eſt ſimilitudo rei intellectæ.*

Quæſtio. Sed quæritur: Quomodo B. Thomas rectè declaret, quòd intellectus & intellectum ſint omnibus modis idem in Deo per hoc, quòd neque umquam careat ſpecie intelligibili, neque ſpecies intelligibilis ſit aliud à ſubſtantia intellectus divini; cùm in Angelo ſuam ſubſtantiam intelligente intellectus & intellectum non ſit omnibus modis idem, & tamen Angelus numquam caret ſpecie intelligibili, neque ſpecies intelligibilis eſt aliud à ſubſtantia intellectus ipſius: intelligit enim ſe per ſuam ſubſtantiam, ut dicitur q. 56. art. 1.

Reſp. ſpeciem intelligibilem eſſe aliud à ſubſtantia intellectus Angeli: nam ſpecies intelligibilis qua ſe intelligit eſt ejus ſubſtantia; intellectus autem Angelicus eſt aliquid realiter diverſum à ſubſtantia Angeli, ut docet Author q. 54. art. 3.

In reſp. ad 1. neg. eſt prior Conſ. Nam *redire ad eſſentiam ſuam* eſt ſubſiſtere in ſe: formæ enim in ſe non ſubſiſtentes ſunt ſuper aliud effuſæ, & nullatenus ad ſeipſas collectæ; ſed formæ in ſe ſubſiſtentes ita ad res alias effunduntur eas perficiendo vel eis influendo, quòd in ſeipſis per ſe manent. Et ſecundùm hunc modum Deus maximè ad eſſentiam ſuam redit, quia *omnibus providens, ac per hoc quodammodo in omnia exiens & procedens, in ſeipſo fixus, & immixtus permanet*, ait Author qu. 2. de Ver. art. 2. ad 2.

Pro reſp. ad 2. dicendum, Maj. eſſe veram de intelligere noſtro, quemadmodum B. Thom. hic indicat, & latiùs quæſt. 79. art. 2. Cùm enim intellectus humanus non ſemper ſit in actu; intelligere humanum eſt pati quoddam, ſecundùm eum modum quo pati dicitur quod recipit id, ad quod erat in potentia. Nam homines ex intelligentibus potentia fiunt intelligentes actu, quando recipiunt ſpecies intelligibiles, & illis utuntur.

Pro reſp. ad 3. dicendum, quòd ſecundùm intellectum ſumus Deo ſimiles; ſed imperfectè; quia intellectus noſter non eſt actus purus ſicut intellectus Dei.

Articulus III.

ART. 3. docet, Deum comprehendere ſeipſum, quia cognoſcit ſe tam perfectè quàm eſt cognoſcibilis: nihil autem aliud requiritur ad cognitionem comprehenſivam, ut ex dictis ad q. 12. art. 7. notum relinquimus. Ant. patet, quia ſicut Deus eſt infinitè cognoſcibilis, ita eſt infinitè cognoſcitivus: tanta eſt enim virtus cognoſcendi in Deo, quantum eſt id, quod poteſt cognoſci. Huc pertinet illud 1. ad Cor. 2. *Spiritus omnia ſcrutatur profunda Dei.*

Ex eo quod in corp. dicit, *Tunc dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipſius*; non ſequitur, Deum invenire finem ſui ſi ſe comprehendat, quia non tunc ſolùm dicitur aliquid comprehendi, quando venitur ad finem ejus poſitivum, qui ſit terminus ſeu limes quidam iſtius rei: ſed etiam quando ſic venitur ad finem, ut nihil lateat nihilque incognitum maneat, ſive quando ita perfectè cognoſcitur res ſicut eſt cognoſcibilis, quemadmodum hic loquitur B. Thom. & qu. 2. de Ver. art. 2. ad 5. *Secundùm hoc* (inquit) *comprehendere dicitur, non quia per comprehenſionem talem ipſi cognito finis aliquis ſtatuatur, ſed propter perfectionem cognitionis cui nihil deeſt*: & quemadmodum hic ad 1. ait; *Dicitur comprehendi à ſeipſo, quia nihil eſt ſui quod lateat ipſum.*

Quod in arg. 1. ſumitur, *id quod comprehendit ſe, finitum eſt ſibi*, verum eſt, ſi intelligatur eſſe finitum negativè, ita ſcilicet ut nihil ſui lateat ipſum: falſum autem, ſi finitum capiatur poſitivè, pro eo quod eſt capi & includi. Vide Caponi & Ripam hic. Unde Durandus in 1. d. 35. qu. 1. illud Auguſtini, *Quod comprehenditur, intelligentis comprehenſione finitur*; dicit eſſe intelligendum negativè, negando ſcilicet exceſſum, ut ſignificetur, quòd intellectus non excedatur ab intellecto, ſed omni eo modo illud intelligat, quo eſt intelligibile.

Pro reſp. ad 2. dicendum eſt, Deum propriè loquendo nec ſibi nec aliis eſſe finitum, ſed ſimpliciter infinitum. Dicitur ergo finitus ſibi, non quia intelligat ſe eſſe finitum, ſed ſecundùm quamdam proportionis ſimilitudinem, quia ſcilicet hoc modo à ſeipſo cognoſcitur, ſicut aliquid finitum cognoſcitur ab intellectu finito. Sicut enim intellectus finitus poteſt rem finitam perfectè cognoſcere, ut nihil iſtius rei ipſum lateat: ita Deus ſeipſum perfectiſſimè cognoſcit quantum eſt cognoſcibilis, neque eſt aliquid ad ipſum pertinens quod ejus cognitionem poſſit effugere. Vide quæ de comprehenſione dicta ſunt quæſt. 12. art. 7.

Articulus IV.

ART. 4. docet, quòd intelligere Dei eſt ejus ſubſtantia. Alioquin enim oporteret, quòd eſſentia Dei ſe haberet ad intellectionem ſicut potentia ad actum, & quòd aliquid aliud à Deo eſſet ipſius perfectio: hoc autem dici non poteſt, cùm Deus ſit purus actus & ſua ipſius perfectio. In Deo ergo intellectus, res quæ intelligitur, ſpecies intelligibilis, & ipſum intelligere ſunt omnino unum & idem. Intelligere Dei eſt ejus ſubſtantia.

Cùm in corp. dicit, *ſicut eſſe conſequitur formam, ita intelligere ſequitur ſpeciem intelligibilem*, ſenſus eſt,

quòd

quòd ficut esse existentiæ sequitur essentiam tamquam ultima ejus perfectio: ita intelligere sequitur speciem intelligibilem tamquam ultima perfectio, vel speciei, vel intellectus specie informati.

Argumenti 3. sensus est. Cùm ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quàm suum intelligere; intelligit se intelligere, ac insuper intelligit se intelligere se, id est intelligit quòd intelligat se intelligere seipsum.

Circa hunc art. movetur à quibusdam hæc quæstio.

Utrùm divina intellectio ita sit Dei substantia, ut juxta modum nostrum concipiendi actualis intellectio naturam divinam constituat.

ITa quidam opinantur, quia non datur, etiam juxta nostrum concipiendi modum, quæ habeat aliquod fundamentum à parte rei ratio intellectui radicalis seu potentialis in Deo. Sicut enim natura divina ob suam perfectionem infinitam existit in se modo perfectissimo possibili; ita ex natura sua postulat à nobis concipi ut constituta modo perfectiori possibili: quis autem dubitet, perfectiorem modum constitutionis esse per actualem intellectionem, quàm per radicale principium intellectionis? Accedit, quòd intelligere sonat actionem: B. autem Thomæ doctrina est, intelligere Dei esse ejus substantiam.

Responsio nihilominus verior est, actualem intellectionem Dei non constituere (etiam juxta nostrum modum concipiendi) naturam divinam, sed eam sicut & volitionem esse attributum & perfectionem vel proprietatem nostro concipiendi modo consequentem ac posteriorem natura divina. Prob. 1. quia S. Thomas in hujus qu. Proœm. ita habet: *Post considerationem eorum, quæ ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de iis, quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio, quædam est quæ manet in operante, quædam vero procedit in exteriorem effectum; primo agemus de scientia & voluntate: nam intelligere est in intelligente, & velle in volente.* Quibus verbis manifestè ponit actum intelligendi sicut & volendi inter operationes Dei, & de illis agendum esse dicit, postquam tractavit de illis quæ pertinent ad divinam substantiam; sentit ergo, intellectionem actualem non constituere (nostro modo concipiendi) divinam substantiam, quandoquidem eam intellectionem à divina substantia distinguat, eamque velut (juxta nostrum conceptum) posteriorem posteriùs considerare velit. Infra quæst. 26. art. 2. in corp. *In Deo*, inquit, *non est aliud esse & intelligere secundùm rem, sed tantum secundùm intelligentiæ rationem.* Ubi non aliam quàm realem identitatem agnoscit inter esse & intelligere Dei; ac per consequens non vult, illa esse idem formalissimè, sicut esse deberent, si actualis intellectio juxta nostrum concipiendi modum constitueret naturam divinam. Nec sufficit dicere, ipsum loqui de distinctione rationis solùm ratiocinantis; tum quia eam distinctionem asserit, quæ satis est, ut Deus dicatur beatus ratione intellectionis, & non ratione essentiæ ut talis; tum quia in 1. Sent. d. 35. art. 1. tradit distinctionem rationis ratiocinatæ inter Dei naturam & ejus intellectionem his verbis: *Cùm Deus nominatur ens, non exprimitur aliquid, nisi quod pertinet ad perfectionem ejus, & non tota perfectio ipsius; & similiter cum dicitur sciens & volens & hujusmodi, & ita patet, quòd omnia hæc unum sunt in Deo secundùm rem, sed ratione differunt, quæ non tantum est in intellectu, sed fundatur in veritate & perfectione rei.* His conformiter quæst. 1. de Pot. art. 1. ad 1. dicit, quòd *est de ratione operationis* (ac per consequens intellectionis) *habere principium, non de ratione essentiæ. Unde licet essentia divina non habeat aliquod principium, neque re neque ratione; tamen operatio divina habet aliquod principium secundùm rationem.* Prob. 2. ex Patribus, Chrys. hom. 1. de Incompr. Dei Nat. *Prophetarum* (inquit,) *sententias afferam, quos non solum quid substantia Deus sit ignorare videmus, sed etiam de sapientia ejus quanta sit planè ambigere: quamquam non à sapientia substantia est, sed ex substantia sapientia.* Et Damasc. lib. 1. de Fide c. 4. *Sive bonum, sive justum, sive sapientem, sive quodcumque tandem aliud dicere libeat; non Dei naturam, sed quæ naturæ insunt exponis.* Ex quibus perspicuum est illos sentire, quòd Dei natura non constituatur per sapientiam, vel cognitionem: sed quòd sapientia sit posterior juxta nostrum concipiendi modum quàm divina natura, utpotè quædam ejus affectio & proprietas vel attributum. Si quæras: per quid ergo constituatur natura divina in suo esse quasi specifico? Resp. per hoc quod est esse ens simplicissimum, immateriale, necessariò existens, per se vivens, à nullo dependens: in ejusmodi enim ratione invenitur, quòd talis natura sit in supremo gradu entis, eique conveniat perfectissima ratio intellectus.

Quapropter ad arg. in contrariam partem allatum. Resp. Neg. Ass. Quamvis enim natura divina sicut est perfectissima, ut ex se postulet concipi ut constituta modo perfectissimo; intellectus tamen noster propter sui imbecillitatem non potest ea quæ perfectissima sunt nisi imperfectè intelligere. Et hinc est, quòd naturam divinam uno conceptu intelligit per modum potentiæ seu principii cognoscitivi radicalis: alio autem conceptu eamdem intelligit in ratione operationis seu actualis intellectionis. In quibus conceptionibus nihil imperfectum Deo tribuitur, sed solùm imperfectè intelligitur; quæ imperfectio non refunditur in rem intellectam, sed se tenet ex parte intelligentis. Cæterùm quòd essentia divina possit concipi per modum principii intellectivi radicalis, quòdque propterea actualis intellectio concipi possit velut actio illi adveniens; doceri potest in primis ex eo, quòd in Divinis sit distinctio rationis inter essentiam, intellectum, & intellectionem, sicut inter eamdem essentiam, voluntatem, & volitionem, ut ex 1. Sent. d. 35. art. 1. supra patuit. Deinde, ex quæst. 41. seq. art. 4. ad 3. ubi B. Thomas dicit, quòd *respectu horum actuum* (intelligere & velle) *non potest salvari ratio potentiæ in Deo, nisi secundùm modum intelligendi & significandi tantum, prout diversimodè significatur in Deo intellectus & intelligere.* Quibus verbis non significat, solam distinctionem rationis ratiocinantis, sed ejus quæ habet fundamentum in re. Confer quæ ex q. 1. de Pot. attulimus. Ad arg. confirm. tam hoc loco quàm in aliis solùm velle, quòd intelligere Dei sit in re idem cum ejus essentia seu substantia, non autem quòd formaliter eam constituat.

ARTICULUS V.

Utrùm Deus cognoscat alia à se?

VIdetur, quòd non 1. quia vel cognosceret illa ex tempore, vel ab æterno. Non ex tempore, quia Deus, cùm sit immutabilis, nunquam fuit nescius rerum aliquarum. Non ab æterno, quia Deus non dicitur fecisse res ab æterno; ergo nec ab æterno illas scivit: scientia enim Dei est causa rerum.

2. Deus à Philosopho lib. 12. Metaph. text. 51. dicitur tantùm cognoscere se: ergo non cognoscit alia.

3. Secundùm ordinem nobilitatis objecti est ordo nobilitatis in operationibus: sed quidquid est aliud à Deo, est vilius & imperfectius eo; si igitur intelligeret aliud à se, hoc vergeret in imperfectionem & vilitatem operationis ipsius.

4. Nulla potentia attingit id, quod non participat rationem formalem sui objecti: sed creaturæ non participant rationem formalem divinæ essentiæ; ergo Deus non intelligit creaturas. Plura argumenta videri possunt apud Authorem q. 2. de Ver. art. 3.

Responsio ad Fidem pertinens est, Deum alia à se cognoscere. Dicitur enim de illo, Job 28. *Quòd fines Mundi intuetur, & omnia quæ sub cælo sunt respicit.* Ps. 10. *Oculi ejus in pauperem respiciunt*: Psal. 32. *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Prov. 15. *In omni loco oculi Domini contemplantur bonos & malos.* Ad Heb. 4. *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus: omnia autem nuda & aperta sunt oculis ejus.* Accedit & ratio. Deus alia à se cognoscit.

1. Deus

1. Deus perfectissimè cognoscit seipsum; ergo etiam cognoscit illa, ad quæ sua virtus extenditur, quia non potest perfectè cognosci causa, nisi cognoscantur effectus ad quos ipsa potest extendi.

2. Omnes creaturæ sunt in essentia Dei sicut in causa eminenter ipsas continente: atqui intelligere Dei est ejus essentia; ergo omnes creaturæ Dei sunt in ipso intelligere Dei, & per consequens ab eo intelliguntur.

3. Deus dirigit omnes creaturas in finem; ergo eas earumque finem & operationes cognoscit. Impossibile est enim, quòd ordinentur in finem ab aliquo, nisi ille cognoscat & rem & operationem ejus, & ad quid ipsa ordinetur.

Ad 1. Arg. Resp. non esse dubitandum, quin alia à se Deus cognoscat ab æterno. Neque refert, quòd ejus scientia sit causa rerum: res autem non sint ab æterno; quia ut B. Thom. loquitur quæst. 2. de Ver. art. 1. ad 8. *A causa agente non procedit effectus nisi secundum conditionem causæ; & ideo omnis effectus, qui procedit per aliquam scientiam, sequitur determinationem scientiæ, quæ limitat conditiones ejus. Et ideo res quarum Dei scientia est causa non procedunt, nisi quando determinatum est ut procedant.*

Quæst. Resp. Petes: Quare potiùs dici potest, Deus scivisse res ab æterno, quàm ab æterno eas fecisse? Idem S. Doctor in 1. d. 35. art. 5. ad 3. respondet, rationem esse, quia operatio significatur ut exiens ab operante in operatum vel factum; & ideo non potest dici, Deus esse faciens, nisi quando aliquid fit: sed scire, quamvis etiam sit exteriorum, non est tamen eorum, nisi secundùm quod sunt in sciente per sui similitudinem; & ideo secundùm conditionem scientis, & non scibilis dicitur Deus ab æterno scivisse, etiam quæ non fuerunt ab æterno.

Ad 2. Resp. quòd loquendo de notitia qua res cognoscitur in seipsa; Deus tantùm se cognoscit, quia quascumque res à seipso diversas novit, non noscit eas in ipsis, hoc est per earum species, sed in alio ab eis, nimirum in seipso: seipsum autem non cognoscit in aliquo alio sed in se. Hinc quod B. August. in lib. 83. qq. dicit, Deum nihil extra se intueri; S. Thomas interpretatur, non quòd Deus nihil extra se existens intueatur, sed quia eorum quæ sunt extra se, nihil intuetur extra se sive in alio, sed omnia videt in seipso. Philosophi quoque sententiam lib. 12. Metaph. text. 51. dicentis, quòd Deus non intelligit aliud à se; in eum locum commentans docet, esse accipiendam *in quantum intellectus est perfectio intelligentis*: quasi diceret, in quantum res quæ intelligitur (hoc enim est, quod ibi vocat intellectum) est perfectio vel intelligentis vel intellectionis; sic Deus non intelligit aliud à se, quia nulla res alia à Deo potest esse Dei vel intellectionis ejus perfectio. *Nec tamen sequitur* (ait ibidem) *quòd omnia alia à se sint ei ignota: nam* intelligendo se, intelligit omnia. Quibus conformiter loquens lib. 1. cont. Gent. c. 71. ita scribit: *Divina essentia est principale à Deo cognitum, in quo omnia alia cognoscuntur. Patet etiam, quòd hæc veritas non repugnat dictis Philosophi 12. Metap. Nam ibi intendit ostendere, quòd divinus intellectus non cognoscit aliud à se, quod sit sui intellectus perfectio quasi principale cognitum.*

Deus non vilificatur intelligendo res viles. Ad 3. Neg. Cons. illa enim viliora & imperfectiora non sic intelliguntur à Deo, ut sint in ipso vel secundùm se vel secundùm proprias suas species: sed intelliguntur per essentiam divinam, quæ omnium rerum species miro modo continet. *Tripliciter*, ait Author dicta d. 35. art. 2. ad 2. *intellectus divinus posset vilificari, si intelligeret vilia. Primo modo si informaretur similitudine illius vilis. Secundo si simul cum illo vili non posset intelligere nobile. Tertio si alia operatione intelligeret & vilius & nobilius. Sed hæc omnia remota sunt ab ipso: unde sua operatio est perfectissima, quæ una & eadem existens talis est, quod per eam ipse seipsum cognoscit & omnia alia.* Adde Major. esse intelligendam de objecto principaliter cognito, ut solvit Author lib. 1. cont. Gent. cap. 71. creaturæ autem non sunt objectum principaliter cognitum. Confer qu. 22. art. 3. in Resp. ad 3.

Ad 4. Resp. creaturas etsi non participent rationem formalem divinæ essentiæ per perfectionem, participare tamen per similitudinem, in quantum essentia divina continet similitudinem ipsarum, & eminenter habet quidquid perfectionis reperitur in ipsis. Unde q. 4. art. 3. docetur, creaturam esse aliquo modo similem Deo. Quæ cùm ita sint; ambigitur.

Quomodo Deus alia à se cognoscat?

Videtur quòd ea cognoscat in seipsis 1. quia videre res in seipsis, est quædam perfectio: unde & Beati multa vident non solùm in Deo, sed etiam in ipsis; ergo non debet removeri à Deo.

2. Deus potest alia à se cognoscere in ipsis, etiamsi non cognoscat ea per species; ergo non est ratio negandi, quòd illa cognoscat in seipsis. Ant. Prob. quia Beati cognoscunt Deum in seipso absque ulla specie; ergo similiter potest Deus res cognoscere in seipsis absque specie.

3. Deus non continet in se formaliter rationem creaturarum, & est in se omnino dissimilis creaturis; ergo non potest eas videre in se sicut in causa & objecto primario priùs viso: nam objectum aliquod priùs cognitum non potest esse medium cognoscendi aliud quidditativo & proprio conceptu, si in se non continet totam rationem illius, & non sit ejusdem omnino rationis cum eo.

4. Deus in se est omnino absolutus ab omni relatione & ordine ad creaturas; ergo non potest intellectui divino esse medium cognoscendi creaturas tamquam objectum priùs cognitum: unum enim priùs cognitum non ducit in cognitionem alterius, nisi illius ad quod refertur. Si dicas: Sufficere relationem rationis. Quidam Respondent hoc esse frivolum, quia hæ relationes rationis solùm concipiuntur à Viatoribus, non à Beatis, qui vident rem prout est; ac proinde non confingunt has relationes, quæ in Deo non sunt: quantò igitur minùs Deus seipsum sub tali respectu rationis concipiet.

Priusquam respondeatur, observandum est, id quod S. Doctor hic dicit esse considerandum, quòd scilicet aliquid possit dupliciter cognosci, vel in se, vel in alio. (Quid cognosci in se.) Illud cognoscitur in se, quod cognoscitur per speciem ipsi propriam & adæquatam: sicut cùm oculus videt hominem per speciem hominis. (Quid cognosci in alio.) Illud cognoscitur in alio, quod cognoscitur per speciem alterius, in quo ipsum continetur: sicut cùm pars videtur in toto per speciem totius, vel cùm homo videtur in speculo per speciem in eo resultantem.

Dices: Si hoc est videre rem in seipsa; ergo Angeli superiores non intelligunt res creatas in seipsis, quia non intelligunt eas per speciem propriam & adæquatam, sed per universaliorem. (Ob.) Resp. Neg. Cons. Cùm enim species quæ Angelo repræsentat naturam communem, non sit diversa à specie quæ repræsentet ei naturam singularem; non potest dici, quòd videat res singulares in alio, quandoquidem videat eas in illa specie. Ut autem censeatur species propria & adæquata, non est necesse, quòd nullam aliam rem repræsentet: sed satis est, quòd sit propria & immediata hujus rei. Quamvis autem species universalior repræsentet immediatè naturam communem, & mediatè minùs communem; quia tamen ratio communis, quæ immediatè repræsentatur, est realiter eadem cum ratione particulari singularium: sicut eadem est ratio secundum rem qua repræsentatur animal, & qua repræsentatur homo; ideo talis species repræsentat immediatè etiam hominem, quia non mediante ulla alia ratione, quæ realiter differat.

His præmissis Resp. Deum alia à se cognoscere, non in illis, sed in seipso, sive in sua essentia. (Deus alia à se cognoscit non in illis, sed in seipso.) Quod non est ita accipiendum, quasi Deus vel cognoscat res tantùm secundùm esse quod habent in essentia divina, vel solùm noverit rerum exemplaria & non res ipsas: sed sic ut significetur, quòd Deus alia à se verè & distinctè cognoscens secundùm illud esse quod unumquodque habet in seipso, non ea intelligat in ipsis, idest per ipsorum species, sed in seipso, hoc est per suam ipsiusmet essentiam. Quòd non in ipsis sive per eorum species.

Prob. 1. Illud quod cognoscitur in seipso, hoc est per propriam sui speciem, est immediatum cognitionis objectum: sed creaturæ non sunt immediatum

objectum

objectum cognitionis divinæ; ergo non cognoſcuntur à Deo in ſeipſis. Maj. patet, quia id quod per ſpeciem immediatè repræſentatur, eſt per ſe primò cognitum, & per conſequens primum & immediatum cognitionis objectum. Min. prob. partim quia primum & immediatum divinæ cognitionis objectum eſt divina eſſentia: impoſſibile autem eſt, multa diverſa eſſe ſimul immediatum objectum divinæ cognitionis; partim quia objectum quod immediatè terminat cognitionem dat ſpeciem & perfectionem cognitioni: creaturæ verò neque ſpeciem neque perfectionem dare poſſunt cognitioni divinæ.

2. In intellectu divino non poteſt eſſe ſpecies alia præter eſſentiam ipſius; ergo Deus non cognoſcit alia per ſpecies ipſorum. Ant. prob. Illa enim ſpecies vel imprimeretur ei à ſe vel ab alio. Non à ſe, quia ſic idem eſſet agens & patiens, eſſetque aliquod agens, quod non ſuam ſed alterius ſimilitudinem induceret in patiente; & ſic non omne agens ageret ſibi ſimile. Non etiam ab alio; ſic enim eſſet aliquod agens prius Deo.

3. Species intelligibilis in intellectu præter eſſentiam exiſtens habet eſſe accidentale: ſed in Deo nullum poteſt eſſe accidens; ergo nec ulla ſpecies diverſa ab ejus eſſentia.

Reſtat igitur, quòd alia à ſe Deus in ſeipſo & per ſuam eſſentiam cognoſcat, quemadmodum B. Thomas hìc, quæſt. 2. de Ver. art. 3. l. 1. cont. Gent. cap. 47. tradit.

Dubitant quidem nonnulli, quomodo hoc ſit, quòd Deus alia à ſe cognoſcat in ſe: ſed ejuſdem S. Doctoris veſtigia inſequentes dicimus, Deum variis rationibus cognoſcere illa in ſeipſo, ſive in ſua eſſentia.

Quibus rationibus Deus cognoſcat creaturas in ſeipſo.

1. Eſt, in quantum divina eſſentia continet ſimilitudinem aliorum ab ipſa; hìc in fine corp. & ad 2. *Deus non recipit ſpecies rerum per quas cognoſcat, ſed per eſſentiam ſuam cognoſcit, quæ eſt ſimilitudo omnium rerum*, in 1. diſt. 35. art. 2. c. Vide dictum art. 3. de Verit. ad 1. & 2. & art. 4. ad 2. lib. 1. contr. Gent. cap. 67. *Deus* (inquit) *cognoſcit alia à ſe per eſſentiam ſuam, in quantum eſt ſimilitudo eorum, quæ ab ipſo procedunt*.

2. Ratio eſt, in quantum divina eſſentia eſt principale intellectum, in quo alia intelliguntur; hìc ad 3. Deus enim cognoſcit ſeipſum quaſi primò & per ſe notum, alia verò ſicut in eſſentia ſua viſa, ait idem lib. 1. cont. Gent. c. 50. ſecutus B. Dionyſ. cap. 7. de Div. Nom. dicentem: *ſeipſam noſcens divina ſapientia, novit omnia ſine materia ea quæ ex materia conſtant, ſine diviſione ea quæ dividua ſunt, multa conjunctè, dum in ipſo uno omnia & noſcit & procreat*. Ac rurſum eodem lib. 1. cont. Gent. cap. 71. *Divina eſſentia eſt principale à Deo cognitum, in quo alia omnia cognoſcuntur*.

3. Ratio eſt, quòd Deus novit omnia in ſe ſicuti in cauſa. *Cùm Deus effectus ſuos in ſeipſo videat ſicut in cauſa, ejus cognitio non eſt diſcurſiva* art. 7. hujus qu. in fin. corp. Et ad 2. *Deus non cognoſcit per cauſam quaſi prius cognitam effectus incognitos, ſed eos cognoſcit in cauſa*. Art. 11. in corp. *Cùm Deus ſciat alia à ſe per eſſentiam ſuam, in quantùm eſt ſimilitudo rerum, vel ut principium activum earum; neceſſe eſt, quòd eſſentia ſua ſit principium ſufficiens cognoſcendi omnia, quæ per ipſum fiunt, non ſolùm in univerſali, ſed etiam in ſingulari*.

In 1. diſt. 35. art. 3. ad 2. *Ipſe Deus eſt perfecta cauſa omnium, quæ ab ipſo ſunt, cùm nihil poſſit accipi, quod ab ipſo non ſit; & ideo ipſe per eſſentiam ſuam omnia perfectè cognoſcit*, quæſt. 2. de Ver. art. 3. corp. *In lib. de cauſis dicitur, quòd intelligentia cognoſcit id quod eſt ſub ſe, in quantùm eſt cauſa ejus. Unde cùm Deus ſit rerum immateriale principium activum; ſequitur, quòd apud ipſum ſit rerum cognitio*. Et art. 4. etiam in corp. *Secundùm hoc aliquid in divina cognitione ponimus, ſecundùm quod ipſe per eſſentiam ſuam eſt cauſa ejus: ſic enim in ipſo eſt, ut cognoſci poteſt. Unde cùm ipſe ſit cauſa omnium cauſarum propriarum & communium; ipſe per eſſentiam ſuam cognoſcit omnes cauſas proprias & communes*. Ad 7. *In Deo ſunt propriè cognitiones uniuſcujuſque ſicut in cauſa activa*.

Lib. 1. cont. Gent. cap. 50. *Ex hoc quòd Deus ſeipſum cognoſcit; primò & per ſe ponere* (inquit) *oportet, quòd alia à ſe cognoſcat, quia cognitio effectus ſufficienter habetur per cognitionem cauſæ, unde ſcire dicimur unumquodque, cùm cauſam ejus cognoſcimus. Ipſe autem Deus eſt per ſuam eſſentiam cauſa eſſendi aliis*. Et c. 56. *Oſtenſum eſt ſupra, quod Deus cognoſcit alia in quantùm eſt cauſa eis*. Et 67. *Effectus aliquis in ſua cauſa præcognoſci poteſt, etiam antequam ſit: ſicut cognoſcit Aſtrologus eclipſim futuram ex conſideratione ordinis cœleſtium motuum. Sed cognitio Dei eſt de rebus omnibus per cauſam, ſe enim cognoſcendo qui eſt omnium cauſa, alia quaſi ſuos effectus cognoſcit*. Et 69. *Sic Deus cognoſcendo ſuam eſſentiam alia cognoſcit, ſicut per cognitionem cauſæ cognoſcuntur effectus*, Et 70. *cognoſcendo ſe eſſe cauſam rerum, alia à ſe cognoſcit*.

Hauſit autem B. Thomas hanc doctrinam ex B. Dionyſio cap. 7. de Div. Nom. dicente: *Quòd divina mens per cauſam rerum omnium in ſe omnium rerum ſcientiam anticipatam habet*. Et poſtea: *Neque enim ea quæ ſunt, ex iis quæ ſunt diſcens novit divina mens: ſed ex ſe & in ſe per cauſam rerum omnium cognitionem, ſcientiam, eſſentiamque anticipatam & ante comprehenſam habet: non quòd per ſpeciem ſingula conſideret, ſed quòd uno cauſæ complexu omnia ſciat & contineat*. Et iterum: *Seipſam noſcens divina ſapientia, novit omnia, &c. Si enim cauſa una Deus rebus omnibus ſtatum largitur, eadem etiam cauſa una omnia ut à ſe profecta & in ſe ante conſtantia cognoſcet, nec ab iis quæ ſunt ipſorum notitiam accipiet*.

Ad 1. autem Arg. Reſp. Neg. Conſ. Ut enim ex q. 4. art. 2. conſtat, illæ perfectiones creaturarum, quæ vel includunt imperfectionem, vel excludunt majorem perfectionem, non poſſunt eſſe in Deo formaliter ſed tantùm eminenter: videre autem creaturas in ipſis ſeu per earum ſpecies fortaſſis quædam perfectio eſt, ſed excludit majorem perfectionem, ſcilicet hanc, eſſe actum omnino purum. *Omnis enim intellectus intelligens per ſpeciem aliam à ſe, comparatur ad illam ſpeciem ſicut potentia ad actum cùm ſpecies intelligibilis ſit perfectio ejus, faciens ipſum intelligentem actu*, ait B. Thomas Opuſc. 3. cap. 30. Quibus conformia habet lib. 1. cont. Gent. cap. 47. unde ſequitur, quòd talis intellectus non poſſit eſſe actus purus.

Ad 2. Neg. Ant. Ad prob. Reſp. non eſſe ſimile, quia Deus eſt ſecundùm ſuam ſubſtantiam intimè præſens intellectui Beatorum, eique unitur per modum ſpeciei intelligibilis, ac præſtat omne id, quod in cæteris præſtare poteſt ipſa ſpecies: res autem creatæ non poſſunt ſic intellectui increato uniri, & per ſeipſas illi præſtare id, quod in creaturis præſtant ſpecies intelligibiles.

Ad 3. Neg. C. Quamvis enim Deus non contineat in ſe formaliter rationes creaturarum ſic, ut illæ formales rationes poſſint illi attribui; reverà tamen in ſe continet totam rationem omnium rerum, ſed eminenter, ſecundùm ea quæ diximus art. 2. q. 4. Imo, ut q. 2. de Ver. art. 4. ad 2. dicit B. Thomas, Eſſentia divina eſt propria ratio uniuſcujuſque rei.

Deus quomodo ſit diſſimilis creaturis.

Quod additur in arg. Deum eſſe omnino diſſimilem creaturis; verum eſt, ſi intelligatur de ſimilitudine ſecundùm convenientiam in natura, cujuſmodi ſimilitudo inter cognoſcentem & cognitum non requiritur: falſum autem, ſi de ſimilitudine quantum ad repræſentationem. *Quamvis* ait Author dicta q. de Ver. art. 3. ad 9. *ſit minima ſimilitudo creaturæ ad Deum ſecundùm convenientiam in natura: eſt tamen maxima ſimilitudo ſecundùm quòd expreſſiſſimè divina eſſentia repræſentat creaturam; & ideo intellectus divinus optimè rem cognoſcit*.

Ad 4. Neg. Conſ. Ad prob. Reſp. cauſam priùs cognitam rectè ducere in cognitionem effectus, juxta doctrinam Philoſophi affirmantis, tunc nos ſcire unumquodque, cùm cauſam ejus cognoſcimus. Sive ergo cauſa referatur ad effectum relatione quæ ſit realis ex parte cauſæ & effectus: ſive relatione quæ ſit rationis ex parte cauſæ & realis ex parte effectus; ſi perfectè cognoſcatur cauſa, ex illa & per illam etiam cognoſcitur effectus. Neque ad hoc ut unum ſit ratio cognoſcendi alterum, neceſſe eſt quòd habeat propriè dictam relationem ad illud, quemadmodum oſtendimus, q. 12. art. 9. ad 1.

Quod

Quod sumitur, relationes rationis solùm concipi à Viatoribus non à Beatis, qui vident rem sicuti est: admitti fortasse potest de relationibus rationis, quæ nullum habent fundamentum in re, non autem de aliis. Docet enim B. Thom. q. 15. art. 2. quòd *respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur à rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res*: additque, respectus illos non esse reales, sicut illi quibus distinguuntur personæ divinæ. Quibus conformia scribit q. 3. de Ver. art. 2. Quapropter etsi in Deo nihil novi fit, ex eo quòd hanc aut illam creaturam faciat; verè tamen concipitur non solùm à Viatoribus, sed etiam à Beatis, verèque à seipso intelligitur esse causa omnium rerum, ad quas idcirco relationem dicit causæ ad effectum.

Circa Resp. ad 2. adverte, quòd intellectum seu res intellecta est perfectio intellectus, non secundùm suam substantiam, sed secundùm rei intellectæ speciem & similitudinem. Si ergo illa similitudo sit in intellectu ut aliud ab ipso; tunc intellectus perficitur ab aliquo alio à se, ut contingit in intellectu humano. Si autem similitudo, per quam intellectus intelligit, sit ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud à se, nisi fortè activè, utpotè si ejus essentia sit ab alio effecta. Et quia nec essentia nec intellectus divinus est ab alio causatus, nec similitudo, per quam intelligit res, est aliud quàm sua essentia; sequi non potest, quòd perficiatur ab alio.

Quod in Resp. ad 3. sumitur, *omnis operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis*; intelligi debet de operatione, quæ immediatè & per se producitur à tali forma. Ne quis autem opponat, actiones specificari ab objecto & fine vel termino; (Tacita Ob.) dicendum est, quòd cùm principium actionis & motus semper debeat esse ejusdem rationis cum termino, sive formaliter ut in causis univocis sive eminenter ut æquivocis; quando dicitur actio specificari à suo principio, tacitè significatur, quòd etiam specificetur à termino, imò & ab objecto & fine, cùm causæ activæ semper producant sibi simile, si non actu & formaliter, saltem secundùm virtutem quam continent. Deinde, mens B. Thom. est, ut ex 1. 2. quæst. 1. art. 3. patet, actionem quatenus talis est, specificari à principio, passionem à termino: motum qui utramque dicit & actionem scilicet & passionem, tum à principio, tum à termino:

Ad arg. autem, quod B. Thomas sibi proposuit, ut respondeatur; dicendum est, quòd intelligere seu intellectio habeat speciem ab objecto non quocumque sed principali. Ea autem, quæ sunt alia à Deo, non sunt principale objectum divini intellectus; ideoque non sequitur, quòd Deus vel divinus intellectus specificetur per aliquid aliud à se, etiamsi alia à se intelligat.

Articulus VI.

Utrùm Deus cognoscat alia à se propria cognitione.

Non quæritur, an Deus peculiari cujusque rei cognitione ipsas cognoscat, ut alia sit in eo hominis, alia Angeli, alia brutorum cognitio; nam ex dictis art. 4. constat, intelligere Dei esse ipsam ejus essentiam, quæ est una: constat etiam, in Deo cùm sit actus purus, non esse ponendam multitudinem cognitionum. *Non per speciem singula considerat, sed uno causæ complexu omnia scit*; ait B. Dionysius cap. 7. de Div. Nom. Et iterum: *Non propriam sui notitiam Deus habet, aliam autem quæ communiter ac generaliter ea, quæ sunt, omnia comprehendit*, sive ut Ambros. Camaldul. vertit: *Non habet Deus peculiarem scientiam sui, aliam verò communem omnia comprehendentem*. Et post pauca: *Hac Deus cuncta cognoscit, non rerum, sed sui profectò scientia*.

Sed quæritur: An Deus omnes alias res cognoscat secundùm proprias rationes earum, videlicet non solùm secundùm prædicata communia, sed etiam secundùm propria & particularia tam essentialia quàm accidentaria, per quæ aliæ ab aliis distinguuntur.

Videtur quòd non; quia non cognoscit eas in ipsis, sed in seipso tamquam in medio quodam universali: atqui per medium universale non videtur res aliqua distinctè cognosci, qui enim per animal novit hominem, non novit eum distinctè; ergo.

Resp. Ad Fidem pertinens est, Deum omnia cognoscere propria cognitione.

Prob. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Gen. 1. *Qui finxit singillatim corda eorum*. Psal. 32. *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus: omnia autem nuda & aperta sunt oculis ejus*, Ad Hebr. 4. *Cognovi omnia volatilia cœli*, Psal. 49. & Psal. 138. toto idem asseritur.

Prob. 2. Quidquid Deus cognoscit perfectissimè cognoscit, quod autem cognoscitur solùm in communi, seu quoad sola attributa communia, non perfectè cognoscitur; ignorantur enim ea, quæ sunt præcipua illius rei, scilicet ultimæ perfectiones; ergo Deus non cognoscit res tantùm in communi, sed in particulari & distinctè. (Deus omnia cognoscit propria distinctione.)

3. Per cognitionem causæ perfectam cognoscitur effectus secundùm quod ex ea sequitur: sed ex Deo sicut ex causa sequitur omnis res creata quantum ad attributa non tantùm communia, sed etiam particularia; ergo Deus cognoscens perfectissimè seipsum, cognoscit omnes creaturas secundùm propria ipsarum attributa.

4. In Deo præexistunt omnes omnium rerum perfectiones, non solùm quantum ad id quod est commune omnibus, sed etiam quantum ad ea secundùm quæ res distinguuntur ab invicem; ergo seipsum perfectè cognoscens, omnes rerum perfectiones distinctè cognoscit. Plures rationes videri possunt lib. 1. cont. Gent. cap. 51. in 1. dist. 35. art. 3. quæst. 2. de ver. art. 4.

Ad Arg. Resp. per medium universale, quòd sit species universalis aut forma quædam, in qua effectus contineatur solùm sicut in potentia materiali, non cognosci res distinctè: per medium autem universale, in quo sicut in causa activa & exemplari continetur effectus, res possunt distinctè cognosci, quando causa perfectè cognoscitur, illa præsertim, quæ non tantùm est causa quantum ad commune aliquod attributum, sed quantum ad omnia & singula sive essentialia sive accidentalia. Essentia verò divina est medium universale hujus posterioris generis: animal autem respectu hominis est medium universale juxta priorem modum; quia differentiæ sunt in genere tantùm potentia: creaturæ verò sunt in Deo sicut in causa activa & exemplari. Unde B. Thom. hic docet, quòd *divina essentia non debet comparari ad aliarum rerum essentias sicut commune ad propria, sed sicut actus perfectus ad imperfectos, ut homo ad animal, aut senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub eo contentos*. Ac propterea sicut qui vel hominem cognoscit vel senarium, etiam cognoscit animal & ternarium propria cognitione: ita Deus se cognoscens, etiam alia perfectissimè cognoscit.

Modus autem quo Deus omnia cognoscit propria cognitione, sic explicatur ab Authore qu. 2. de Verit. art. 4. ad 2. *Quia essentia divina est propria ratio uniuscujusque rei; ideo de unoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem unum possit esse multorum ratio propria & communis, sic considerari potest. Essentia divina est ratio alicujus rei, secundùm hoc, quod res illa divinam essentiam imitatur: sed quia res creata imperfectè imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimodè illam imitantes, in quarum nulla est aliquid, quod non deducatur à similitudine divinæ essentiæ; & ideo illud quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quod imitetur: & secundùm hoc divina essentia est rei similitudo quantùm ad id quod est rei proprium, & sic est propria ipsius ratio: & eadem ratione est propria ratio alterius, & omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, in quantùm est res una quam omnia imitantur: sed est propria hujus ratio, vel illius, secundùm quòd res eam diversimodè imitantur.* Et sic Deus eas secundùm proprias illarum rationes potest cognoscere, intelligendo in quo ejus essentiam imitentur, & in quo à sua perfectione deficiant, ut dicit lib. 1. cont. Gent. cap. 55. Atque his consentanea sunt, quæ præsenti art. scribit docens, Deum omnia cognoscere propria cognitione, secundùm quod alia ab aliis distinguuntur, hoc ipso (Modus quo Deus omnia cognoscit propria cognitione.)

quo

quo ſeipſum perfectè cognoſcit, in quo eſt quidquid perfectionis habet eſſentia cujuſcumque rei alterius & adhuc amplius: non enim Deus perfectè ſeipſum cognoſceret, niſi cognoſceret quomodocumque participabilis eſt ab aliis ſua perfectio: nec etiam ipſam naturam eſſendi perfectè ſciret, niſi cognoſceret omnes modos eſſendi.

In Reſp. ad 1. diſtinguitur hæc propoſitio, *Deus cognoſcit rem ſicut eſt in cognoſcente* 1. Ut adverbium *ſicut* determinet modum ex parte rei cognitæ, & ſenſus ſit, quòd in rebus à ſe cognitis tantùm intelligat illud eſſe, quod habent in ipſo cognoſcente; qui eſt falſus, quia etiam intelligit illud earum eſſe, quod habent extra ipſum & in propria natura 2. Ut adverbium *ſicut* determinet modum ex parte cognoſcentis, & ſenſus ſit, quòd Deus res non cognoſcit, niſi ſecundùm quod in ipſo præexiſtit earum ſimilitudo; & iſte eſt verus, quia res non cognoſcit niſi ex ſimilitudine, quæ eſt in eo & eadem cum ipſo.

Circa Reſp. ad 2. adverte, quòd licèt tanta ſit diſtantia creaturæ à Deo, quanta eſt Dei à creatura; eſt tamen diverſus modus diſtantiæ, & conſequenter diverſa diſtantia. Deus enim diſtat excedendo: creatura deſcendendo, ſicut vertex montis tantùm abeſt à pede, quantum pes à vertice; ſed tamen eſt alius modus diſtantiæ, propter quem faciliùs eſt deſcendere, quàm aſcendere.

In Reſp. ad 3. adverte, unum & idem non poſſe eſſe propriam rationem multorum & diverſorum per modum adæquationis, ſed benè per modum excedentis: & ſic Deus eſt propria ratio uniuſcujuſque ſecundùm quod eſt diverſimodè participabilis & imitabilis, utpotè infinitè excedens omnes creaturas.

Articulus VII.

Dei ſcientia non eſt diſcurſiva.

ART. 7. tradens ſcientiam diſcurſivam eſſe duplicis generis; probat ſcientiam Dei neutro modo eſſe diſcurſivam. Uno modo ſcientia dicitur diſcurſiva, per ſolam ſucceſſionem, ſcilicèt quando primò cognoſcitur unum deinde aliud. Altero modo ſecundùm cauſalitatem, quando ex cauſa priùs cognita cognoſcitur effectus: & in univerſum quando ex cognitione unius venitur in cognitionem alterius. Scientia Dei non eſt diſcurſiva primo modo, quia Deus omnia ſimul cognoſcit. Nec ſecundo, quia cognoſcit omnia in ſeipſo, per unum ſimplicem & æternum intuitum.

Pro reſp. ad 1. dicendum eſt, ad Min. quòd non contingit actu ſimul intelligere plura, ſed unum tantùm, loquendo de intellectione multorum, quæ fiat per proprias cujuſque rei ſpecies: ſi autem loquamur de cognitione plurium in aliquo uno; ſic & creaturæ poſſunt actu ſimul intelligere plura, quæ ſub una ſpecie repræſentantur: & multò magis Deus ſimul omnia videt in uno & per unum, quod eſt ejus eſſentia. Conferantur quæſt. 58. art. 4. & q. 85. art. 4.

In reſp. ad 2. diſt. eſt Major. Cognoſcere effectum per cauſam priùs cognitam, ita ut ex præcedenti cognitione cauſæ deveniatur in cognitionem effectus, eſt ſcire per diſcurſum: cognoſcere autem effectum per cauſam ſive in cauſa, ita ut ſimul cognoſcatur cauſa & effectus, non eſt ſcire per diſcurſum. Deus poſteriori modo cognoſcit effectum per cauſam, non priori.

Articulus VIII.

Utrùm ſcientia Dei ſit cauſa rerum?

VIdetur quòd non, quia res cognitæ ſunt cauſa ſcientiæ Dei: ideo quippe Deus ſcit aliquid eſſe futurum, quia futurum eſt; ipſum autem non eſt ideo futurum, quia Deus ſcit. Hinc Origenes in cap. 8. epiſt. ad Rom. *Non propterea (inquit) aliquid erit, quia id ſcit Deus futurum; ſed quia futurum eſt, ſcitur à Deo antequam fiat.* Quod dictum totidem verbis repetitur ab Hieronymo in cap. 26. Hierem. Quibus conſentiunt Juſtinus quæſt. 58. inter eas, quæ à Gentibus erant propoſitæ, Damaſcenus Dialog. contr. Manich. Chryſoſt. hom. 60. in Matth. Auguſt. 5. de Civ. cap. 10. Cyrillus lib. 9. in Joan. cap. 10.

Reſp. B. Thom. hic art. 11. lib. 1. Sent. diſt. 38. q. 1. art. 1. lib. 1. cont. Gent. c. 62. & 67. q. 2. de Ver. art. 5. & 14. eſt, ſcientiam Dei eſſe cauſam rerum. Quæ priuſquam probetur, obſervandum, dupliciter nos loqui poſſe de ſcientia Dei. Priori modo ſecundùm nudam rationem ſcientiæ. Poſteriori modo ſecundùm quod ei conjuncta eſt voluntas. *Scientia Dei eſt cauſa rerum.*

Priori modo ſcientia Dei neque eſt cauſa rerum, neque cauſatur à rebus. Non eſt cauſa rerum, quia *ſcientia in quantum ſcientia non dicit cauſam activam* ait B. Thom. dicto art. 14. *ſed eſt nuda objecti notitia*; unde actus ſcientiæ ut talis non eſt producere aliquid, ſed tantùm cognoſcere: quod ex hoc patet, quia multa ſciuntur non tantùm à nobis, ſed etiam à Deo, quorum cauſa non eſt in ſciente. Novimus nos Deum, novimus cœlum & terram, & multa, quæ in eis ſunt, quorum tamen non ſumus cauſa. Deus non tantùm novit bona, ſed etiam mala: & inter bona, non tantùm ea novit, quæ aliquando exiſtunt in rerum natura, ſed etiam quæ nec ſunt, nec fuerunt, nec unquam erunt: atque horum bonorum nulla eſt cauſa actu, quandoquidem numquam cauſentur; malorum verò non Deus, ſed à Deo deficiens intellectualis & mutabilis creata voluntas cauſa eſt.

His addi poteſt ratio, quam Author noſter declarat in corp. quòd ſcilicet forma, in quantum eſt forma manens in eo cujus eſt forma, non nominat principium effectivum alicujus actionis, niſi conſideretur ut habens ordinem & inclinationem ad aliud: hæc autem inclinatio in natura intellectuali eſt voluntas, niſi ergo cognitioni, quæ eſt forma quædam intelligibilis, accedat inclinatio voluntatis, cognitio non operatur quidpiam.

Quòd Dei ſcientia vel præſcientia priori iſto modo conſiderata, non cauſetur etiam à rebus, manifeſtum eſt; tum quia ſcientia ac præſcientia Dei eſt ipſa Dei eſſentia, cujus nullam eſt dare cauſam; tum quia res temporalis non poteſt eſſe cauſa rei æternæ.

Si verò ſcientiam Dei conſideremus poſteriori modo; ſic B. Thomæ doctrina eſt veriſſima. Et Prob. 1. ex illis Scripturis, quæ ſapientiæ, intellectui, & conſilio divino tribuunt productionem rerum Pſalm. 103. *Omnia in ſapientia feciſti.* Pſal. 135. *Qui fecit cœlos in intellectu.* Prov. 3. *Dominus ſapientia fundavit terram, ſtabilivit cœlos prudentia.* Ad Eph. 1. *Operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ &c.* Deinde probari poteſt etiam ratione.

1. Scientia Dei ita ſe habet ad creaturas, ſicut ars artificis ad artificiata: ſcientia autem artificis eſt cauſa artificiatorum eò quòd artifex operatur per ſuum intellectum accedente inclinatione voluntatis; ergo & ſcientia Dei cum adjuncta ejus voluntate eſt cauſa rerum.

2. Eſſe Dei eſt ejus intelligere; ergo Deus operatur omnia per intellectum. Nec obſtat, quòd in ſimili non ſequatur: Eſſe Dei eſt ejus juſtitia; ergo operatur omnia per juſtitiam. Non enim eſt ſimile. quia B. Thom. in iſta ſua ratione præſupponit, quòd naturæ intelligentes operentur per intellectum, ſecundùm quod voluntas ei adjungitur: cùm ergo Deus ſit natura intelligens, imò ſuum eſſe ſit ſuum intelligere; conſequens eſt, quòd omnia operatur per intellectum ſecundùm quod habet voluntatem conjunctam. Ex quibus patet, quod ſcientia Dei; partim ſit cauſa dirigens, ideòque efficiens rerum creatarum, ſi ſcilicet accipiatur pro actu intelligendi; partim autem cauſa exemplaris, ſi accipiatur ſolùm pro idea.

Cùm autem ſcientia Dei alia dicatur viſionis, alia ſimplicis intelligentiæ, ut art. 9. videbitur.

QUÆRI POTEST I.

QUæ illarum ſit cauſa rerum?

Non pauci exiſtimant, quòd ſcientia ſimplicis intelligentiæ; quia illa Dei ſcientia eſt cauſa rerum, cui adjungitur voluntas: voluntas autem Dei

adjungitur scientiæ quæ vocatur simplicis intelligentiæ, & non illi quæ dicitur scientia visionis, cùm scientia visionis sequatur Dei voluntatem, non autem eam præcedat. Deinde, scientia quæ supponit res factas, non est causa earum; scientia autem visionis supponit res factas; ergo non est causa rerum.

Priùs quàm respondeatur, præmittendum est, Deum omnia simul cognoscere, neque in eo distinctam esse, vel unius rei scientiam à scientia alterius, vel unam scientiam ab alia vel scientiam à voluntate; posse tamen juxta modum nostrum intelligendi aliquam distinctionem & aliquem ordinem concipere; eumque hunc aut similem, ut primò Deus intelligatur cognovisse suam essentiam: deinde vidisse se posse esse causam multarum rerum, omnium scilicet earum quæ sunt possibiles: tum ex isto rerum possibilium numero quasdam elegisse, quas vellet facere deque ipsis ordinasse, quando & qualiter eas faceret, ac omnes & singulas vidit tamquam in aliqua temporis differentia existentes.

Scientia visionis est causa rerum.

His præmissis, etsi eorum sententia non sit velut improbabilis rejicienda, quæ ait, scientiam simplicis intelligentiæ esse causam rerum; Probabilius tamen videtur, quòd non illa, sed scientia visionis sit causa rerum creatarum, tum actu eas causando, tum ad eas causandas actu dirigendo, quemadmodum docet Raphael Ripa præsentis quæst. art. 13. disput. 4. cap. 1. & Collegium Salmant. disp. 5. de Scient. Dei dub. 2. §. 2. quibus consentaneè scripsit Alvarez lib. 2. de Aux. dum disp. 7. dicit, B. Thomam sufficienter divisisse scientiam Dei in naturalem quam appellat scientiam simplicis intelligentiæ, & liberam quæ est scientia visionis, Disp. autem 16. hanc conclusionem statuit, *scientia Dei libera est causa rerum*: & manifestiùs lib. 1. Resp. cap. 16. num. 17. sibi hanc ponit quintam conclusionem: *Scientia Dei libera, est in actu secundo sive in exercitio causa efficiens rerum omnium* &c.

Prob. 1. quia B. Thomas hoc art. scribit, quòd *scientia Dei, secundùm quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis*: atqui scientia simplicis intelligentiæ non consuevit nominari scientia approbationis, sed ea solùm quæ dicitur scientia visionis; ergo hæc posterior est causa rerum, & non scientia simplicis intelligentiæ. Prob. Min. quoniam scientia approbationis illa dicitur, qua Deus bona, quæ in aliqua temporis differentia existunt, videt & approbat; unde S. Doctor scientiam approbationis condividit contra scientiam simplicis intelligentiæ, ita dicens qu. 7. de Verit. art. 8. *Est in Deo duplex cognitio, scilicet simplicis notitiæ, & scientia approbationis*; non est ergo scientia simplicis intelligentiæ, quæ consuevit vocari scientia approbationis, sed ea quæ dicitur visionis. Accedit, quòd idem S. Doctor qu. 2. de Ver. art. 13. dicit, quòd *secundùm quemdam modum scientia Dei est tantùm existentium in præsenti, præterito, vel futuro; scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas*. Quibus verbis soli scientiæ rerum in aliqua temporis differentia existentium tribuit quòd ordinetur ad opus quod actu facit voluntas ac proinde quòd sit actu causans prædictum opus; & per consequens soli scientiæ, quæ dicitur visionis, & quæ simul est approbationis talis operis, prædictam causalitatem tribuit.

Si dicas: Scientiam simplicis intelligentiæ, ut conjunctam habet voluntatem per quam applicatur ad causandum, esse scientiam approbationis. Resp. hoc ipso, quo habet conjunctam voluntatem, per quam applicatur ad causandum, esse scientiam visionis, quia est rerum in aliqua temporis differentia existentium, quod est proprium scientiæ visionis, & non earum, quæ possibiles quidem sunt, at numquam sunt futuræ, quod proprium est scientiæ simplicis intelligentiæ.

Prob. 2. Illa scientia non potest dici esse causa rerum, per quam sola illa cognoscuntur, quæ nec sunt, nec fuerunt, nec umquam erunt: sed per scientiam simplicis intelligentiæ ea sola cognoscuntur, quæ nec sunt, nec fuerunt, nec umquam erunt; ergo scientia simplicis intelligentiæ non potest dici esse causa rerum, actu nimirum eas causando, vel ad eas causandas dirigendo. Maj. prob. quia scientia non potest dici esse causa earum rerum (actu nimirum & non tantùm virtute) quæ numquam causantur: hujusmodi autem sunt, quæ nec sunt, nec fuerunt, nec umquam erunt Prob. Min. quia scientia simplicis intelligentiæ per hoc distinguitur à scientia visionis, quòd hæc sit eorum quæ vel sunt, vel fuerunt, vel erunt; illa autem eorum, quæ numquam sunt, nec fuerunt, nec erunt.

Scientia speculativa non est causa rerum, sed scientia practica.

Prob. 3. Illa Dei scientia non est causa rerum, quæ solùm est speculativa: scientia autem ejus quæ dicitur simplicis intelligentiæ solùm est speculativa, cùm non ordinetur ad finem operationis: unde B. Thom. art. 16. in corp. dicit, quòd *de his, quæ potest quidem Deus facere, sed secundùm nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundùm quod practica scient.a dicitur à fine*; ergo scientia simplicis intelligentiæ non est causa rerum. Quoniam verò in eodem art. 6. subdit: *si autem habet practicam scientiam de his, quæ secundùm aliquod tempus facit*; consequens est, eum velle quòd scientia visionis sit causa rerum, cùm illi scientiæ proprium sit esse de his, quæ Deus secundùm aliquod tempus facit. Confirmatur, ibid. in resp. ad 1. scribit, quòd *scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum; quorumdam quidem actu, scilicet eorum quæ secundùm aliquod tempus fiunt; quorumdam verò virtute, scilicet eorum quæ potest facere, & tamen numquam fiunt*. Quibus verbis clarè affirmat, scientiam Dei esse causam in virtute seu in actu primo, eorum quæ Deus potest facere & tamen numquam facit: nemini autem dubium esse potest, quin illa scientia sit ea, quæ vocatur simplicis intelligentiæ; sicut & certum est illam esse scientiam visionis, quæ est in actu secundo & in exercitio causa eorum, quæ secundùm aliquod tempus fiunt.

Scientia simplicis intelligentiæ est causa rerum in actu primo, scientia visionis in actu secundo.

Pro solutione arg. supponendum est, nos non docere, quòd scientia visionis sit causa rerum; formaliter & præcisè in quantùm esse visio: sed absolutè, quòd scientia illa, quæ est ac dicitur visionis, & quæ idem valet quod scientia libera. Quo supposito.

Ad 1. Arg. Resp. voluntatem Dei non adjungi scientiæ, quæ vocatur simplicis intelligentiæ in quantùm hujusmodi: sed adjungitur illi, quæ si consideretur secundùm se, nullo respectu habito ad liberam Dei voluntatem, dicenda est scientia simplicis intelligentiæ, quia sic spectata, est de rebus in nulla temporis differentia existentibus: si autem consideretur cum libera determinatione voluntatis divinæ, est scientia visionis seu libera, quia est de rebus in aliquo tempore existentibus. Unde Alvarez dicto cap. 6. ad 4. *Scientia*, inquit, *simplicis intelligentiæ ut determinata per voluntatem ad exercitium operis faciendi, est scientia libera seu scientia visionis; & sub hac ratione non est indifferens ad opposita, sed determinata ad alteram partem per liberum decretum voluntatis divinæ*. Unde per hanc scientiam Deus est causa efficiens rerum. Quapropter scientia Dei, prout dicit nudam rerum notitiam, est (nostro modo concipiendi) prior ejus voluntate: prout autem dicit causalitatem, sive prout est causa rerum, est posterior voluntate; prius enim est, quòd voluntas determinet scientiam rerum ut illæ fiant, quàm quòd scientia illas actu causet. Sicut in artifice notitia rerum, quas artifex facere potest, præcedit voluntatem illas faciendi; voluntas tamen, qua è pluribus has & illas eligit vultque eas facere, antecedit scientiam artificis, qua per voluntatem applicatur ad eas faciendas.

Ad 2. Arg. Resp. quòd scientia visionis, in quantùm præcisè est visionis, præsupponit res factas: sed in quantùm est practica, atque ita factiva, non præsupponit res esse factas, sed eas facit. Sicut enim scientia artificis, ita & scientia Dei quæ dicitur visionis uno modo considerari potest in quantùm est ordinativa, directiva, & practica, seu factiva rerum illarum, quas facere vult: alio modo secundùm quòd intuetur res factas, sive in aliquo tempore existentes. Eadem quippe scientia visionis (quæ nimirum terminatur ad res in aliqua temporis differentia existentes) in quantùm est practica illas producit; in quantùm est visionis, intuetur eas à se productas; & in quan-

quantùm est approbationis, approbat eas & in eis sibi complacet.

Pro sol. arg. supra ad initium hujus Art. propositi.

QUÆRITUR II.

An ideò Deus sciat res esse futuras quia futura sunt: An potiùs ideò futuræ sint, quia Deus novit illas esse futuras.

Resp. insistendo doctrinæ B. Thomæ, Deum non ideò scire res esse futuras, quia futuræ sunt, sed contrà, ideò futuræ sunt, quia Deus novit illas esse futuras. Ita namque docet S. Doctor hic ad 1. & qu. 2. de Ver. art. 14. etiam ad 1. conformiter Alexandro de Ales 1. p. q. 24. memb. 3. & q. 26. membr. 4. Bonaventuræ in 1. dist. 39. Rich. dist. 36. & 38. Scoto d. 39. Durando d. 38.

Prob. 1. Ut enim jam probavimus, scientia Dei est causa rerum. *Sicut* (ait Author 1. cont. Gent. cap. 68.) *apud nos res sunt causa cognitionis; ita divina cognitio est causa rerum cognitarum*: atqui effectus non est ratio (nisi consequentiæ) quare causa ponatur, causa autem est vera ratio, quare sit effectus; ergo.

2. Objectum proximum divinæ scientiæ non est aliquid extra Deum, sed ipsamet divina essentia, ut docet B. Thomas art. 5. ergo Deus non accipit scientiam à rebus creatis; ac per consequens non ideò novit res quia sunt, neque ideò novit esse futuras quia futuræ sunt: opposita enim affirmatio, cùm esset causalis, significaret, res creatas esse causas scientiæ Dei, saltem objectivas.

3. Tam scientia quàm præscientia Dei non est aliud quàm ipsa ejus essentia, quæ est & increata & ab æterno; ergo res futuræ non possunt esse illius causa.

Si dicas: Quòd res sunt ab æterno futuræ; ergo possunt ab æterno esse causa scientiæ aut præscientiæ Dei. Resp. Neg. Conf. cùm enim Deus sit prima rerum omnium causa; sicut nulla res esset si ipse voluisset, ita quæcumque est, propter ejus voluntatem est, & quæcumque futura est, ideò sic futura est, quia Deus ab æterno voluit illam esse futuram, & quia apud se decrevit tales causas & talium causarum effectus producere. Neque potest cum Dei primitate & independentia consistere, quòd aliquid prius natura dicatur habere rationem futuri, quàm hoc ipsum ab illo sciatur, qui rationem futuri tribuit rebus omnibus futuris, quæ nisi per eum futuræ non esset. *Propter voluntatem tuam erant*, ait S. Jo. Apoc. 4. *& creata sunt*. Quò etiam pertinet, quod de Deo legitur Isa. 45. secundùm 70. *fecit quæ ventura sunt*.

Hanc autem esse Veterum Patrum sententiam prob. ex seq. August. ita scribit lib. 13. Conf. cap. 38. *Nos ista quæ fecisti videmus, quia sunt: Tu autem quia vides ea, sunt.*

Lib. etiam 6. de Trin. cap. 10. *Non enim hæc quæ creata sunt ideo sciuntur à Deo, quia facta sunt? ac non potiùs, ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter à Deo sciuntur.* Et lib. 15. c. 13. *Universas* (ait) *creaturas suas & spirituales & corporales, non quia sunt, ideo novit: sed ideo sunt, quia novit; non enim nescivit quæ fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit.*

Lib. 5. de Civ. cap. 9. de nostris voluntatibus dicit: *Ideo quidquid valent certissimè valent, & quod facturæ sunt ipsæ omnino facturæ sunt, quia valituras atque facturas ille præscivit, cujus præscientia falli non potest.* Et lib. 11. cap. 10. *Occurrit animo* (inquit) *quiddam mirum, sed tamen verum, quòd iste Mundus nobis notus esse non posset nisi esset: Deo autem nisi notus esset, esse non posset.*

In Ps. 49. de volatilibus loquens: *Ego* (ait) *cognovi omnia: Non quia feci cognovi, sed ut facerem.* Denique lib. 7. Conf. c. 4. *Quid improvisum tibi, qui nosti omnia, & nulla natura est, nisi quia tu nosti eam?*

Gregor. lib. 20. Mor. c. 24. *Quæcumque sunt, non ab æternitate ejus ideo videntur quia sunt: sed ideo sunt, quia videntur.*

Boetius lib. 5. de Consol. Philosop. prosa 3. Ubi de concordando cum Dei præscientia libero arbitrio disserit, velut objiciens ac (interpretante S. Th.) falsam responsionem rejiciens, ita loquitur: *Neque enim illam probo rationem, qua se quidam credunt hunc quæstionis nodum posse dissolvere. Ajunt enim, quid non esse ideo eventurum, quoniam id providentia futurum esse prospexerit: sed è contrario potius, quoniam quid futurum est, id divinam providentiam latere non possit: eoque modo necessarium est, hoc in contrariam relabi partem.* Et postea: *Quam præposterum est, ut æternæ præscientiæ temporalium rerum eventus causa esse dicatur? Quid est autem aliud arbitrari, ideo Deum futura quoniam sunt eventura providere, quàm putare, quæ olim acciderunt causam summæ illius esse providentiæ?* Ac rursum prof. 6. *Omne* (inquit) *futurum divinus præcurrit intuitus, & ad præsentiam propriæ cognitionis retorquet ac revocat: nec alternat tunc hoc, tunc illud prænoscendi vice; sed uno ictu mutationes tuas manens prævenit atque complectitur. Quam comprehendendi omnia visendique potentiam, non ex futurarum proventu rerum, sed ex propria Deus simplicitate sortitus est. Ex quo illud quoque resolvitur quod paulo ante posuisti, indignum esse si scientiæ Dei causam futura præstare dicantur. Hæc enim scientiæ vis præsentaria notione cuncta complectens, rebus omnibus modum ipsa constituit; nihil verò posterioribus debet.* His conformia scribunt B. Prosper lib. 2. de Vocat. Gent. cap. 34. & B. Ansel. lib. de Concord. præsc. & prædest. Dei cap. 1. Et ante omnes hos S. Dionysius de Div. Nom. cap. 7. ubi scribit, quòd *sapientia non ab iis quæ sunt ipsorum notitiam accipiat.*

Ad prob. argum. init. art. allati variis modis respondetur 1. In verbis Origenis & Hieronymi, cùm dicunt, *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum* sermonem esse de scientia Dei secundùm solam rationem scientiæ: scientia verò secundùm rationem scientiæ non dicit aliquam causalitatem, ait Author in 1. d. 38. art. 1. sed in quantùm est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causæ respectu rei operatæ per artem.

2. Intentionem illorum esse, quòd scientia Dei non est causa, quæ inducit necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit. Ita B. Thomas hic, & qu. 2. de Ver. art. 14. ad 1. addens, istud ejusdem Origenis, *sed quia futurum est, ideò scitur à Deo antequam fiat*, esse intelligendum secundùm causam consequentiæ, non secundùm causam essendi. Sequitur enim, *si aliqua sunt futura, quòd Deus ea præscierit: non tamen res futuræ sunt causa quòd Deus sciat.* Eamdem hanc responsionem adfert Author Comment. super lib. 5. Boetij de Consol. Philos. qui sub nomine B. Thom. circumfertur.

Sed contrà: Juxta hunc sensum rectè etiam dici posset, ideò futurum esse aliquid, quia præscitur, cùm & hæc sequela sit necessaria: si præscitur; ergo est futurum: Origenes autem in verbis allegatis hoc negat. Resp. etsi hoc dici possit, quia tamen Origenes loquitur contra illos, qui ex Dei præscientia concludebant nos agere necessariò; ideò priori suæ sententiæ membro necessitatem illam excludit: sic dicens, *non propterea aliquid erit* (nimirum necessariò) *quia id scit Deus esse futurum*; atque ita non potest secundùm eumdem sensum dici, *ideò erit futurum, quia Deus præscit.* Ob. Resp.

Bonavent. in 1. dist. 38. paulò aliter respondet, dicens. res futuras non esse causam scientiæ Dei secundùm rationem essendi, sed esse causam præscientiæ secundùm rationem dicendi, quia scilicet illa scientia non vocaretur præscientia, nisi res essent futuræ.

Estius ait, quòd si in nomine præscientiæ spectemus solam relationem ad res præcognitas, dici posset, res futuras esse illius causam. Sicut enim si nihil esset futurum, nulla esset Dei præscientia, manente tamen ejus tùm essentia tum scientia: ita nihil vetat, quo minùs id quod futurum est, hoc modo dicatur causa præscientiæ divinæ, quomodo & peccata hominum dicuntur causa odii, iræ, ac vindictæ divinæ. Neque hinc erit consequens, rem creatam esse causam rei increatæ, scilicet essentiæ divinæ, quia relatio

quæ in istis vocabulis includitur, tantùm est rationis; unde nec proprij nominis causa in hujusmodi sermone significari potest. Neque tamen potest similiter dici, quia res futuræ sunt, ideò Deus vult eas esse futuras: nam voluntas est causa efficiens rerum, non contra; & idcircò relatio quæ ibi importatur, fundatur in voluntate sicut in causa.

Author quæst. apud Justinum, de proditione Judæ loquitur, & ad ostendendum, quòd præscientia Dei non fuerit ejus causa; assumit, cum qui prænoscit ipsamque prænotionem non esse causam rei futuræ, scilicet universim & loquendo de prænotione secundùm solam prænotionis rationem. Cùm addit, *quòd futurum erat causa est prænotionis*; debet intelligi de prænotione secundùm rationem dicendi, juxta ea quæ ex Bonav. produximus.

Damasc. loquitur de præscientia secundùm relationem rationis, de qua diximus ex Estio; quòd res futuræ possint dici esse ejus causa.

Chrys. loquitur de scandalis, quorum sicut Deus nullo modo causa est; ita nec ergo præscientia: *Non*, inquit, *prædictio ipsius scandala inducere putanda est; non enim quia futura scandala prædixit, idcirco venient, sed quoniam omnino ventura erant, idcirco prædixit*. Non est autem existimandum quòd vel Chrys. vel alij Patres eodem modo loquerentur de bonis operibus sicut de peccatis & scandalis, cùm constet, bonorum omnium authorem esse Deum, idque per intellectum & voluntatem, non item malorum.

Augustini verba de solis sunt peccatis, ita enim habent: *Neque ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum præscivit*. In præcedentibus autem docuerat, præscientiam Dei non auferre hominibus libertatem, neque ipsis inducere necessitatem.

Cyrillus etiam de peccatis loquitur, docetque, non ideò illa evenire ut adimpleatur Scriptura: sed contrà, quia nonnulli spontè peccaturi sunt, eorum futura peccata Deus prædixit. Ad hanc enim quam sibi proposuerat quæstionem ex Ps. 40. *Qui edebat panes meos, magnificavit super me supplantationem*, collato cum verbis Domini Jo. 13. *Ut adimpleatur Scriptura, qui manducat mecum panem, levabit contra me calcaneum suum*. Si calcaneum suum adversùs Christum levavit, ut adimpleatur Scriptura; non fuit sanè ipsius rei causa, sed vis illa quæ adimplere Scripturam omninò cogebat. *Respondet*, homines ea quæ faciunt, non ea intentione facere ut Scriptura impleatur, sed quoniam ita nonnulli spontè facturi erant; idcircò præsciens Spiritus Sanctus, futura prædixit.

Pro resp. ad 2. observa, quòd posita causa ponatur effectus, scil. secundùm conditionem & determinationem formæ quæ est actionis principium; ex quo non sequitur, creaturas debere esse æternas, si scientia Dei, quæ æterna est, sit earum causa: sed sequitur, eas debere tunc esse, quando voluntas Dei, quæ est actionis principium, determinavit ut sint; nam scientia Dei non est illarum causa nisi mediante voluntate. Confer q. 3. de Pot. art. 17. ad 12. & q. 2 de Ver. art. 14. ad 2.

Quod in 3. arg. sumitur, scibile est priùs scientia & ejus mensura; verum est de scientia nostra, quæ causatur à rebus, non de scientia Dei, quæ est causa rerum. Vide eumdem art. 17. ad 19.

ARTICULUS IX.

Utrùm Deus habeat scientiam non entium?

RESP. affirm. est Fidei. *Domino Deo antequam crearentur, omnia sunt agnita*. Eccl. 23. *Priusquam te formarem in utero, novi te*, Hier. 1. *Vocat ea, quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt*. Ad Rom. 4. Confirmatur. Deus novit omnia, non tantùm quæ sunt simpliciter, sed quæ sunt quocumque modo; sive sint in sola Dei potentia; sive etiam in potentia creaturæ: & sive sint in potentia activa; sive in passiva; sive in potentia opinandi, imaginandi, vel quomodocumque significandi. Novit ergo Deus omnia, quæ ipse potest facere, etiamsi nec sint facta, nec aliquando facienda: ac insuper quæcumque possunt à creaturis dici, fieri, cogitari, vel imaginari. Vide lib. 1. cont. Gent. cap. 67. Ad horum intelligentiam

QUÆRI POTEST.

Quotuplex sit scientia Dei.

QUamvis enim in se una sit & simplicissima, utpotè eadem cum Dei essentia; ratione tamen rerum subjectarum diversa sortitur vocabula.

Sunt, qui in tria membra dividunt: ut una dicatur naturalis, cujus objectum est necessarium non pendens à voluntate Dei aut creaturæ; qualis est notitia divinæ essentiæ, eorumque omnium quæ in illa continentur eminenter: alia libera, cujus objectum pendet à decretis Dei liberis; qualis est scientia visionis: alia media, quæ partim est naturalis partim libera; quæ scilicet versatur circa objectum, cujus veritas non pendet quidem à decreto Dei libero, cùm ipsa illud anticipet & præveniat, pendet tamen à libertate creaturæ: & sic vocant liberam ex parte objecti, necessariam ex parte subjecti, quia prævenit libertatem Dei; est enim talis, qua Deus ante actum liberum suæ voluntatis novit quid per liberum arbitrium creatum esset futurum, si collocaretur in tali, vel tali rerum ordine. Aliter vocant præscientiam conditionatam, quia est præscientia non futuri absolutè, sed ex hypothesi. Præscientia media.

Esse autem ejusmodi scientiam necessariò agnoscendam, Prob. 1. ex verbi Domini Matth. 1. *Si in Tyro & Sydone factæ fuissent virtutes, pœnitentiam egissent* &c. Ubi Dominus prædicit actus liberos ex hypothesi, qui tamen non erant absolutè umquam futuri; ergo præsciebat, illos posita ista hypothesi eventuros.

Si respondeas: Deum hoc præscivisse, quia statuerat illis dare gratiam, si apud eos facta fuissent signa. Contra etiam Corozaitæ cum tali gratia pœnitentiam egissent: quomodo ergo Deus cum exprobratione præfert illis Tyrios & Sydonios? Potuissent enim Corozaitæ respondere: si nobis eamdem gratiam dedisses, quam daturus fuisses Tyriis & Sydoniis, etiam nos pœnituissemus; non ergo debes illos nobis comparare: debet enim fieri comparatio inter aliquos sub eadem gratia & iisdem auxiliis; alioquin non est cur alter alteri in promptitudine obediendi præferatur.

2. 1. Reg. 23. Davidi quærenti: *Si tradent me viri Ceilæ in manus Saul, & si descendet Saul?* Deus respondet, quòd descendet & tradent; ergo præsciebat, & Saulem venturum si David ibi maneret, & cives Davidem Sauli tradituros si Saul eos obsideret. Si dicas: Deum prædicere duntaxat quid esset futurum spectata affectione, in qua Saul & cives Ceilæ erant. Contra facit 1. quòd si nihil aliud significatur; Dæmon tantumdem potuisset respondere 2. quòd David nullam de eventu ipso certitudinem habuisset 3. quòd Deus non respondisset ad mentem Davidis.

3. Jer. 38. dicitur: *Si profectus exieris ad Principes Regis Babylonis, vivet anima tua*: ubi effectus liberi ex hypothesi prædicuntur.

4. Aug. hanc præscientiam apertè agnoscit, veluti cùm gratiam efficacem dicit esse eam, qua sic vocat hominem sicut noverat secuturum; quod sæpius lib. 1. ad Simplic. q. 2. repetit. Prius itaque erat, scire illum secuturum si sic vocaretur, quàm velle illum sic vocare.

Si dicas: Deum sic vocare sicut novit hominem secuturum, quia ita vocat sicut novit se facturum ut homo sequatur. Hinc sequitur, tolli scientiam conditionalium liberarum: quidquid enim ex tali hypothesi qua Deus supponitur efficaciter facturus sequitur; non liberè sed necessariò sequitur, hoc est ita ut ab homine non possit impediri.

5. SS. Patres tractant varias quæstiones, in quibus hæc præscientia conditionata manifestè supponitur: ut, Cur Deus creavit Dæmones, quos præsciebat fore malos; de quo Damasc. in Dial. contr. Manich. Cur creat eos, quos scit peccaturos & non acturos pœnitentiam; de quo idem Damasc. lib. 4. de Fide cap. 22. Cur permisit hominem tentari à Diabolo, cùm sciret casurum? Cur si præscivit lapsurum non impedivit? &c.

6. August. epist. 49. dicit, Christum præscire qui & quando

quando & quibus locis essent in illum crediturі. Hoc autem de præscientia conditionata intelligitur, ut interpretatur P. Suarez lib. 2. de Scient. cond. cap. 2.

Denique. Si hæc scientia absit à Deo, multa (inquiunt) sequuntur incommoda 1. posse innumeras Deo proponi quæstiones ab hominibus, ad quarum nullam poterit aliquid certi respondere; v. g. Quinam essent convertendi, si tali tempore tali loco prædicaretur Evangelium, quinam non essent: Utrum puella consentiet, si proposuero illi matrimonium, & alia similia 2. Sequitur, Deum discere ex eventu rerum id, quod ante prævisionem absolutam eventus non certò sciebat. Antequam enim decernat aliquid facere, vel permittere circa creaturam rationalem, nescit certò, quid inde mediante ipsius libertate esset eventurum; sed tum demum id certò novit, quando reipsa videt eventum, scilicet postquam statuit illud facere vel permittere, unde eventus absolutè est securus; quod quid aliud est, quàm discere per experientiam? 3. Sequitur, Deum non habere perfectissimam providentiam, sed in omnibus ferè, quæ operatur circa creaturam rationalem, procedere cæco modo, nesciendo quid sit inde secuturum, vel tantùm conjectando.

Præscientia media.

Pro responsione sit

Conclusio I.

Scientia Dei in duo membra dividitur.

SCientia Dei sufficienter dividitur in scientiam visionis, & in scientiam simplicis intelligentiæ. Ita B. Thomas hic, & in 3. p. q. 10. art. 2. ad 2. quæst. 13. art. 1. ad 2. lib. 1. cont. Gent. cap. 67. & 70. lib. 1. Sent. d. 38. q. 1. art. 4. Quodl. 3. art. 3. q. 2. de Ver. art. 9. ad 2.

Quid scientia visionis.

Scientia visionis dicitur, qua Deus ea intuetur quæ aliquando in rerum natura existunt, sive sint præsentia, sive futura, sive præterita. Sicut enim oculis nostris non videmus nisi quæ sunt nobis præsentia; ita Deus sola illa videre dicitur, quæ ipsi sunt præsentia. Talia autem sunt quæcumque in aliqua temporis differentia existunt; quia præsens intuitus Dei fertur in totum tempus & in omnia, quæ sunt in quocumque tempore.

Quid scientia simplicis intelligentiæ.

Scientia simplicis intelligentiæ est notitia eorum, quæ licèt sint in potentia Dei, vel etiam creaturæ, sive activa sive passiva, sive etiam in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi; à parte rei tamen non sunt, nec umquam erunt, nec aliquando fuerunt: vocatur autem simplicis intelligentiæ, quia per eam talia solùm intelligit Deus, non etiam videt. Hujus porrò conclusionis veritas ex probationibus conclus. 3. petenda relinquitur.

Conclusio II.

SCientia visionis & scientia approbationis non videntur omninò idem significare: seu sic differunt, quòd etsi utraque sit eorum, quæ in aliqua temporis differentia reperiuntur; visionis tamen scientia latiùs pateat, cùm Deus per eam videat omnia bona & mala, quæ aliquando sunt, vel fuerunt, vel erunt: per scientiam autem approbationis solùm videat ea, quæ approbat, idest bona. *Scientia approbationis*, ait S. Doctor. q. 7. Ver. art. 8. *Est bonorum tantùm*. Neque tamen existimamus, scientiam Dei esse dividendam in tria membra, scilicet in scientiam simplicis intelligentiæ, visionis, & approbationis: quia tertium istud membrum sufficienter continetur in secundo, cùm nulla Deus approbet aliquando existentia, quæ non eadem videat per scientiam visionis.

Conclusio III.

Nulla est scientia media.

NUlla est in Deo agnoscenda scientia media, talis nimirum qualem supra descripsimus.

1. Quia impossibile est, Deum ante liberum suæ voluntatis actum scire, quid per liberam creaturæ voluntatem in tali vel tali rerum ordine positam sit futurum; ergo impossibile est dari scientiam mediam. Ant. prob. quia sicut voluntas creata nullam rem umquam facit aut faciet, nisi præcesserit voluntas Dei volentis, & per suam voluntatem facientis ut illa faciat; ita nulla res per eam est futura, nisi voluntas Dei præcedens velit illam esse futuram. Deus enim per voluntatem suam operatur tamquam prima & independens causa, & sicut ab eo est quòd res sunt, ita etiam est quòd futuræ sint. Quæ autem sunt possibiles, nec tamen umquam eventuræ; ideò non sunt eventuræ, quia Deus non voluit esse eventuras, neque illis causas aptavit, quæ facerent eas evenire. Huc pertinet quod ex August. docet B. Thomas hujus p. q. 19. art. 5. ad 2. & lib. 3. cont. Gent. cap. 97. Omnia finaliter esse reducenda in divinam voluntatem sicut in primam causam, adeò ut *divina sapientia sit ordinativa qui, & quot, & qualiter ex ejus virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus*, eodem lib. 3. cap. 76. Prob. Conseq. Scientiam enim mediam vocant eam, quæ libertatem Dei prævenit, pendet tamen à libertate creaturæ.

Prob. 2. Quæ Deus novit, vel sunt præsentia, vel præterita, vel futura, aut certò numquam sunt futura. Si sint de genere priorum; omnia sunt objectum scientiæ visionis. Si verò sint de genere illorum, quæ numquam sive in nulla temporis differentia futura sunt; objectum scientiæ simplicis intelligentiæ; ergo nulla datur scientia media, quam alii vocant scientiam conditionalium liberorum. Confirm. Quia conditiones illæ, quæ apponuntur ut dicatur scientia conditionalium, vel sunt futuræ, vel non futuræ; & sic etiam pertinent ad scientiam visionis, vel simplicis intelligentiæ.

Quid Molina dicat de scientia media.

Prob. 3. Quia nullus veterum Patrum agnovit talem scientiam mediam. Hinc P. Molina sic de modo concordandi liber. arb. cum præscientia & prædestinatione per scientiam mediam loquitur, ut primum ejus authorem se faciat. Cùm enim quæst. 23. art. 4. & 5. non pauca dixisset; addit: *Quæ si data explanataque fuissent, fortè neque Pelagiana hæresis fuisset exorta, neque Lutherani tam impudenter arbitrij libertatem fuissent ausi negare* &c. neque *ex August. opinione concertationibusque cum Pelagianis tot Fideles fuissent turbati*. Et postea: *Neque verò dubito, quin ab Augustino & cæteris Patribus unanimi consensu comprobata fuisset hæc nostra de prædestinatione sententia, ratioque conciliandi libertatem arbitrij cum divina gratia præscientia & prædestinatione, si eis proposita fuisset*. Et iterùm: *Hæc nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina prædestinatione à nemine quem viderim huc usque tradita est*. Quibus in verbis lubenter amplectimur quod ait, istam rationem conciliationis liberi arbitrij cùm gratia à nemine quem viderit traditam; ita enim res se habet: cætera verò, quæ dicit nequaquam possunt subsistere. Nam alioquin sequeretur, neque Augustinum neque Ecclesiam Catholicam per tot annorum centurias sufficienter respondisse argumentis Pelagianorum. Si enim Augustinus istam rationem ignoravit, & ista est sola ratio benè conciliandi gratiam cum libero arbitrio; igitur non benè liberum arbitrium conciliavit cum gratia; imò nec satisfecit argumentis liberi arbitrij cum gratia concordiam impugnantibus. Et si à nemine, quem viderit prædictus Pater, tradita est illa ratio; ergo à nullo veterum Ecclesiæ Patrum & Doctorum, quos legerit ille, sufficienter fuit responsum argumentis Pelagianorum jam dictis.

Priusquam verò argumentis in contrariam partem allatis respondeatur, observandum est; nos neque negare Deo scientiam futurorum conditionalium; neque dicere quòd habeat illorum scientiam quamdam conjecturalem: sed asserimus, Deum certò scire omnia; tum entia, tum non entia; tum futura, tum non futura; tum libera, tum necessaria: tum absoluta, tum conditionata: negamus autem, quòd ea sciat per scientiam mediam, cujus scilicet objectum vel objecti veritas pendeat à libertate creaturæ & non à libertate Dei, eò quòd libertatem Dei præveniat: quoniam sicut citra Dei decretum nulla res fit; ita ante ejusdem decretum nulla est futura nec absolutè, nec conditionatè.

Quæst. Peres: Si ea, quæ solùm sub conditione futura sunt, novit Deus, & non per scientiam mediam; per quam ergo? Resp. Resp. multos opinari, quòd per scientiam visionis, eò quòd hujusmodi futura sint ultra limites eorum, quæ sunt tantùm possibilia & numquam futura, ne quidem conditionatè.

Verumtamen verisimilius existimo, quòd talia cognoscat per scientiam simplicis intelligentiæ. Quamvis enim ea, quæ sub conditione futura dicuntur, aliquid plus habeant, quàm quæ solùm sunt possibilia, nihilominùs in nulla temporis differentia existunt; ergo non cognoscuntur à Deo per scientiam visionis, quia hæc scientia pro objecto habet ea sola, quæ secundùm aliquam temporis differentiam existunt. Modus autem quo omnia illa Deus cognoscit, art. 5. & 6. fuit explicatus, ubi ostensum est, quòd omnia cognoscat in sua essentia sicut in causa activa & exemplari & continente omnium rerum perfectiones, non solùm earum quæ aliquando sunt, sed etiam illarum quæ numquam existent, possibiles tamen sunt. *Seipsum noscens divina sapientia, novit omnia* inquit Dion. cap. 7. de Div. Nom. *Nec ab iis, quæ sunt, ipsorum notitiam accipiet*. Deus ergo suam essentiam cognoscens, sicut novit quarum rerum causa sit, ita etiam novit quarum rerum & conditionum causa esse posset si vellet.

Ad 1. Arg. Resp. sine dubio scivisse Christum quòd Tyrii & Sydonii pœnitentiam egissent, posita illa hypothesi, quòd in eis virtutes illæ factæ fuissent, quæ factæ fuerant in Corozaim: non tamen scivit per talem scientiam, cujus objecti veritas antecederet liberum Dei decretum, quia veritas illius propositionis conditionalis, *Si in Tyro & Sydone* &c. subsequebatur decretum Dei, in quo proposuerat, eis & Fidem & pœnitentiam dare, si virtutes illas ibi fieri voluisset. Nullus enim Catholicus dicet, Tyrios & Sydonios fuisse credituros vel pœnitentiam acturos, visis dumtaxat illis signis & virtutibus, quæ factæ sunt in Corozaim & Betsaida; cùm omnes fateantur necessitatem gratiæ, sciantque, quòd non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis.

Confirmatur. Prædicatio Fidei etiam miraculis confirmata non est principium sufficiens ad causandum assensum Fidei: sed *oportet ponere aliam causam interiorem; quæ movet hominem interius ad assentiendum his, quæ sunt Fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solùm liberum arbitrium hominis*, ait B. Thom. 2.2.q.6.ar. 1. sed secundùm Catholicos oportet ponere supernaturale principium interius movens, quod est Deus: *& ideò Fides quantùm ad assensum, qui est principalis actus Fidei, est à Deo interius movente per gratiam*. Quibus conformiter loquitur lib. 3. cont. Gent. cap. 152. & 154. Huc pertinet illud Domini Salvatoris Joan. 6. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*. Et: *nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum à Patre meo*. Unde Moyses populo, qui multa signa multasque virtutes divinas viderat, dicit Deut. 29. *Vos vidistis universa, quæ fecit Dominus coram vobis in terra Ægypti* &c. *Et non dedit vobis Dominus cor intelligens*.

Multi audiunt verbum veritatis, ait August. de Prædest. Sanct. cap. 6. *sed alii credunt, alii contradicunt; volunt ergo isti credere, nolunt autem illi. Quis hoc ignoret? quis hoc neget? sed cùm aliis præparetur, aliis non præparetur voluntas à Domino; discernendum est utique, quid veniat de misericordia ejus, quid de judicio*. Et c. 8. *Cùm Evangelium prædicatur, quidam credunt, quidam non credunt: sed qui credunt Prædicatore forinsecus insonante, intus à Patre audiunt atque discunt: qui autem non credunt, foris audiunt, intus non audiunt neque discunt, hoc est illis datur ut credant, illis non datur*.

S. Fulgent. lib. 1. de Ver. Prædest. paulò ante finem: *Ipsius ad Patrem directa confessio evidenter ostendit, omnem sapientiam humanæ mentis ad intelligentiam divinæ prædicationis invalidam, nisi Deus, qui docet exterius, per hominem loquentem per seipsum interius docens illuminet atque adjuvet audientem*.

Et S. Prosper cap. 14. de Ingrat.

Percurrat Apostolus Orbem,
Prædicet, hortetur, plantet, riget, increpet, instet,
Quaque viam verbo reseratam invenerit, intret:
Ut tamen his studiis auditor promoveatur,
Non doctor, neque discipulus, sed gratia sola
Efficit.

Denique huc pertinent ea omnia, quibus ostenditur, quòd Fides sit donum Dei, quòd non detur ex meritis, quòd non conferatur per invocationem humanam, sed per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab Infidelitate ad Fidem, ut loquitur Conc. Arausi. can. 3. 5. & aliis.

Cùm igitur ex his constet, præter prædicationem Fidei, signis & virtutibus confirmatam, necessariam esse gratiam & operationem Dei, ut quis vel credat, vel pœnitentiam agat; certum etiam est, Tyrios & Sidonios non fuisse (visis signis) credituros, nisi Deo illis dante Fidem & pœnitentiam. Ac proinde, cùm Dominus dicit, eos si signa vidissent fuisse credituros & pœnitentiam acturos; omninò præsupponit gratiam, quam illis daturus erat, operando in eis velle & perficere pro bona sua voluntate.

Nec obstat, quòd Corozaitæ similiter credidissent & pœnitentiam egissent, si talem gratiam habuissent: nam duritiés & obduratio, quæ per se mala est & exprobatione dignissima, major erat in Corozaitis quàm in Tyriis & Sydoniis, atque ita majora ponebant obstacula gratiæ, quàm isti fuissent posituri. *Ostendit*, (ait Chrysost.) *quòd maxima sit pravitas eorum, qui non solùm præsentes, sed etiam præteritos vitiis superasse videntur*. Et August. lib. de Dono persev. c. 14. *non erant*, inquit, *sic excæcati oculi, nec sic induratum cor Tyriorum & Sydoniorum: quoniam credidissent, si qualia viderunt isti signa vidissent*. Quòd autem non credidissent, nisi Deo in illis hoc operante, ex jam dictis aliisque pluribus Scripturæ & Aug. locis potest doceri. Sicut ergo Moyses Deut. 29. exprobrat Israelitis, quòd Domino non obedíverint, etiamsi fateatur, quòd Dominus non dederit illis cor intelligens; ita Christus Galilæis istis rectè exprobrat, quòd ad Evangelii prædicationem non pœnituerint, quamvis ipse non dederit illis pœnitentiam: quia eorum obstinatio talem exprobationem merebatur. Ad hoc enim ut aliqui sint damnabiles & præ aliis exprobabiles, sufficit quòd in peccatis propriæ voluntatis vitio commissis hæreant; quòd in eis indurati & excæcati sint; quòd prædicationi resistant magis quàm alii: qui licèt mali sint, nec suis viribus (etiamsi audito Evangelio) unquam convertendi; tamen & minùs mali sunt, & in malis suis minùs obdurati.

Si dicas: Istos Galilæos aliquid excusationis potuisse adferre pro non accepta, quæ tamen necessaria erat, gratia. Resp. Neg. Ass. Quamvis enim non acceperint gratiam, non idcirco tamen fuerunt excusabiles, non magis quàm Israelitæ quibus Deut. 29. Deus non dederat cor intelligens, aut quibus Joan. 6. non fuerat à Patre datum ut venirent ad Filium; quandoquidem propria sua voluntate se in malo obduraverant, & gratia Dei indignos se fecerant.

Ex his jam patet negandum esse, quòd in Argum. sumebatur, debere fieri comparationem inter aliquos sub eadem gratia & iisdem auxiliis constitutos. Qui enim Joan. 6. non credebant, non erant constituti sub eadem gratia, in qua erant alii qui credebant, cùm Fides sit donum Dei, quod his datum erat, non illis. Deinde Num. 14. Dominus Deus laudat Caleb præ multitudine vulgi, & tamen certum est, quòd ipsi Caleb plus gratiæ datum fuerat quàm vulgo: *Ipse* enim *plenus alio spiritu secutus est me*, ait Dominus. Præterea, quis nesciat Salomonem esse in sapientia laudabilem præ filio suo Roboam; cùm tamen Salomoni data sit sapientia 3. Reg. 3. & 2. Paral. 1. quæ data non fuit ejus filio? An Judith, Esther, Tobias, Job, non sunt magis à fortitudine & patientia laudabiles, quàm mulieres degeneres ac viri impatientes? An Abel non est præferendus fratri Cain, Petrus Apostolus Judæ proditori; Virgines meretricibus; credentes incredulis quia certum est, fortitudinem, patientiam, pietatem, perseverantiam, virginitatem, Fidem à Deo donari illis & non istis? Adde quòd impossibile sit, eorum, qui in æquali gratia tam actuali quàm habituali constituti sunt, unum credere, alterum non credere: alio-

Non debet fieri comparatio inter eos, qui sunt sub eadem gratia.

alioquin enim contra Apostolum 1. ad Cor. 4. is qui non plus accepit quàm alius se ipsum discerneret ab illo, & aliquid haberet, quod non accepit.

Si contra jam dicta objiciatur: Nullum fuisse Dei decretum de Tyriis & Sydoniis convertendis, aut de Fide & pœnitentia illis danda, quandoquidem illi effectus non fuerint subsecuti. Resp. nullum quidem fuisse decretum absolutum, fuisse tamen conditionatum: conditionatum, inquam, ex parte objecti, quo Deus ab æterno decrevit convertere Tyrios & Sydonios, sub hac conditione, si apud illos facta fuissent signa & virtutes, quæ in Corozaim & Bethsaida facta sunt. Sicut enim futura, quæ absolutè futura sunt, non essent absolutè futura, nisi Deus decrevisset sic futura esse; ita conditionatè futura, non essent futura conditionaliter, nisi ipse decrevisset, quòd tali conditione posita essent futura.

Ad 2. Resp. Deum revera id scivisse, sed non per scientiam mediam, quia non antecedenter ad decretum suæ voluntatis, sed in suo decreto, quo statuerat permittere, tum urbis obsidionem, tum Davidis traditionem; imò & ad illam quatenus actio est operari, nisi David inde recederet. Quia verò absolutè statuerat, Davidem non esse tradendum; idcircò curavit ut David ibi non maneret. Sensus igitur verborum Dei est: *Saul descendet*, hoc est Saul omninò constituit descendere, ac revera descender si ibi manseris: *Viri Ceilæ tradent te*, idest habent voluntatem te tradendi. Quæ illorum voluntas quàm esset fixa & infallibiliter implenda, nullus præter Deum noverat, qui scrutatur corda; & ideò Dæmon consultus non potuisset tantumdem respondere; & David habebat certitudinem de responso; & Deus ad mentem Davidis respondit.

Ad 3. Resp. Deum meritò prædixisse illos eventus, qui statuerat punire Judæos remanentes in Jerusalem, & custodire illos, qui juxta Jeremiæ consilium fugissent ad Principes Regis Babylonis. Unde nihil est hic pro scientia objecti, cujus veritas liberam Dei voluntatem antecedat. Neque existimandum est, quòd efficacia gratiæ Dei ex mente B. Augustini consistat in sola tali vocatione, qua sic vocet hominem sicut novit eum esse secuturum: sed consistit in gratuita Dei operatione, de qua lib. de Corrept. & grat. cap. 12. dicit: *Tantum Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum* (Sanctorum) *ut ideo possint, quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint*. Et lib. de Gratia & lib. arb. cap. 16. *Certum est, nos facere* (bona) *cùm facimus, sed ille facit ut faciamus præbendo vires efficacissimas voluntati qui dixit: faciam ut in justificationibus meis ambuletis* &c. Ac rursum c. 21. *Quid mirum est, si per Spiritum Sanctum operatur in cordibus electorum suorum bona, qui operatus est, ut ipsa corda essent ex malis bona*; Similiter l. de Grat. Chr. c. 24. *Legant, & intelligant intueantur atque fateantur, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna atque occulta, mirabili atque ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solùm veras revelationes, sed etiam bonas voluntates*. Quo etiam pertinet, quòd Ecclesia Deum orat, ut nostras etiam rebelles ad se propitius compellat voluntates, in secreta Missæ Dom. 4. post Pentec. Quapropter verum quidem est, quòd eos, quos Deus efficaciter vocat, ita vocet sicut novit secuturos; non tamen quia priùs sciet eorum sequelam futuram, quàm velit eos sic vocare, sed quia scit dona sua. Scit enim quid talibus sit largiturus, & quid sit in eis operaturus, quia hoc vult in eis facere, ut ipsum sequantur & convertantur. Neque verò hinc sequitur, tolli præscientiam conditionalium liberarum: quia ut supra diximus, Deus præscire potest ac præscit omnia, quamvis non ante liberum suæ voluntatis decretum; ideòque nec per scientiam mediam.

Ad id quod sumitur, *quidquid sequitur ex hypothesi, qua Deus supponitur efficaciter facturus, non liberè, sed necessariò sequitur*. Responsio certa est, illam assumptionem esse falsam: alioquin sequeretur, omnia bona opera fieri necessariò & non liberè, cùm sequantur ex ea hypothesi, qua Deus supponitur efficaciter illa facturus, secundùm illud Apostoli: *Deus operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ*. Ad Ephes. 1. *Operatur in nobis velle & perficere*. Ad Philip. 2. Quò facit & illud Domini apud Exech. c. 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. Dabo vobis cor carneum, & faciam ut in præceptis meis ambuletis*. Confirmatur. Cùm Deus sit primus Author primaque causa rerum omnium; operatur omnia: cùm verò sit omnipotens, omnipotentis autem voluntas impediri nequeat à voluntate hominis imbecillis; omnia quæ operari vult, efficaciter operatur; ergo quidquid boni facimus, supponendum est, quòd Deus sit in nobis efficaciter illud operaturus, ac proinde sequitur ex hypothesi, qua Deus supponitur illud facturus, & per consequens non liberè, sed necessariò facimus si regula assumpta esset vera. Huc pertinet can. 20. Conc. Arausi. quo dicitur: *Nulla facit homo bona, quæ non præstet Deus, ut faciat homo*. Si enim Deus illa præstat, proculdubio decrevit illa præstare; ideòque sequuntur ex hypothesi, qua Deus supponitur illa facturus seu præstiturus. Eòdemque pertinent multa, quæ de æternis Dei decretis sive prædefinitionibus dicentur q. 22. art. 2.

Ad 5. Resp. Quæstionum illarum tum responsiones tum rationes nobis occultas, esse Deo notissimas: novit enim eas in se sicut in causa activa & exemplari bonorum omnium, non verò per scientiam ut supra dictum est, mediam vel conditionatam, quam proinde nec Patres nec quæstiones à Patribus tractatæ supponunt.

Ad 6. Resp. August. ibi non fuisse locutum de scientia illa conditionata, quam asserunt Molina & qui eum sequuntur, sed de præscientia ejus, quod donante & operante Deo facturi erant homines. Ita enim seipsum explicat August. de Prædest. Sanct. cap. 9. *Quid est verius, quàm præscisse Christum, qui & quando & quibus locis in eum fuerant credituri? Sed utrum prædicato sibi Christo à seipsis habituri essent Fidem, an Deo donante sumpturi*, idest *utrùm tantummodo eos præsciverit, an etiam prædestinaverit Deus, quærere ac disserere tunc necessarium non putavi. Proinde quod dixi, tunc voluisse hominibus apparere Christum, & apud eos prædicari doctrinam suam, quando sciebat & ubi sciebat esse, qui in eum fuerant credituri; posset etiam sic dici: tunc voluisse hominibus apparere Christum, & apud eos prædicari doctrinam suam, quando sciebat & ubi sciebat, qui electi fuerant in ipso ante Mundi constitutionem*. Confer quæ B. Thomas ad istum S. Augustini locum habet 3. p. q. 1. art. 5. ad 2. & quæ nos ibi diximus.

Ad Postremum neg. Assumpt. primum enim incommodum non sequitur, quia Deus certam responsionem dare potest, aliter quàm per scientiam mediam. Neque sequitur secundum, quia Deus ab æterno decrevit facere omnia illa in tempore, quæ in tempore fiunt, & permittere omnia, quæ in aliquo temporis spatio permittuntur. Unde falsum est, quòd tum demum sciat res, quando videt earum eventum, quia æternaliter eas scit in seipso suoque decreto, quo statuit, tum operari per creaturas bona hæc aut illa, tum permittere ut sic & sic aliqua deficiant. Neque tertium sequitur: cùm enim Deus omnia omninò perfectissimè sciat in seipso, omnium etiam habere potest perfectissimam providentiam, ut q. 22. patebit.

ARTICULUS X.

Utrùm Deus agnoscat mala.

VIdetur quòd non 1. quia de ipso Abacuc 1. dicitur: *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum*.

2. Qui scit Grammaticam est Grammaticus; ergo qui scit malum est malus: Deus autem non est malus; ergo non scit malum.

Resp. ad Fidem pertinens est, Deum cognoscere omnia mala. Job 11. *Ipse*, inquit, *novit hominum vanitatem, & videns iniquitatem nonne considerat?* Psal. 50. *Malum coram te feci*. Psal. 68. *Deus tu scis insipientiam meam, & delicta mea à te non sunt abscondita*, Prov. 15. *Infernus & perditio coram Domino*. Deus cognoscit mala.

Probatur ratione. Deus est communis Judex omnium; ergo & omnes & omnia cognoscit; sive

bona, sive mala: alioquin non posset omnibus retribuere secundùm merita. Plura videantur lib. 1. cont. Gent. c. 72. q. 2. de Ver. art. 15.

Ad 1. Arg. Resp. Prophetam loqui de scientia approbationis, quæ habet voluntatem adjunctam.

Ad 2. Neg. C. nam Grammatica scitur habendo illam: mala autem non sic necessariò sciuntur, neque sic à Deo sciri possunt.

Superest difficultas de modo, quo Deus mala cognoscit. Pro cujus resolutione sit.

Conclusio I.

Quibus modis Deus mala cognoscat.

Deus cognoscit mala per bona creata illis opposita: malum enim est privatio boni, privatio autem non cognoscitur nisi per bonum ipsi oppositum. Confirm. Si secludantur bona, quibus privationes opponuntur, privationes inter se non different; ergo non poterunt distinctè cognosci. Ant. patet, quia non differunt nisi ratione boni quo privant, ut cæcitas non differt à surditate, nisi quia hæc privat auditu, illa visu. Ita Duran. Bonav. Richard. in 1. d. 36. art. 2. in corp. & ante illos B. Thom. dum hic in corp. dicit: Per hoc ipsum quòd Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebræ: & in resp. ad 2. Scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum. Ac rursum qu. 18. art. 4. ad 4. *Mala cognoscuntur à Deo per rationes bonorum*. Itemque q. 2. de Ver. art. 15. ad 1. *Malum non cognoscitur à Deo per suam similitudinem, sed per similitudinem sui oppositi. Unde non sequitur, quòd Deus sit causa malorum quia cognoscit mala; sed sequitur, quòd sit causa boni, cui opponitur malum:* Et in 1. d. 36. q. 1. art. 2. & Quodl. 11. art. 2. ad 5. oppositum mali, scil. bonum creatum habet similitudinem in Deo sicut in causa sua; *& ita bonum cognoscitur per seipsum, malum verò per bonum.*

Conclusio II.

Deus quadam ratione cognoscit mala per suam essentiam, in quantùm scil. per essentiam suam cognoscit, unamquamque rem quantum de sua bonitate participet, & in quo deficiat, ut loquitur B. Thom. in 1. d. 36.

Confirm. Deus per suam essentiam est artifex rerum: artifex autem ex sua arte cognoscit etiam defectum, qui potest in artificiato accidere. Verùm ex lib. 1. cont. Gent. cap. 71. sciendum, quòd si Deus hoc modo seipsum cognosceret, quòd cognoscendo se non cognosceret alia entia, quæ sunt particularia bona; nullo modo cognosceret privationem aut malum: *quia bono, quod est ipse, non est aliqua privatio opposita, cùm privatio & suum oppositum sint nata esse circa idem; & sic ei, quod est actus purus, nulla privatio opponitur, & per consequens nec malum. Unde posito quòd Deus se solum cognosceret, cognoscendo bonum quod est ipse; non cognosceret malum: sed quia cognoscendo se, cognoscit etiam entia, in quibus natæ sunt esse privationes: necesse est ut cognoscat privationes oppositas & mala opposita particularibus bonis*. Et dicto art. 2. lib. 1. Sent. Per hoc quòd Deus cognoscit essentiam suam, cognoscit ea quæ ab ipso sunt, & per ea cognoscit defectus ipsorum: si autem essentiam suam cognosceret tantùm; nullum malum vel privationem cognosceret, nisi in communi.

Articulus XI.

Deus cognoscit singularia.

Art. 11. probat, Deum cognoscere singularia, quia omnes perfectiones, quæ reperiuntur in creaturis, sunt in Deo: inter illas autem est cognitio singularium; ergo cognitio singularium est in Deo.

2. Causalitas Dei extendit se ad omnia singularia; ergo & ejus scientia, cùm per suam scientiam sit causa rerum.

3. Deus cognoscit alia à se per suam essentiam, in quantum est similitudo & causa illorum: sed ejus essentia est similitudo & causa omnium tam singularium quàm universalium: *secundùm hoc enim similitudo omnis rei existit in Deo, quòd res illa à Deo esse participet*, ait Author. quæst. 2. de Ver. art. 5. Vide eundem lib. 1. Sent. d. 36.

Hæc doctrina ad Fidem pertinet.

Hujus art. doctrina ad Fidem pertinet, cùm sit expressè in sacris Litteris. *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat*, Gen. 1. Et Ps. 32. *De cælo respexit Dominus, vidit omnes filios hominum*. Matth. 10. *Capilli capitis vestri omnes numerati sunt*. Ad Heb. 11. *Oportet credere, quod Deus inquirentibus se remunerator sit*: sed non potest hominum (qui sunt singulares) opera singularia remunerare, nisi cognoscat operantes & ipsorum opera; ergo oportet credere, quòd Deus singularia cognoscat. Eòdem pertinet illud cap. 4. ad Hebr. *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus*.

Præter Arg. quæ locis ante cit. adfert B. Thom. adduci solet unum ex Hieronymo super Abacuc sed de eo dicetur q. 22. art. 2.

In Resp. ad 1. Neg. Min. Arg. quia non ideò noster intellectus singularia materialia non intelligit, quia est immaterialis, sed quia intelligit abstrahendo a principiis individuantibus. Quod autem hic dicit, *Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit*; non ita est accipiendum, quasi absolutè sentiat, nostrum intellectum non cognoscere singularia: sed quòd non cognoscat ea directè, hoc est per speciem primò & per se repræsentantem singularia; ut patet ex q. 86. art. 1. & ex dicta q. 2. de Verit. art. 6.

Articulus XII.

Deus cognoscit infinita.

Art. 12. docet, Deum cognoscere infinita; tum scientia visionis, quia scit omnes cogitationes hominum & Angelorum, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine; tum scientia simplicis intelligentiæ, quia infinita sunt in potentia tam ipsius Dei quàm creaturæ. Loqui autem videtur de infinitis potentia: Nam de infinitis actu, quòd ea Deus non cognoscat scientia visionis, clarè asserit in 3. d. 14. art. 2. qu. 2. ad 2. lib. 1. cont. Gent. c. 70. & q. 2. de Ver. art. 9. ad 2. sequiturque ex illis, quæ 3. p. qu. 10. art. 2. dicit, collatis cum art. 3. scil. quòd anima Christi videat in Verbo omnia quæ Deus scit scientia visionis; & tamen non sciat infinita, nisi quædam scientia simplicis intelligentiæ.

Ob.

Si dicas: In mente divina esse rerum præsentium, præteritarum, & futurarum tantam multitudinem, ut non possit inveniri finis, quandoquidem cogitationes hominum & Angelorum sine fine sint multiplicandæ. Resp. eam multitudinem esse infinitam potentia, non autem actu: potest enim Deus plura facere quàm faciet, atque ita multitudo rerum in aliqua temporis differentia existentium non est tanta, quin possit esse major; infinito autem actu nihil potest esse majus in eodem ordine.

Resp.

Quæstio autem manet: utrùm Deus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscat infinita actu. Videri potest quòd non, quia Deus non potest cognoscere per modum assensus id, quod nullo modo esse potest: cùm igitur B. Thom. qu. 7. doceat, non posse esse aliquod infinitum actu; consequens est, illud non posse a Deo cognosci. Confirm. Deus non est minùs potens in producendo quàm in cognoscendo; ergo sicut non potest producere infinita actu, ita non potest illa cognoscere.

Fidei est Deum scire futura contingentia.

Resp. Affirm. videtur esse probabilis: quia multitudo rerum, quæ simul objiciuntur intellectui cognoscentis, in qua nec inveniri potest prima nec ultima, est infinita actu: sed intellectui divino simul objicitur multitudo rerum, in qua nec inveniri potest prima nec ultima; ergo intellectus divinus cognoscit multitudinem, quæ est actu infinita. Minor. prob. quia assignata quacumque re possibili, Deus novit, aliam tum anteriorem tum posteriorem esse possibilem.

Ad Arg. Resp. Maj. esse veram sic intelligendo, Deus non potest cognoscere per modum assensus id, quod neque in rerum natura sive extra suas causas esse potest, neque in mente divina: falsam autem si intelligatur, quòd nullo modo potest esse in rerum natura. Potest enim Deus cognoscere omnia, quæ simul objiciuntur ejus intellectui, etsi non possint

omnia

omnia simul esse in rerum natura. Ad confirm. Resp. Deum non posse cognoscere infinita actu existentia extra causas, quia non potest ea producere: potest tamen cognoscere infinita actu, secundùm quod sunt in mente divina objectivè, quia sunt cognoscibilia. Neque propterea est minùs potens in producendo quàm in cognoscendo, quia potest omnia producibilia producere, sicut potest omnia cognoscibilia cognoscere. Quòd autem non possit producere multitudinem actu infinitam, non est ex defectu potentiæ productivæ, sed quia talis multitudo non est sic producibilis. Vide quæ diximus q. 7. art. 4. inferius art. 13. quæsito 3.

Articulus XIII.

Utrùm scientia Dei sit futurorum contingentium?

VIdetur quòd non 1. Quia eorum non est determinata veritas, ut Philosophus tradit in fine lib. 1. Periherm. scientia autem non est nisi verorum.

2. Quia Deo nihil est futurum, sed omnia sunt ei præsentia.

3. Quia sequeretur, Deum falli posse: cùm enim contingentium naturam ex eo quòd præsciantur non amittant; possent aliter evenire quàm sint præscita.

Resp. Certa Fide tenendum est, præscientiam Dei certam & infallibilem etiam ad futura contingentia extendi; atque adeò etiam ad actiones, quæ à libera voluntate proficiscuntur, quæ generali nomine contingentium continentur, idest eorum quæ possunt naturaliter impediri, & aliter evenire.

Pro hac veritate faciunt in primis, quæ ad art. 9. sunt dicta. Deinde, peculiares hæ Scripturæ Psal. 32. *Intelligit omnia opera eorum.* Ps. 138. *Ecce Domine tu cognovisti omnia novissima & antiqua.* Sap. 8. *Scit præterita, & de futuris æstimat: Signa & monstra scit antequam fiant, & eventus temporum & seculorum.* Eccl. 39. *A seculo usque in seculum respicit.* His addi possunt omnes illæ Scripturæ quæ testantur, Deum futura prædixisse; ut Judæorum infidelitatem; Petri negationem; Gentium conversionem, & innumera alia quæ eo prorsùs modo evenerunt, quo fuerunt prædicta. Vide Tertull. lib. 2. cont. Marci c. 5. *Præscientia*, inquit, *Dei tantos habet testes, quantos fecit Prophetas.* Rationes verò rem eamdem confirmantes sunt.

Modi secundum quos Deus noscit futura contingentia. 1. Deus certò cognoscit omnia, quæ sunt in potentia sua; cùm enim sit undequaque infinitus, nihil eorum potest ignorare, quæ subsunt suæ potentiæ: certò etiam cognoscit omnia quæ sunt in potentia creaturæ, illam enim comprehendit; ergo cognoscit omnia futura contingentia. Conf. prob. quia nulla ipsorum sunt extra potentiam Dei & creaturæ.

2. Seipsum perfectè cognoscit; ideoque certissimè novit omnia & singula, ad quæ sua causalitas se extendit: sed extendit se ad futura contingentia; ergo illa certissimè novit.

3. Deus intelligit res in æternitate, in qua non est ulla successio, & quæ sua immensitate totum tempus complectitur; ergo præsens ejus intuitus fertur simul in totum tempus, & in omnia quæ sunt in quacumque parte temporis, velut in ea quæ sunt oculis ejus præsentia. Has indicavit Author hîc, & art. sup. Item in 1. dist. 38. de Ver. q. 2. art. 12. lib. 1. cont. Gent. c. 68. & Opusc. 3. cap. 133.

Fidei est, Deum scire futura contingentia. Quibus si 4. addamus, clariùs perspicietur modus, quo Deus possit certò & infallibiliter ea scire, quæ non nisi contingenter sunt eventura. Eam autem tradunt Scotus & Joannes de Bassolis in 1. distinct. 38. 41. & 47. docentes, quòd certa prævisio futurorum contingentium est ex certa determinatione voluntatis divinæ, quia scilicet ab æterno certissimè novit omnia, quæ decrevit facere in tempore, cujusmodi sunt omnia entia extra Deum: peccata verò, quæ non sunt entia sed entium privationes, ideò certissimè novit, quia scit quorum actuum substantiam sit producturus, & quos eorumdem, actuum defectus à defectibili voluntate creata processuros permissurus: sive quia scit, se voluntati creatæ cooperaturum ad substantiam actus non debitè circumstantionati, si est peccatum commissionis; vel non se cooperaturum ei ad actum quem homo deberet facere, & non faciet, si est peccatum omissionis.

His non dissentiens Durand. in 1. d. 38. qu. 3. num. 9. sic ratiocinatur: Sicut ex causa necessaria sequitur effectus necessarius infallibiliter, sic ex causa impedibili determinata ad unum, si non sit impedita, sequitur effectus contingens infallibiliter; nisi quòd hæc infallibilitas est ex suppositione, prima autem est secundùm se & absolutè. Et eodem modo à causa indifferente & impedibili, si determinetur & non impediatur, sequitur suus proprius effectus infallibiliter. Igitur sicut in causa necessaria præcognoscitur effectus necessarius certa cognitione, sic cognita causa impedibili, & omnibus quæ eam impedire possunt, & insuper iis quæ eam impedient vel non impedient; certitudinaliter potest cognosci, quis effectus veniet vel non veniet. Et similiter cognita causa indifferente & impedibili, si cum ea cognoscantur omnia, quæ eam determinare possunt & determinabunt, & omnia, quæ eam impedire possunt & quæ impedient vel non impedient; potest infallibiliter cognosci, quis effectus eveniet. Nunc autem Deus non solùm novit causam contingentem in se & absolutè, (quia sic in ea vel per eam non cognosceretur infallibiliter aliquis effectus, nisi conjectura probabili) sed cognoscit omnia, quæ eam determinare possunt & quæ determinabunt: insuper cognoscit omnia, quæ eam impedire possunt & quæ impedient vel non impedient; ergo Deus in causa contingente sic cognita potest certitudinaliter cognoscere effectum futurum contingentem.

Dices: B. Thomas hîc in corp. & lib. 1. cont. Gent. cap. 68. sentit, contingens secundùm quod est futurum repugnare cognitioni certæ; ergo Deus non certitudinaliter cognoscit illud in causa contingenti, sic enim cognosceretur ut futurum. Resp. B. Thomam non dicere, contingens ut futurum quomodocumque consideratum repugnare certitudini cognitionis, sed solùm quando consideratur ut futurum contingens, hoc est prout solùm est in causis contingentibus & impedibilibus absolutè. Quia verò futura contingentia non tantùm cognoscuntur à Deo in causis impedibilibus, sed etiam in causis quæ causa impedibiles determinabunt, & in illis, quæ licèt impedire possint, pro certo tamen non impedient; ideò Deus certitudinaliter cognoscere potest futurum contingens, etiam secundùm quod est futurum contingenter: *Sicut*, ait ipse B. Thomas lib. 1. cont. Gent. c. 68. *ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter; ita ex causa contingenti completa si non impediatur. Sed cùm Deus cognoscat omnia, scit non solùm causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem, an contingentia sint vel non sint.* Et postea: *Deus, cùm sit cognitor totius esse cujus est principium, cognoscit unumquemque effectum non solùm in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas: ordo autem contingentium ad suas causas proximas est, ut contingenter ex iis proveniant. Cognoscit igitur Deus aliqua evenire, & contingenter evenire. Sic igitur divinæ providentiæ certitudo & veritas rerum contingentiam non tollit.*

His addendum est, quòd Deus futura contingentia etiam cognoscat in seipso tamquam in causa illorum, ut præter Scotum, & Basolium tradit Dur. dictæ q. 3. n. 10. & B. Thom. variis in locis quæ art. 5. produximus, ac insuper his seq. 2. 2. q. 164. art. 1. ad 4. *Deus præscius est omnium futurorum eventuum ex dispositione divinæ præscientiæ & providentiæ*, l. cont. Gent. c. 16. *Deus voluntates nostras sicut & alios effectus cognoscit per hoc, quòd est nobis causa volendi.* Hinc Quodl. 12. art. 4. *Omnia sunt à Dei providentia prædeterminata & ordinata.*

Si dicas: B. Thom. tam hîc, quàm qu. 2. de Ver. art. 12. tradere, Deum ideò certam habere notitiam de futuris contingentibus, quia sunt ei præsentia in æternitate; ergo non est ejus intentio, quòd noscat illa in seipso sicut in causa. Resp. Neg. Conf. quia B. Thom. plures modos tradit, quibus Deus res cognoscat in seipso ut sup. art. 5. declaravimus. Quomodo verò intelligendum sit quod in antecedente sumitur; statim explicabimus.

Solus Deus certò novit futura contingentia.

Ex his perſpicere licèt, quòd certa cognitio futurorum contingentium ſoli Deo conveniat: ſolus enim ipſe novit omnia, quæ ſunt in ſua vel creaturæ potentia; ſolus videt omnia in æternitate: ſolus videt cauſas contingentes ſic aut ſic determinandas, & impedibiles quidem, ſed numquam impediendas: denique ſolus ipſe novit, quos actus facturus, quorum actuum defectus ſit permiſſurus. Unde & Scriptura eorum prænotionem ſoli Deo tribuit. Iſaiæ 41. *Annuntiate quæ ventura ſunt in futurum, & ſciemus quia Dii eſtis vos.* Quin & Ethnicis idem fuiſſe perſuaſum conſtat ex eo, quòd de dubiis eventis non niſi eos conſulere ſoliti ſint, quos vel ut Deos venerabantur, vel numine aliquo afflatos loqui putabant; quos propterea & divinare dicebant.

Futurorum contingentium una pars eſt determinatè vera.

Ad 1. Arg. Reſp. Quamvis hominibus ſit ignotum, quæ pars contradicentium de futuro contingenti ſit determinatè vera, revera tamen una pars eſt determinatè vera, altera falſa, ut docet non ſolùm B. Thomas, ſed etiam Durand. in 1. diſt. 38. quæſt. 3. Richard. diſt. 38. quæſt. 5. Scotus diſt. 39. quæſt. 1. §. *Ad argumenta*, & alii: quia una illarum eſt actu conformis rei quam enuntiat, altera difformis; ideſt una id enuntiat quod verè eſt futurum: altera verò enuntiat oppoſitum. Si ergo verum eſt, hodie vos ſcribere; ab æterno verum erat, vos hodie ſcripturos. Scribit quidem Molina quæſt. 14. diſp. 52. & 53. hanc ſententiam repugnare Ariſtoteli & communi Doctorum ſententiæ, ipſique naturæ contingentium: ſed meritò Vaſquez hoc loco multis authoritatibus & rationibus contrarium aſſerit. Similiter & Suarez lib. 1. de abſol. Scient. futur. conting. cap. 2. & Conimbricenſes in cap. 8. de Interpret. cum multis aliis. Quid Philoſophus ſenſerit, ambiguum eſt. Non pauci erraſſe illum exiſtimant, eiſque omninò ſubſcriberemus, ſi conſtaret illum aſſeruiſſe, quòd contradictoriarum de futuro contingenti neutra ſit determinatè vera, neutra falſa. Sed hoc non conſtare, probari poſſe videtur; tum ex eo, quod commune pronuntiatum, *De quolibet eſt affirmatio vel negatio vera*, eſt ipſius Philoſophi lib. 4. Metaph. cap. 2. & 3. & lib. 1. Poſter cap. 1. Unde lib. 3. de Anima cap. 6. *Eſt*, inquit, *dictio, quidpiam de quopiam*, ſcilicet enuntians, *quemadmodum affirmatio: atque omnis eſt vera vel falſa*; tum ex eo quòd illa, quæ cap. ult. lib. de Interpret. dicere videtur contraria, fortaſſis explicari poſſunt ut docere voluerit: non oportere quòd contradictoriarum de futuro contingenti una, quæ à nobis determinetur ſive deſignetur, ſit vera determinatè, & altera ſimiliter deſignata ſit falſa determinatè; ſicut in propoſitionibus de præſenti vel præterito una determinari poteſt, quæ ſit determinatè vera, altera quæ ſit determinatè falſa. Ad hunc intellectum invitare videtur, quod ait: *Nam in his neceſſe eſt alterutram partem contradictionis eſſe veram, aut falſam, non tamen hanc aut illam.* Suppoſito enim quòd propoſitionem eſſe veram determinatè non aliud ſit, quàm veritatem illi competere & non falſitatem; verborum Philoſophi ſenſus reddi poteſt, neceſſe eſſe quòd alterutra (confuſè) pars contradictionis ſit vera determinatè, aut falſa determinatè: non tamen eſſe neceſſe, quòd hæc determinata ſit vera, & illa determinata ſit falſa. Sed horum exactior diſputatio Philoſophis ipſum Philoſophum diligenter examinantibus relinquatur. Si conferant ejuſdem Philoſophi locum qui eſt lib. 2. de Generat. text. 64. aliquid fortaſſe lucis accipient.

Pro ſecundi Argumenti ſolutione

QUÆRITUR I.

An omnia futura ſint Deo in æternitate præſentia ſecundùm ſuum eſſe reale?

CAjet. & alii quidam arbitrantur B. Thom. ita ſenſiſſe 1. Quia dicit, divino conſpectui ſubdi futura contingentia ſecundùm ſuam præſentialitatem.

2. Quia dicit, illa cognoſci à Deo non ſolùm in cauſis, ſed etiam in ſeipſis.

3. Quia dicit, omnia quæ ſunt in tempore eſſe ab æterno Deo præſentia, non ſolùm ea ratione qua habet rationes rerum apud ſe præſentes, ſed quia ejus intuitus fertur ab æterno in omnia prout ſunt in ſua præſentialitate.

4. Quia omnia coexiſtunt æternitati, ſed æternitas eſt indiviſibilis; ergo omnia ſunt ab æterno.

His adjungere ſolent quædam Auguſt. q. 2. ad Simpl. & in Pſal. 49. Ambr. lib. 5. de Fide, cap. 8. & aliorum Patrum teſtimonia.

Verumtamen ſi (ut obvium eſt intelligere) quæſitum ita accipiatur; An omnia futura ſint ab æterno ſecundùm ſuum eſſe reale præſentia Deo ſic, ut illud ipſum eſſe reale quod in tempore habent, habeant ab æterno poſitum extra ſuas cauſas, ſeu productum, atque ita ab æterno exiſtant in propria natura apud Deum.

Futura non exiſtunt realiter ab æterno.

Reſp. Videri omninò dicendum, quòd futura non exiſtant ſecundùm ſuum eſſe reale præſentia Deo ab æternitate. Ita Bonavent. Scotus, & Richard. in 1. diſt. 36. Durand. d. 38. quæſt. 3. Imò & B. Thom. Nam in 1. diſt. 38. quæſt. 1. art. 5. ita loquitur: *Antequam res ſit, non habet eſſe niſi in cauſis ſuis*, qu. 3. de Pot. art. 5. ad 2. *Ex hoc ipſo quod quidditati eſſe attribuitur, non ſolùm eſſe ſed ipſa quidditas creari dicitur, quia antequam eſſe habeat nihil eſt, niſi fortè in intellectu creantis, ubi non eſt creatura ſed creatrix eſſentia.*

Hujus p. q. 10. art. 3. ad 3. *Secundùm hoc vera & neceſſaria ſunt æterna, quia ſunt in intellectu æterno, qui eſt intellectus divinus ſolus. Unde non ſequitur, quòd aliquid extra Deum ſit æternum.*

Qu. 16. art. 2. ad 2. *Quodlibet univerſale dicitur eſſe ubique & ſemper, in quantum univerſalia abſtrahunt ab hic & nunc; ſed ex hoc non ſequitur, ea eſſe æterna niſi intellectu, ſi quis ſit æternus.* Ad 3. *Illud quod nunc eſt, ex eo futurum fuit antequam eſſet, quia in cauſa ſua erat ut fieret.*

Qu. 20. art. 2. ad 2. *Licèt creatura ab æterno non fuerint niſi in Deo* &c.

Confirm. 1. Si omnia ab æterno exiſterent præſentia ſecundùm ſuum eſſe reale, ſequerentur hæc abſurda; Nihil creari ſeu produci: Omnia eſſe Deo coæterna: Contradictorias eſſe ſimul veras; hæc enim propoſitio, Poma quæ poſt annum gignentur, nunc non ſunt ſecundùm ſuum eſſe naturale, manifeſtè vera eſt: nihilominùs etiam hæc vera eſſet, Poma quæ poſt annum gignentur, nunc ſunt ſecundùm ſuum eſſe naturale.

Si dicas: Quòd non ſunt contradictoriæ, quia prior intelligitur de nunc temporis, poſterior de nunc æternitatis. Reſp. Neg. Aſſ. poſita enim illa præſentia rerum, ipſum nunc temporis etiam coexiſtit toti æternitati; ergo prior enuntiatio rectè intelligitur ſicut poſterior de nunc æternitatis.

Confirm. 2. Nam Aug. lib. 12. de Civ. Dei, c. 20. ſcribit, quòd res antequam fierent non fuerunt, *ſed ante dico*, inquit, *æternitate, non tempore.* Imò non tantùm Auguſt. ſed communis hominum ſenſus habet, infantem eum qui aliquando gignetur nondum exiſtere; ſimileque judicium eſt de rebus aliis.

Ad 1. & 3. Arg. Reſp. futura ſubdi conſpectui divino ſecundùm ſuam præſentialitatem, & intuitum Dei ferri ab æterno ſupra omnia prout ſunt in ſua præſentialitate, non quia res ab æterno præſentes exiſtant, ſed quia realis & actualis earum præſentia, quam ſuo tempore habebunt, ſubditur divino conſpectui, atque ita Deus cognoſcit omnes res ſecundùm illarum præſentiam realem, ſive ſecundùm illud eſſe reale, quod aliquando habebunt in tempore.

Ad 2. Reſp. Deum non cognoſcere ſolùm futura ſub illa ratione qua ſunt in cauſis, ſed etiam ſub illa qua in ſeipſis exiſtunt; quia non tantùm noſcit eorum eſſe poſſibile, ſed etiam videt illud ipſum eſſe actuale reale quod habebunt, quando exiſtent in ſeipſis extra cauſas poſita. Hinc Durand. in 1. d. 38. q. 3. *Alius poteſt eſſe intellectus, ſcilicet quod Deus cognoſcat futura contingentia quantum ad ſuam actualem exiſtentiam; non quod Deus cognoſcat ea jam actu exiſtere: ſed quia Deus ab æterno novit illam propriam & diſtinctam & actualem exiſtentiam quam habebunt proceſſu temporis in ſeipſis. Et hoc modo Deus cognoſcit futura contingentia quantùm ad eorum actualem exiſtentiam.*

Ad 4. Reſp. Unamquamque rem quando exiſtit coexiſtere toti æternitati, ſed non totaliter; toti quidem, quia æternitas eſt indiviſibilis; non totaliter ac per conſequens nec adæquatè, quia æternitas eſt duratio ſimpliciter infinita, & omnis duratio creaturæ eſt finita: finitum autem non poteſt adæquari infinito. Ipſa ergo æternitas rebus omnibus exiſtentibus coexiſtit, non ſolùm eas adæquans, ſed etiam excedens: res autem aliæ non coexiſtunt æternitati, niſi ipſæ exiſtant: & cùm exiſtunt, toti æternitati coexiſtunt, ſed inadæquatè. Quomodo etiam æternitas coexiſtit temporibus præſentibus, præteritis, & futuris, neque tamen quis dicet, quòd vel tempus adæquet æternitatem, vel tempora futura ſint jam præſentia, propterea quòd quando erunt coexiſtent æternitati.

Ad Poſtremum reſpondet Scotus diſt. 39. authoritates Sanctorum, quæ videntur ſonare omnia eſſe præſentia æternitati, intelligendas de præſentia in ratione cognoſcibilis; nec ſolùm de cognitione abſtractiva, ſicut roſa non exiſtens cognoſcitur, ſed etiam de intuitiva; quia non aliter videt Deus fienda quàm facta.

Quo ſenſu dici poſſint futura eſſe Deo præſentia ab æterno ſecundùm eſſe reale.

Atque hæc de quæſito iſto juxta ſenſum prææallegatum dicta ſint.

Si autem alio ſenſu intelligatur, veluti hoc aut ſimili: An futura ſint ab æterno ſive in æternitate præſentia Deo ſecundùm ſuum eſſe reale, ita ut quamvis non ſint ab æterno poſita extra ſuas cauſas ſeu producta, ideòque non exiſtant in propria natura ſint tamen ab æterno præſentia divino conſpectui ſic, ut divinus intuitus ab æterno feratur in ea ſecundùm illud ipſum eſſe reale, quod tunc in tempore habebunt, quando fuerint producta. Ex jam datis reſponſionibus promptum eſt Reſpondere affirmativè: quia ea quæ in tempore ſunt futura Deus ab æterno intuetur, videndo illam ipſam actualem eorum præſentiam & exiſtentiam, quam aliquando ſunt habitura non minùs clarè ac diſtinctè, quàm tunc videbit, quando in tempore exiſtent. Ita intellexit Ægidius Romanus ex Ordine S. Auguſtini antiquus B. Thomæ diſcipulus in Correct. ad art. 3. ex 1. par. corruptum, his verbis: *Dicendum quòd res ſunt præſentes Deo ab æterno, non in ſua exiſtentia actuali, ſed quia ipſe actu intuetur eorum præſentiam æternaliter per hoc, quòd omnium rerum rationes exemplares in ſeipſo cognoſcit, quas videt in ſeipſo, & omnia per ipſas perfectè cognitas cognoſcit in natura propria, quorum ſcilicet per rationes cauſales eaſdem invenitur cauſa. Et ſic habet intelligi, quod dicit S. Thom. quòd intuitus Dei fertur æternaliter ſuper omnium in tempore ſibi ſuccedentium præſentialitates, non ſolùm quia habet rationes earum apud ſe, ut quidam dicunt, ſed intuendo ea æternaliter in ſua præſentialitate, quam ſimul à Deo ut dictum eſt, cognitam ſucceſſivè habent in natura ſua.* Et in reſp. ad 5. cùm dicit S. Thom. *quod omnia quæ ſunt in tempore ſunt Deo præſentia prout ſunt in ſua præſentialitate, intendit dicere; & ſatis clarè, quòd divinæ notitiæ præſens eſt omnium, quæ ſunt ſucceſſivè in tempore, præſentialitas & actualis exiſtentia ab eo æternaliter cognita, non cum eo æternaliter exiſtens in natura propria.*

Huic intellectui conſonat quod B. Thom. artic. 9. ſcribit: *Cùm intelligere Dei, quod eſt ejus eſſe, æternitate menſuretur, quæ ſine ſucceſſione exiſtens totum tempus comprehendit; præſens intuitus Dei fertur in totum tempus, & in omnia quæ ſunt in quocumque tempore, ſicut in ſubjecta ſibi præſentialiter.* Illic enim pariter loquitur de tempore, & de iis quæ in tempore ſunt: non intendit autem quòd tempus futurum ſit Deo præſens ab æterno ſic, ut in propria natura exiſtat extra ſuas cauſas poſitum; ſed quòd ſit præſens, in quantum divinus intuitus fertur in illud velut in ſua æternitate comprehenſum, videndo præſentiam realem & actualem illam, quam aliquando eſt habiturum; ergo etiam non intendit, quòd omnia, quæ in aliquo tempore ſunt, ſic ſint ab æterno præſentia Deo, ut ab æterno exiſtant in propriis naturis extra ſuas cauſas; ſed ita, quòd divinus intuitus fertur in ea, videndo illam eorum præſentiam & actualem exiſtentiam, quam in aliquo tempore ſunt habitura. Et juxta hæc intelligenda veniunt, quæ apud SS. Patres interdum leguntur, *Deo nihil eſſe futurum, nihil præteritum, ſed omnia eſſe illi præſentia;* partim ſcilicet, quia non alternat vices, unam rem nunc videndo futuram, poſtea videndo præſentem, & item poſtea præteritam, ſed uno ſimpliciſſimo intuitu videt totam rei præſentialitatem; partim quia æternitas atque adeò Deus æternus eminenter continet omnes temporum ac rerum ſucceſſiones, eiſque præſens exiſtit, nulla ſui, ſed rerum dumtaxat mutatione, ſecundùm ea, quæ dicebantur q. 10. art. 2.

QUÆRITUR II.

An præſcientia Dei imponat neceſſitatem rebus præſcitis.

Videtur quòd ſic. 1. Quia quod eſt prævisum non poteſt non evenire, alioquin præſcientia Dei poſſet falli; ergo eveniet neceſſariò.

2. Omne æternum eſt neceſſarium: ſed præſcientia Dei eſt æterna; ergo eſt neceſſaria, & per conſequens effectus ex eo ſequens eſt etiam neceſſarius.

3. Quod Deus ſcivit eventurum, eveniet certò & infallibiliter; ergo neceſſariò, videntur enim illa eſſe eadem.

4. Eadem eſt ratio præſcientiæ & prædictionis divinæ: ſed ex prædictione ſequitur neceſſitas rei; ergo & ex præſcientia. Min. prob. ex Jo. 12. *Propterea non poterant credere, quia iterùm dixit Iſajas, Excæcavit oculos eorum &c.*

Denique. Aug. in Pſal. 106. & Anſel. lib. de Conc. Præſc. cum lib. arb. cap. 2. dicunt, neceſſe eſſe fieri, quæ Deus præſcivit; ergo.

Reſponſio certa eſt, quòd præſcientia non imponit rebus neceſſitatem. Non ut nuda præſcientia, quia cognitio ut cognitio nihil efficit: nec ut cauſa, quia ut cauſa operatur cum omnibus rebus ſecundùm earum naturam. *Præſcientia Dei non imponit rebus neceſſitatê.*

Confirm. Scientia Dei non eſt cauſa eorum quæ fiunt à Deo niſi mediante voluntate: atqui voluntas Dei non neceſſariò vult quidquid ſcit, ſed liberè eligit ea quæ vult facere; ergo ſcientia Dei ut cauſa non imponit neceſſitatem rebus futuris. Unde cœlum, & Angeli non ſunt neceſſariò producti, ſed liberè, niſi fortè neceſſitate ſuppoſitionis, ſuppoſito ſcilicet divinæ voluntatis decreto, quod ab æterno fuit de illis creandis. Similiter quæ Deus per cauſas ſecundas producit, non omnia neceſſariò eveniunt quia omnis effectus futurus, cujus aliqua cauſa per ſe eſt impedibilis, poteſt impediri; ſed eorum, quæ fiunt à Deo per cauſas ſecundas, multa ſunt, quæ habent cauſas aliquas impedibiles, vel per actionem contrarii, vel per diſpoſitionem materiæ; ergo poſſunt impediri, atque ita contingenter eveniunt. Adde, quòd Deus eodem intuitu reſpicit futura, quo præſentia & præterita: atqui nec rerum præſentium intuitus cogit rem eſſe neceſſariò, (non enim propterea quis neceſſariò ambulat, quia eum ambulantem aliquis videt) nec memoria præteritorum rebus quæ fuerunt neceſſitatem adſert; ergo neque prænotio futurorum neceſſitatem eis adfert. De his videatur Auguſt. lib. 3. de lib. arb. c. 4. Boetius lib. 5. de Conſol. ſub fin. ejuſque Commentator, qui putatur eſſe B. Thomas, & Durandus in 1. d. 38. q. 3.

Denique. Fides docet, omnia præſciri à Deo infallibiliter: docet etiam multa fieri tum liberè tum contingenter; ergo etiam docet, præſcientiam Dei, quamvis certam & infallibilem, libertati & contingentiæ nihil officere.

Ad 1. Ergo Argum. Reſp. hanc propoſitionem, Quod eſt prævisum, poteſt non evenire, duplicem ſenſum admittere, compoſitum & diviſum: Compoſitum hunc, ſimul conſiſtunt ut aliquid ſit prævisum & non eveniat; quo ſenſu falſa eſt: Diviſum verò iſtum, fieri poteſt ut iſtud (demonſtrato eo quod eſt prævisum) non eveniat; qui ſenſus verus eſt. Neque propterea ſequitur, quòd præſcientia Dei poſſit falli. Ut enim Scotus in 1. diſt. 3. loquitur, licèt intellectus divinus non ſequatur res ſicut effectus cauſam; tamen eſt ibi concomitantia, quòd ſicut res ſcita poteſt

test esse, ita Deus potest eam scire: & sicut potest non esse, ita potest eam non scire: & si non erit, non scit, quia numquam intelligit rem aliter quàm illa sit, eò quòd cùm sit causa universalis, nihil potest ejus ordinem subterfugere; ac proinde novit omnes causas tam universales quàm particulares, totumque earum concursum, ait Duran. dist. 39. q. 3. num. 23. Eòdem spectant, quæ supra citatus Comment. ad lib. 5. Boetii de Consol. prosa 6. scribit: *Intuitus noster rei præsentis nullam ponit necessitatem rei præsentis, quia visio Sortis currentis non imponit necessitatem Sorti currenti, quia potest Sors currere, vel non currere: sic etiam intuitus divinus, qui omnia præsentialiter cognoscit, nullam imponit rebus necessitatem, sed videt ea præsentialiter sicut futura sunt. Futura enim necessario, videt necessario futura: & futura contingentia videt contingenter futura.*

Ex jam dictis facilè est intelligere, quòd si hæc propositio: *Quod est præscitum potest non evenire* ponatur in esse, nihil sequetur impossibile; quia debet poni eo modo quo est possibilis: est autem possibilis simpliciter & absolutè, sed non ex suppositione, ait Durandus; & ideò non est sic ponenda, *Res præscita non evenit*, sed sic, *Hæc res* (demonstrata ea quæ præscita est) *non evenit*. Regula enim generalis est, quòd propositiones modales non debent poni in esse retento eodem subjecto formali, (cùm illud formale includat aliquid incompossibile) sed debet sumi materiale subjecti relicto formali: ut patet in istis, *Calidum potest esse frigidum*, *Sedens potest stare*. Idemque judicium est de similibus, ut cum dicitur, *Prædestinatus potest damnari*. *Qui movetur efficaciter à Deo potest non agere &c.* De hoc istarum propositionum sensu, præter Authorem & Philosophum, videri possunt Scotus & Richardus in 1. dist. 39. q. 1. & 6. Bonav. & Durandus d. 38. q. 3. & quæ nos luculentè diximus ad 1. 2. q. 10. art. 4.

Ut modales propos. poni debeant in esse.

Cum dicta responsione coincidit ea qua dicitur, Id quod est præscitum evenire necessariò necessitate suppositionis seu consequentiæ, non autem necessitate absoluta seu consequentis. De qua re Author. 1. Sent. dist. 38. & ipse Duran. ead. dist. Quod non est sic intelligendum, quasi stante præscientia seu in sensu composito tollatur causarum contingentia: (sic enim & effectuum contingentia tolleretur,) sed sic, quòd supponendo Dei præscientiam, hæc consequentia, *Hoc est præscitum: ergo eveniet*, est necessaria: etiamsi consequens non sit necessarium: quia licèt causæ intermediæ maneant contingentes & impedibiles, divina tamen præscientia quæ non est solùm de eventu rerum, sed etiam de modo eventus, ut ait Durand. præscit rem absque dubio eventuram; præscit enim omnes causas, quæ impedire possunt & impediri, sed etiam præscit, quòd non impedient nec impedientur.

Tacita ob.

Nec obstat quòd Anselm. initio lib. de Conc. lib. arbit. & prædest. & lib. *Cur Deus homo* cap. 18. distinguens duplicem necessitatem, unam antecedentem, alteram consequentem dicat, illam libertati obstare, non istam: posita autem ejusmodi præscientia, quæ omnem creaturæ libertatem antecedat, videatur esse necessitas antecedens. Hoc enim verum non est, cùm juxta Authores sup. cit. solùm sit necessitas consequens seu consequentiæ, & ex hypothesi; non autem consequentis seu antecedens. Vocat enim Ansel. necessitatem antecedentem, quando causa est necessaria seu necessariò agens, ut patet ex ejus contextu, & ex Alexandro de Ales 1. p. q. 24. & Rich. d. 39. q. 6.

Alia ob.

Denique non obstat, quòd sic videantur tolli leges, consilia, & exhortationes, ipsumque liberum creaturæ arbitrium, quia scilicet tamdem infallibiliter illud eveniet, quod Deus præscivit. Nam Deus præscivit & providit, ut effectus egrederetur à causis secundis juxta earum naturam; à necessariis necessariò, à liberis liberè, intervenientibus legibus, exhortationibus, consiliis, & similibus. Et propterea tantùm abest, ut ista sint superflua, quin potiùs omninò oporteat ea adhibere tamquam ad effectus desideratos ordinata. Hinc S. Prosper lib. 2. de Voc. Gent. cap. 36. *Quamvis quod statuit Deus nulla possit ratione non fieri; studia tamen non tolluntur orandi, nec per electionis propositum liberi arbitrii devotio relaxatur: cùm impendæ voluntatis Dei ita sit præordinatus effectus, ut per laborem operum, per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum, fiant incrementa meritorum.* Conferatur q. 19. art. 8. quæst. 22. art. 4. q. 23. art. 6. & 8.

Ad 2. Arg. Resp. præscientiam Dei, quatenus est ejus essentia, esse æternam & necessariam, sed quatenus connotat respectum ad futura, non propriè esse æternam, cùm ille respectus tantùm sit ens rationis: impropriè tamen vocari potest æterna, quia essentia Dei fuit ab æterno cum tali respectu. Verùm id quod ea tantùm ratione est æternum, non oportet esse necessarium, ut colligi potest ex q. 23. de Verit. art. 4. ad 1. & 2. Et prob. Quia sicut ab æterno fuit, sic potuit ab æterno non esse, si nimirum Deus non decrevisset aliquas creaturas facere. Cæterùm an & quatenus scientia Dei sit necessaria, quæsito 3. explicabimus.

Ad 3. Neg. Cons. Illa enim multùm differunt; nam certitudo seu infallibilitas est in cognoscente, & significat habitudinem cognoscentis ad rem cognitam, ita ut circa eam non fallatur, sive res ipsa possit aliter se habere, sive non: necessitas autem est in re quæ non potest aliter se habere, sive cognoscatur certò sive non.

Ad 4. Neg. Min. Ad prob. Resp. Ipsum oraculum Propheticum non assignari ut causam quare quidam credere non potuerint, sed rem prædictam, ipsam scilicet cæcitatem cordis; ut sensus sit: credere non potuèrunt propter cæcitatem cordis sui, quæ prædicta fuerat per Prophetam, sicut Joan. 5. negantur posse credere propter appetitum inanis gloriæ: *Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis?* Deinde hujusmodi sententiæ non significant aliquid omninò impossibile, sed vel impossibile manente eodem vitio, vel absolutè difficile.

Ad ult. Resp. eos non aliud velle, quàm ista duo necessariò inter se cohærere, Deum aliquid præscire, & hoc ipsum evenire, ut patet ex illorum contextu: sive in talibus sermonibus significatur necessitas consequentiæ, non consequentis.

Citca resp. B. Thomæ quædam difficultates moventur; ad quas explicandas,

QUÆRITUR III.

An & quomodo scientia Dei sit necessaria.

BEatus Thomas hic ad 1. non simpliciter affirmat, scientiam Dei esse necessariam, sed ait, scientiam Dei quæ est causa prima esse necessariam. Scientiam autem Dei esse necessariam variis modis intelligi potest, vel in quantum est scientia, vel in quantum est causa.

In quantum est causa, potest cogitari esse necessaria; vel quia necessariò producit res; vel qoia rebus imponit necessitatem; vel quia Deus sine illa nihil potest efficere; vel quia est certa & infallibilis; vel denique quia est prorsus immutabilis & efficax, non solùm rei, sed etiam modi quem statuit Deus facere. Primis duobus modis scientia Dei neque est, neque dici potest necessaria; partim quia Deus non necessariò, sed liberè operatur ea, quæ per scientiam suam efficit; partim quia res multæ contingenter eveniunt. Cæteris modis scientia Dei est necessaria, sed ejusmodi necessitas non est absoluta.

Intelligendo autem scientiam Dei in quantum est scientia, dici potest esse necessaria, vel ex suppositione; (supposito enim quòd res aliquæ sint futuræ, necessarium est ponere, quòd Deus hoc sciat) vel ex certitudine seu infallibilitate; (quæcunque enim Deus scit, certò & infallibiliter scit) vel simpliciter, quia scientia Dei absolutè sumpta est simpliciter necessaria, cùm Deus non possit esse absque scientia, tametsi loquendo de scientia visionis, ipse posset esse absque scientia talis vel talis rei, si voluisset eam non esse futuram. Verùm quia his modis voluntas Dei potest etiam dici necessaria, cùm sine voluntate Deus nihil possit efficere, ipsaque omninò sit certa & infallibilis, immutabilis & efficax, ac impossi-

possibile sit Deum non habere voluntatem; quærendus est aliquis modus, quo scientia Dei sit necessaria & non ejus voluntas: nam B. Thom. q. 19. art. 3. ad 6. dicit, quòd *Deus quæcumque scit ex necessitate scit: non autem quæcumque vult ex necessitate vult*.

Resp. ad quæsitum. Dicendum ergo, quòd scientia Dei respectu aliorum à se sit necessaria, quia fieri nullo modo potest, quòd Deus non sciat alia à se, ea scilicet omnia quæ sunt possibilia: ejus autem voluntas respectu aliorum à se non est necessaria, quia non est necesse quòd Deus illa velit, nisi ex suppositione quòd statuerit ea facere vel permittere. Rationem diversitatis B. Thomas, tum dicta resp. ad 6. tum lib. 1. cont. Gent. cap. 82. significat, quia intellectio & per consequens scientia secundùm hoc habetur, secundùm quod intellectus est in intelligente: volitio autem fit ex hoc, quòd volens aliquo modo se habet ad volitum; volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur: esse autem omnia in Deo ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio, cùm debeat omnia in se continere. Bonitas verò divina non ex necessitate requirit esse quædam alia quæ in ipsam actu ordinentur ut in finem: *Et ob hoc* (ait) *necesse est Deum alia scire, non autem velle*. Unde nec omnia vult, quæ ad bonitatem ipsius ordinem habere possunt: omnia autem scit, quæ ad essentiam ejus, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

Ex his haud difficulter colligi potest, quid sit de Dei præscientia dicendum, scilicet illam simpliciter loquendo potuisse non esse in Deo; ac proinde non necessariò illi competere: fieri enim poterat, si ita voluisset Deus, ut nihil esset futurum; futuro autem ablato, etiam tolleretur præscientia, quæ non est nisi futurorum. Cæterùm positis rebus futuris, adimere Deo illarum scientiam, ut vel omninò ea non sit in ipso, vel falli aut frustrari possit; impii est erroris, quem in Cicerone notavit Augustinus. Ille enim ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos, idest sine Deo: Deus namque esse non potest, qui rerum futurarum non est præscius. Neque verò hinc sequitur, tolli posse à Deo ejus essentiam aut præscientiam: nam præscientia, præter Dei essentiam vel scientiam, importat respectum ad res futuras, ut supra dictum est.

Circa responsum ad 2.

QUÆRITUR IV.

An huius argumentationis antecedens, Deus scivit hoc contingens futurum; ergo erit sit necessarium?

Author videtur hic affirmare; sed nihilominùs Responsio negativa est tenenda: quia necessitas aut contingentia propositionum æstimanda est ex terminorum connexione necessaria & fortuita, secundùm quod etiam ipse B. Th. docet q. 19. seq. art. 3. his verbis: *Necessarium absolutè indicatur aliquid ex habitudine terminorum, qui videlicet in aliqua propositione ponuntur*. Et q. 23. de Ver. art. 4. ad 1. addit: Unde proinde illa propositio dicenda sit esse necessaria, cujus termini prædicatum & subjectum habent inter se connexionem necessariam: fortuita verò seu contingens, in qua termini non habent necessariam connexionem sive in qua prædicatum non necessariò convenit subjecto, nec subjectum prædicato: atqui fortuita sive contingens connexio terminorum reperitur etiam in propositionibus de præterito; ergo aliquæ propositiones de præterito sunt contingentes. Min. prob. quia Adam quando peccabat non necessariò peccabat; ergo hæc, *Adam peccavit* est contingens; similiterque hæc non est necessaria, sed libera, *Deus prævidit Adam peccaturum*, quia quod prævidit ab æterno, potuit non prævidere, si voluisset, vel Adamum non creare, vel ejus peccatum impedire. Confirmatur. Hæc propositio *Deus voluit creare Mundum* non est simpliciter necessaria, quia Deus hoc liberè voluit; ergo non omnes propositiones de præterito sunt necessariæ. Eademque ratio est de istis.

(Quæ propositiones sint necessariæ.)

(Aliquæ propositiones de præterito sunt contingentes.)

Deus voluit redimere genus humanum, Filius Dei voluit pro nobis incarnari, circumcidi, flagellari, mori.

Ad B. Th. quod attinet, duo dicimus. Prius quòd nec propositiones de præterito, nec antecedens, de quo quæritur, existimaverit esse simpliciter necessarium, sed solùm ex hypothesi; nam in 1. dist. 39. art. 1. ad 3. ita habet: *Illud quod est, necesse est esse dum est; absolutè tamen loquendo non necesse est esse. Ita Deum scire necesse est dum scit: non tamen necesse est eum scire, nisi necessitate immobilitatis*. Quæst. 23. de Ver. art. 4. ad 4. *Deum*, inquit, *velle aliquid vel voluisse, postquam vult vel voluit, est necessarium ex suppositione; non autem absolutè; sicut Socratem cucurrisse postquam cucurrerit*. Est autem prorsus eadem ratio quoad hoc voluntatis & scientiæ. Hujus p. q. 116. art. 3. *Fatum*, ait, *secundùm quod subest divinæ providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ, secundùm quod dicimus, hanc conditionalem esse veram vel necessariam, si Deus præscivit hoc futurum erit*. Sed & hoc loco satis clarè significat, se loqui de necessitate non absoluta, sed conditionata, quando in fine corp. dicit, consequens sic esse necessarium sicut antecedens, *quia omne, quod est, dum est necesse est esse, ut dicitur in 1. Periher.* Illud autem Philosophi: *Omne quod est, dum est necesse est esse*; intelligendum esse de necessitate conditionata, seu ex hypothesi, & non de necessitate absoluta, unicuique Orthodoxo certissimum est. Unde ipse B. Th. lect. 15. super dict. lib. explicans verba Philosophi: *Hæc*, inquit, *est necessitas non absoluta, sed ex suppositione*, ac proinde non potest simpliciter & absolutè dici, quòd omne quod est necesse est esse, quia non idem significant, quòd omne ens quando est sit ex necessitate: & quod omne ens simpliciter sit ex necessitate. Nam primum significat necessitatem ex suppositione, secundum autem necessitatem absolutam.

Posterius, B. Thom. dicit, illud antecedens esse necessarium absolutè, non solùm propter necessitatem suppositionis, quia supposito quòd Deus scivit, impossibile est eum non scire; sic enim & hæc est necessaria ex suppositione *Deus scit*: sed quia est de præterito; propositiones autem de præterito speciali quadam ratione dicuntur necessariæ, quia illæ quæ sunt de præsenti vel futuro dici non possunt necessariæ, scilicet quia postquam semel ponuntur veræ, numquam possunt esse falsæ; quod aliis non convenit, quæ enim est de præsenti, desinit esse vera, postquam præsens tempus transit; & quæ est de futuro, quando res quæ futura enuntiabatur accidit. Solæ igitur propositiones de præterito habent veritatem inseparabilem; & hinc est, quòd peculiariter vocentur necessariæ, vocarique potest ea necessitas, necessitas immutabilitatis.

(Ut propositiones de præterito dicantur necessariæ.)

Circa eamdem resp. ad 2.

QUÆRITUR V.

An supradicta consequentia sit legitima, Deus scivit hoc contingens futurum; ergo erit?

Videtur enim esse contra regulas Dialect. cùm ex antecedente necessariò inferatur consequens non necessarium.

Verùm Responsio affirm. certa est, sicut certum est, Dei præscientiam non posse falli. (Resp. est affirm.)

Ad argum. autem responsio patet ex dictis, utrumque enim tam antecedens quàm consequens est simpliciter contingens, & non necessarium. Si autem antecedens intelligatur cum suppositione, quòd id quod enuntiatur sit futurum; sic antecedens est necessarium, & similiter consequens est etiam necessarium ex suppositione, si accipiatur quemadmodum accipi debet, prout subest scientiæ divinæ. Nam *quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ; consequens est accipiendum, non secundùm quod in se est, sed secundùm quod est in anima*, inquit hic Author juxta correctiora exemplaria. Quam regulam licèt quidam variè impugnent, dici tamen potest,

rest, eam esse intelligendam quo ad eas proprietates, quæ attribuuntur consequenti præcisè ratione antecedentis, ut in isto ejus exemplo, *Si anima aliquid intelligit, illud est immateriale*, scilicet secundùm quod est in intellectu. Et similiter in proposito, *Si Deus scivit aliquid futurum, ergo erit*; consequens non est intelligendum simpliciter & secundùm se, quasi oporteat, ipsum secundùm quod in se est esse, sed quantum ad proprietatem seu qualitatem & conditionem quam habet ex illo antecedente, scilicet erit necessariò necessitate suppositionis: sic enim verificatur prout subest antecedenti, quod actum animæ continet.

In resp. ad 3. dicit, hanc propositionem, *Omne scitum a Deo necesse est esse*, falsam esse si intelligatur de re quia facit sensum divisum: veram autem si intelligatur de dicto, quia facit sensum compositum. Sensus divisus est, *Omnis res, quæ scitur à Deo, est in se necessaria*. Compositus autem, *Omne scitum à Deo quatenus ab illo scitur, necessarium est esse*; quia scilicet non possunt hæc duo simul componi, Deum scire quidpiam eventurum, & ipsum non evenire. De ista hujus argumenti solutione conformiter loquitur Suar. lib. 4. de abs. futur. scient. cap. 9. in fine. Ante ipsum verò Durand. dict. dist. 38. q. 3. *Cùm dicitur*, inquit, *Omne scitum à Deo de necessitate eveniet; dicendum, quòd falsum est loquendo de necessitate absoluta & simpliciter; imò sicut scitum est evenire sic eveniet; & ideò quod scitum est evenire necessariò, necessariò eveniet, & quod scitum est evenire contingenter, eveniet contingenter; alioquin scientia Dei falleretur, quæ non solùm est de eventu rerum, sed etiam de modo eventus. Et quod dicitur ulterius, si non necessariò evenit, potest non evenire, ponatur ergo in esse. Dicendum, quòd si ponatur in esse illo modo quo est possibile, non sequetur aliquid impossibile: est autem possibile non evenire loquendo simpliciter & absolutè; sed stante suppositione non est possibile; & ideò sic non est ponendum.*

Ob. Si dicas: Sensum compositum & divisum non habere locum in formis à subjecto inseparabilibus; dupliciter potest responderi.

Resp. Uno modo, id quod sumitur esse verum de illis formis inseparabilibus, quæ sunt dispositiones subjecto intrinsecæ: scitum autem non est ejusmodi forma, sed est actus liber, quo Deus id eventurum novit, quod potuit non scire, si voluisset non evenire, scire enim sequitur voluntatem, ait B. Thom. 1. dist. 39. art. 1. ad 5. Quia tamen omne quod denominat aliquid, aliquando vocatur forma; ideò alius respondendi modus est, quòd distinctio sensus compositi & divisi habeat locum in formis separabilibus, vel iis quæ concipiuntur per modum formarum separabilium, non autem in illis, quæ re & ratione sunt inseparabiles. Deindè cùm forma vel actus dupliciter possit esse inseparabilis, vel per se & ex natura sua, vel ex suppositione; prior inseparabilitas tollit distinctionem sensus compositi & divisi, non posterior. Aliquid autem esse contingenter futurum, & quod sit futurum esse à Deo scitum, non est forma vel actus à Deo per se ex natura rei inseparabilis, sed solùm ex suppositione.

Ob. Dices: B. Thomas in illo arg. 3. indicat hanc ratiocinationem: Omne scitum à nobis necesse est esse; ergo omne scitum à Deo necesse est esse; quia scientia Dei est certior nostra.

Resp. Resp. indicare quidem ejusmodi consequentiam in argumento, quod sibi opponit, sed ea non est legitima, quia scientia Dei potest esse certa, imò certissima, etiamsi res quam scit, non sit in se certa, sed contingens: nostra verò scientia certa esse non potest de re contingenter futura. Diversitatis ratio est, quia nos non cognoscimus futura contingentia, nisi ut in causis contingentibus: Deus autem cognoscit illa, & in seipso sicut in causa indefectibili & in causis secundis, impedibilibus quidem, sed pro certo non impediendis: ac insuper cognoscit ac videt illa secundùm illud ipsum esse quod habebunt in rerum natura, quando posita fuerint extra suas causas.

Articulus XIV.

ART. 14. docet, Deum cognoscere enuntiabilia, non componendo aut dividendo, sed simplici intelligentia.

Prius quidem; partim quia Deus scit cogitationes hominum, Psalm. 93. cogitationes autem nostræ sunt quædam enuntiationes mentales; partim quia Deus scit omnia, quæ possumus facere: possumus autem formare enuntiationes. Deus cognoscit enuntiabilia.

Posterius verò: tum quia Deus cognoscit materialia immaterialiter, & composita simpliciter; ergo & enuntiabilia non enuntiando: tum quia Deus cognoscit omnia per unam speciem, quæ est ejus essentia.

Pro resp. ad 1. Neg. est Conf. quòd enim cognoscere enuntiabilia intellectui nostro conveniat secundùm quod componit & dividit; ideò est quia cognoscit illa per modum enuntiabilium: si autem cognosceret ea non per modum enuntiabilium, sed uno simplici actu, sive per simplicem intelligentiam; tunc non cognosceret illa secundùm quod componit & dividit, Deus verò sic, id est per simplicem intelligentiam cognoscit omnia.

Pro resp. ad 2. dicendum est ad Min. esse in Deo aliquam similitudinem enuntiabilium, considerando illa secundùm rem in enuntiatione significatam; quia Dei essentia est omnium rerum similitudo: quamvis considerando enuntiabilia quantum ad modum significandi, hoc est prout significant cum compositione & divisione, sic non sit in Deo similitudo eorum.

Articulus XV.

Utrùm scientia Dei sit variabilis?

RESP. Neg. probatque; tum verbi B. Jacobi de quibus q. 9. art. 1. dictum est; tum quia scientia Dei est ipsa ejus substantia. Sed etsi consideretur secundùm propriam rationem scientiæ, qua nimirum respicit eas res, quæ sciuntur quocumque modo; nec si ullo modo variari potest, ut latè probat q. 2. de Ver. art. 13. partim quia subjecta sunt illi omnia, quæ in cognitionem mentis divinæ possunt venire, idest quibus non repugnat scire seu cognosci, qualia sunt non modò possibilia, sed & quæcumque fieri non possunt etiam infinita, quorum nihil ipsius scientiæ potest subtrahi, sed de illis novit, an & quatenus sint impossibilia; partim quia scientia Dei non est aliud quam simplex quædam comprehensio cognitiva: ut enim supra dictum est, Deus omnia cognoscit uno simplicissimo conceptu. Scientia Dei non est variabilis.

Confirm. Scientia variari potest quatuor modis. 1. ratione habitus, quando vel transit ab esse ad non esse, vel intenditur, aut remittitur, 2. ratione actus, cùm vel intermittitur, vel ab uno ad alium transitur. 3. ratione medii, quod est vel variabile, vel diversum. 4. ratione objecti, quando modò cognoscitur una res, modò alia: atqui scientia Dei nullo istorum modorum potest variari; ergo est invariabilis. Min. prob. quia in scientia Dei non est distinguere habitum, actum medium, & objectum, scilicet primarium, quia Dei scientia est ejus essentia, in qua & per quam, & se & omnia alia intelligit, ut ex dictis art. 5. notum relinquimus.

Pro resp. ad 1. dist. est Min. Ea enim quæ important relationem ad creaturas dicuntur de Deo ex tempore, si illa relatio consequatur actionem Dei transeuntem in res exteriores, cujusmodi relatio est, quæ importatur in vocabulo Creatoris & Gubernatoris: quæ autem important relationem ad creaturas consequentem actionem Dei immanentem, hæc non dicuntur ex tempore, sed ab æterno; & de isto posteriori genere est scientia sicut & amor. Conferantur, quæ diximus q. 13. art. 7. & quæ habet Author q. 34. art. 3. ad 2.

Circa resp. ad 2. est advertendum, quòd loquendo de scientia Dei quæ dicitur visionis, Deus possit plura vel pauciora scire quàm sciat, sicuti etiam potest plura vel pauciora facere quàm faciat; ac per An Deus possit plura scire quàm sciat.

con-

consequens potest aliquid scire, (v. gr. secundum, tertium, quartum Mundum futurum, si vellet eum esse futurum) quod neque scivit, neque sciet. Sed hæc omnia in sensu diviso sunt intelligenda: nam in composito Deus neque potest plura vel pauciora scire quàm sciat, etiam loquendo de scientia visionis, neque potest id quod modò cognoscit postea non cognoscere; vel contra: sed potuit ab æterno non scire aliquid futurum in aliqua temporis differentia, quod jam scit ab æterno ita futurum; quia potuit ab æterno non velle facere id, quod ab æterno voluit aliquando facere.

Cæterùm, quia in hac propositione *Deus potest plura scire quàm sciat*, per hoc quòd dicitur *plura* importatur respectus ad præexistentia; talis sermo semper intelligitur in sensu composito, qui falsus est. Ac propterea *non debet* simpliciter *concedi, quod Deus possit plura scire quàm sciat;* quemadmodum ait hic B. Thom. & q. 2. de Ver. art. 13. ad 5. addens, quòd eadem ratione concedi non debet, quòd scientia Dei possit augeri vel minui. Cùm enim augmentum sit rei præexistenti additamentum, ut ait idem in 2. Scrip. super 1. Sent. dist. 38. art. 1. ad 2. talis sermo etiam involvit sensum compositum, eumque falsum.

Circa Respons. ad 3. difficultas est

An Deus semper sciat id, quod semel scivit.

Resp. cum distinctione.

RESpon. quòd sic, si scientia referatur ad res: quòd non, si ad enuntiabilia. Cùm enim nullam quis propositionem scire dicatur hoc sciendi modo nisi veram: eademque propositio propter mutationem rerum ac temporum modò sit vera modò falsa; consequens est, Deum modò scire aliquam propositionem, modò non scire, v. g. hanc, *Christus natus est, Christus resurrexit*, ante bis mille annos non sciebat, quam tamen nunc scit, nec unquam scire desinet: istam verò *Omnes resurgemus* ab æterno scivit, sed tamen aliquando desinet scire, scilicet post generalem resurrectionem, quando illa desinet esse vera. Neque tamen hinc sequitur, scientiam Dei esse variabilem: quia diversitas, quæ hic reperitur, non est ex parte scientiæ divinæ, sed ex parte rerum subjectarum, quibus mutatis non est necesse scientiam mutari. Sicut ergo absque scientiæ divinæ variatione est, quòd sciat unam rem modò esse modò non esse; ita absque ejusdem variatione est, quòd sciat unam propositionem modò esse veram modò falsam. Unde patet, neque hic sequi, quòd Deus sciat modò plura modò pauciora: cùm enim necesse sit alteram contradictionis partem esse veram; Deus eam cognoscit. Itaque licèt modò non sciat hanc esse veram, *Christus nascitur*; scit tamen illi oppositam, *Christus non nascitur*: & sicut istam posteriorem non sciebat esse veram pro eo tempore quo Christus nascebatur; ita sciebat alteram, & sic de cæteris. Vide Bonav. dist. 39. q. 3.

His non repugnat, quòd Author quæst. 2. de Ver. art. 13. ad 7. videatur docere, quòd Deus nunc non sciat aliquid quod priùs nescivit. Explicat enim, se intelligere hoc modo, quia enuntiabile quod nunc v. g. est falsum, semper Deus scivit pro hoc tempore esse falsum, & semper scivit esse verum pro eo tempore quo fuit verum. Juxta quæ sensu quodam admitti potest, Deum id quod semel scivit semper scire, etiam loquendo de enuntiabilibus: quia enuntiationes quæ sunt veræ pro determinatis temporibus, Deus scit esse veras illis temporibus; v. g. hanc *Christus est nasciturus*, scit fuisse veram antequam nasceretur: illam *Christus non est nasciturus* scit esse veram pro tempore nativitatem subsecuto: istam *Christus nascitur* scit veram fuisse quando nascebatur. Unde quidquid antea Deus scivit habere veritatem, id omne etiam nunc & in æternum scit ac sciet habere veritatem, sed unumquodque suis temporibus; quia simul intuetur totum tempus, quo enuntiationes veræ sunt, aut erunt, aut fuerunt. Unumquodque, ait Author dicta resp. ad 7. cognoscit esse verum illo tempore, quo verum est.

Alio autem sensu, quem B. Thomas hic tradidit, Deus non semper scit illam enuntiationem quam semel scivit; quia hic loquitur de scientia enuntiationis, quatenus ipsa est jam scibilis sive vera. Notum est autem, quòd non omnis enuntiatio, quæ fuit aliquando vera, jam sit vera, quæ proinde fuit aliquando scita tamquam vera, nunc autem non scitur esse vera, quamvis sciatur fuisse vera.

ARTICULUS XVI.

ART. 16. docet, scientiam Dei de selpso esse tantùm speculativam, quia Deus nullo modo est operabilis: de omnibus autem aliis esse & speculativam & practicam. De illis quidem, quæ secundùm aliquod tempus facit est speculativa secundùm modum cognoscendi: (cognoscit enim Deus non solùm id quod ad rerum illarum effectionem requiritur, sed etiam id quod non requiritur, ut definitiones & divisiones) est autem practica & ab objecto, quod est operabile, & à fine. De aliis verò quæ potest facere, sed numquam facit nec faciet, non est practica à fine, sed ab objecto. De malis autem culpæ est etiam practica, in quantum ea Deus permittit, impedit, vel de illis ordinat.

Scientia Dei de seipso solùm est speculativa.

In Argum. sed contra. Min. est vera, quando sermo est de scientia speculativa seorsim à practica: sed cum hoc benè consistit, quòd scientia quæ simul est & speculativa & practica, nobilior sit ea, quæ de objecto operabili tantùm est speculativa.

Pro resp. ad 1. dicendum est ad Maj. quòd scientia Dei, prout est solùm speculativa, non est causa rerum, sed prout est practica. Est autem causa quarumdam rerum actu, quæ scilicet secundùm aliquod tempus fiunt; quarumdam virtute, earum videlicet quas potest facere & numquam facit.

Pro resp. ad 2. sciendum, quòd Maj. vera solùm est de nostra scientia speculativa, non de scientia speculativa secundum se considerata; adeòque non de omni omninò speculativa scientia.

QUÆSTIO XV.

De ideis.

HOc nomen à Platone primò esse inventum, Author est S. August. q. 46. inter 83. & post eum B. Thomas q. 3. de Ver. art. 5. & 7. etiamsi de illis antea disseruerit Socrates, teste Eusebio lib. 11. de Præpar. Evang. c. 1. Est autem idea generaliter forma quædam existens extra rem quæ fit, ad cujus similitudinem agens liberum operatur. Eam sic describit ibi Augustinus prout Theologicè Deo attribuitur, quòd sit forma seu exemplar rei incommutabile, expers ortus & interitus, ac proinde æternum, secundùm quod formari dicitur omne id, quod oriri & interire potest, & omne quod oritur & interit. Unde patet, ad plenam seu perfectam rationem ideæ quatuor requiri. 1. ut sit forma rei extrinseca. 2. ut æterna & immutabilis. 3. ut sit principium operationis. 4. ut sit principium cognitionis, non effectivum sicut species, sed formale & objectivum, in quo prius cognito res cognoscatur tamquam in suo simili, & ad cujus similitudinem fiat.

Quid idea.

Quatuor ad rationem ideæ requisita.

ARTICULUS I.

ART. 1. docet, esse ideas in mente divina; quia quando aliquis non agit casu, sed per intellectum agit causa formæ; quæ debet fieri, seu propter formam, quam vult facere: id autem quod agit ex intentione propter formam, habet necessariò in se talem formam, vel secundum esse naturale, vel secundùm esse intelligibile: atqui Deus non agit casu, sed ex intentione & per intellectum; ergo habet in se formam rei quam vult facere, ea autem forma est idea.

In Deo sunt ideæ.

In respons. ad 1. observandum est, hæc verba S. Dionysii. cap. 7. de Div. Nom. *Deus non cognoscit res secundùm ideam*, exponi posse vel de idea quæ sit extra Deum, vel de idea seu similitudine quam Deus acciperet à rebus. Priorem expositionem hic

affert

affert B. Thomas; posteriorem q. 3. de Ver. art. 1. ad 16. ubi etiam addit, sensum Dionysii posse esse, quòd Deus non diversimodè cognoscat res per ideam, hoc est non seorsim se applicando ad singulas res cognoscendas, sicut nos seorsim applicamus intellectum nostrum diversis rebus cognoscendis, ut idem B. Th. explicat lect. 3. in præd. c. Dionysii. Unde alia translatio Dionysii habet, quòd *non ex existentibus existentia discens novit divina mens, sed ex seipsa, secundùm quam omnium scientiam & cognitionem, & substantiam prahabet, & praaccipit, non secundùm visionem singulis se immittens*. Alia *non secundùm speciem* (à rebus scilicet acceptam) *singula contemplans*. Item alia *non ex his, quæ sunt ea percepta novit*. Sive, ut Amb. Camaldul. habet, *non singula ex cujusquo specie ducens*. Conferri possunt translationes Joannis Scoti & Sarraceni, & Commentaria Dionysii Chartus. Quòd autem B. Dionysius ideas in Deo non negaverit; ex his ejus verbis cap. 5. de Div. Nomin. est manifestum: *Exemplaria dicimus in Deo, existentium rationes substantificatas & singulariter præexistentes, quas Theologia prædefinitiones vocat, & divinas ac bonas voluntates existentium prædeterminativas & effectivas, secundùm quas supersubstantialis essentia omnia prædefinivit & produxit*. Vide B. Th. q. 3. de Ver. 1. art. 1. sub fin. cap. & 1. Sent. d. 36. q. 2. art. 1.

Quia verò in eadem resp. ad 1. sicut & in 1. Sent. dist. 36. q. 2. art. 1. ad 1. & init. Commen. ad lib. B. Dionysii de Divin. Nom. B. Thomas docet, Platonem posuisse ideas extra Deum separatim à rebus, quarum sunt ideæ existentes, cùm Beatus Augustinus lib 12. de Civ. cap. 26. significet, Platonem in mente divina posuisse ideas; sciendum est, nec inter Platonicos ipsos constare, quænam sui Præceptoris mens fuerit de ideis, ut tradit B. Cyrill. lib. 2. cont. Julian. & alii; ideòque non mirum esse, si Authores posteriores diversimodè locuti inveniantur de ideis Platonicis.

Quatenus Dei essentia sit idea creaturarum. In resp. ad 2. & 3. observandum est, juxta S. nostri Doctoris sententiam ideam rerum in Deo esse ipsam divinam essentiam, non simpliciter, sed quatenus est principium cognitionis, & operationis creaturarum, ac similitudo sive exemplar ad cujus inspectionem creaturæ producuntur, vel sunt producibiles. *Idea*, inquit 1. Sent. dist. 36. q. 2. art. 2. ad 1. *non nominat tantùm essentiam, sed essentiam imitabilem*. Et q. 3. de Ver. art. 2. Corp. *Ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei*. Et præs. q. art. 2. ad 1. *Idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo hujus aut illius rei*. Confirmatur. S. Dionysius cap. 5. de Div. Nom. dicit, ideas non solùm esse exemplaria rerum omnium, sed etiam esse causas effectrices earum: est autem divina essentia, cui convenit esse causam effectricem omnium creaturarum. Quare quod aliquibus visum fuit, ipsas res creatas, ut sunt objectivè in Deo, sive ut à Deo cognoscuntur, esse ideas, non autem divinam essentiam; non est recipiendum; partim ob authoritatem Dionysii & B. Th. partim quia idea distinguitur à re cujus est idea: res autem creata prout à Deo cognoscitur non differt ab ea quæ in rerum natura existit; illam enim ipsam rem existentem cognoscit Deus. Sed neque in artificibus idea est, v. g. domus producenda vel producta, sed quædam illius imago existens in mente artificis. Similiter igitur in Deo non ipsa creatura, quæ cognoscitur producenda, est idea, sed istius creaturæ similitudo seu exemplar, ad quod ea producetur.

Ob. His non obstat, vel quòd S. Ambros. lib. 4. de Fide cap. 3. improbet ideas, hoc ipso quo probat eos, qui ideas irridebant, unde lib. 1. Hexam. cap. 2. negat Deum idea duce formasse sua opera. Vel quod Justinus Mart. in Orat. ad Gent. dicit, Platonem asseruisse ideas ex quibusdam verbis Moysis non benè intellectis. Quibus conformiter loquitur B. Cyrillus

Resp. lib. 2. cont. Julian. Omnes enim illi rejiciunt ideas, quæ sint aliquid creatum existens extra res ipsas, ad cujus similitudinem ipsæ producantur.

Articulus II.

Sunt in Deo plures ideæ. Art. 2. probat, necesse esse ponere in Deo plures ideas: quia in agente, qui per se intendit ordinem Universi, ponendæ sunt plures ideæ, eò quòd ratio alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur: atqui Deus est agens, qui per se intendit ordinem Universi; (quod enim est ultimum & optimum in effectu, hoc per se intenditur ab agente: ordo autem Universi optimum & ultimum est in rebus à Deo effectis) ergo in Deo ponendæ sunt plures ideæ. Unde B. Aug. q. 46. inter 83. ideas plurali numero agnoscit.

Confirm. Deus facit multa & diversa, eaque non secundùm eamdem rationem, sed secundùm diversas: rationes autem quibus res producuntur à Deo, sunt ideæ; ergo in Deo sunt plures ideæ.

Accedit, quòd idea nominat divinam essentiam secundùm quod est imitabilis à creaturis; ergo secundùm quod in ea est multiplex imitabilitas est idearum pluralitas. Quamvis enim ipsa se totam imitabilem præbeat: creaturæ tamen non perfectè, nec uniformiter eam imitantur; tum propter infinitam ipsius perfectionem; tum propter creaturarum diversitatem ac defectum. Quatenus ergo aliquæ creaturæ imitantur eam secundùm unum determinationis modum, ipsa est earum idea: & quatenus aliæ alio modo imitantur eamdem, est etiam harum idea; & sic de reliquis.

Neque verò hæc idearum pluritas divinæ simplicitati repugnat; partim quia ideæ non sunt in Deo sicut species intelligibiles in intellectu, vel sicut formæ in subjecto, sed sicut objectum seu res intellectæ in intellectu: pluralitas autem rerum intellectarum non inducit compositionem; ideòque non repugnat simplicitati, quia non sicut dicuntur plures ideæ, quasi in mente divina sint plures ideæ ab invicem realiter distinctæ, sed est unica, ipsa nimirum divina essentia, quæ ob sui perfectionem infinitam ita perfectè repræsentat unamquamque rem, ac si esset illius idea adæquata: & propterea dum dicuntur plures ideæ in Deo, illa pluralitas & distinctio accipitur juxta varios respectus essentiæ seu notitiæ divinæ ad res ipsas: *Secundùm respectum ad plures res, quæ divinam essentiam diversimodè imitantur, est pluralitas in ideis*, ait B. Th. in 1. dist. 36. q. 2. art. 2. Exempli causâ, essentia divina dicitur idea hominis quatenus est quidpiam imitabile, ad cujus similitudinem producitur homo: eadem dicitur idea leonis, quatenus etiam est exemplar aliquo modo imitabile, ad cujus similitudinem producitur leo; & sic de cæteris rebus.

Respectus, quem idea importat, est in Deo & nō est realis. Cæterùm hos respectus, quibus multiplicantur ideæ, tradit S. Doctor in Resp. ad 3. non causari à rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res, tamquam scilicet exemplar ad exemplatum. Additque postea in Resp. ad 4. eos respectus non esse in creaturis, sed in Deo neque esse reales: Quod facilè intelligi potest, si duo advertamus. Unum, ideas esse æternas. Alterum, in Deo non esse alias relationes reales, præter paternitatem, filiationem, spirationem, & processionem, de quibus q. 28. Quapropter quamvis creaturæ ab æterno non fuerint, quia tamen intellectus divinus ab æterno fuit intelligens essentiam suam diversimodè à creaturis imitabilem; ideò fuit ab æterno pluralitas idearum in intellectu divino; ait dict. art. 2. 1. Sent. B. Th. in resp. ad 2. Quæ pluralitas etsi attendatur secundùm respectus ad res, non tamen pluralitas rerum est causa pluralitatis idearum, sed è converso: non enim quia res diversimodè imitantur divinam essentiam, ideò intellectus ejus intuetur eam diversimodè imitabilem; sed potiùs è converso. Intellectus enim divinus est causa rerum: distinctio autem idealium rationum est secundùm operationem intellectus divini, prout intelligit essentiam suam diversimodè imitabilem à creaturis.

Ob. Dices: Nomina essentialia in Divinis non dicuntur pluraliter, ut videbitur q. 39. artic. 3. cùm ergo idea significet divinam essentiam, non debent dici plures ideæ. Resp. Neg. Conseq. quoniam, ut B.

Resp. Thomas

Thomas ait q. 3. de Ver. art. 2. ad 2. non est simile de ideis, & de essentialibus attributis. Attributa enim essentialia non habent aliquid de principali suo intellectu præter essentiam Creatoris; & hinc est quòd non purificantur, quamvis secundùm ea Deus ad creatas comparetur, prout secundùm bonitatem dicimus bonos, secundùm sapientiam sapientes: sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud præter essentiam, in quo etiam formaliter completur ratio ideæ, ratione cujus dicuntur plures ideæ.

Ob. Si præterea dicas: Scientiam Dei habere respectum ad scibile: quamvis autem sint plura à Deo scita, non esse tamen in eo plures scientias secundùm pluralitatem rerum; ergo similiter non debent dici esse plures ideæ, etiamsi sint plures res, quæ Deo fiunt.

Resp. Resp. Neg. Conseq. quia scientia magis se tenet ex parte scientis ut forma & habitus ipsius: & ideò ubi non est nisi una forma, non sunt plures scientiæ: idea autem cùm præter essentiam, in formali sua significatione secundùm quod dicitur idea, importet rationem imitationis; magis se tenet ex parte rerum tamquam videlicet ratio earum, quæ possunt imitari divinam essentiam; ideòque pluraliter dicitur secundùm pluralitatem rerum: unde & dicuntur esse in Deo sicut res in intellectu intelligente.

Neque tamen sequitur, quòd sicut rerum aliæ sunt aliis perfectiores, in quantum perfectiùs imitantur divinam essentiam; ita etiam ideæ sint aliæ perfectiores aliis: quia non est necessarium, quòd forma in intellectu existens sit talis quales sunt res, ad quas dicit respectum: sicut materialium non est forma materialis, & sensibilium sensibilis, sed rectiùs dicitur esse talium; & propterea ideæ rectè dicuntur rerum inæqualium ideæ, non autem inæquales. Vide B. Th. dicto art. 2. de Ver. art. 5.

Articulus III.

Sunt in Deo ideæ omnium rerum. ART. 3. docet, in Deo esse ideas omnium rerum, quas facit vel facere potest, atque adeò quas cognoscit: Quoniam ideæ sunt rationes in mente divina existentes; omnium autem rerum, quas facit vel facere potest Deus, rationes sunt in ipso. Quia tamen ideæ dupliciter considerari possunt; uno modo secundùm quod sunt principium cognitionis rerum, altero ut sunt exemplar & principium factionis earum; idcircò declarat, rerum omnium, tam quæ fiunt aut factæ vel faciendæ sunt, quàm quæ numquam erunt, ideas priori illo modo consideratas esse in Deo, & posse ad scientiam speculativam pertinere. Si autem posteriori modo considerentur; sic in Deo sunt ideæ omnium rerum quæ in aliqua temporis differentia ponuntur, & pertinent ad scientiam practicam, ad illam scilicet quæ est actu practica. Nam loquendo generaliter de scientia practica, quæ nimirum vel actu vel virtute sit practica; quæst. 3. de Ver. art. 3. absolutè resolvit, magis propriè dici, quòd idea respicit cognitionem practicam, quia scilicet est earum rerum, quæ fiunt vel fieri possunt.

Confer hujus art. resp. ad 2.

Non est ideæ mali. In resp. ad 1. tradit, nullam esse in Deo ideam mali, quatenus nimirùm est malum: quia malum sic consideratum non cognoscitur per propriam ipsius rationem vel exemplar, sed per bonum oppositum, quemadmodum art. 10. q. 14. diximus; ac per consequens per rationem seu ideam boni malo oppositi. Loqui autem ipsum de malo culpæ, & quidem ut tali; tum ex collatione responsionis cum argumento colligi potest: tum ex 1. dist. 36. q. 2. art. 3. ad 1. ubi concedit, rei malæ ideam esse in Deo, non in quantum est mala, sed in quantum est res; additque, ipsum malum per oppositum bonum cognosci à Deo, à quo res privationi subjecta deficit; tum ex q. 3. de Ver. art. 4. ubi similia scribens affirmat, malum pœnæ esse à Deo sub ratione ordinis justitiæ, & sic esse bonum, & ideam in Deo habere.

Est idea materiæ. In resp. ad 3. ostendit, materiam habere ideam in Deo, sed non diversam ab idea compositi, quoniam materia secundùm se neque habet esse, neque est cognoscibilis; (secundùm scilicet nativam, & naturalem ejus originem,) sed tantùm in composito.

Confirm. Idea propriè loquendo respicit rem secundùm quod est producibilis in esse: sed materia secundùm suam propriam originem non est producibilis sine forma; ergo non habet ideam separatam ab idea compositi.

Cæterùm, etsi materia non existat modò in rerum natura sine forma, & quantum ad esse, quod habet actualiter in composito, non sit cognoscibilis secundùm se, seu seorsim ab illo: verius tamen apparet, quòd simpliciter loquendo possit considerari absque esse compositi vel formæ, nimirùm secundùm suam propriam entitatem, quam habet in quantum est pura potentia: quodque propterea sit particularis idea materiæ, saltem secundùm rationem cognitionis & similitudinis, ac fortassis etiam secundùm rationem exemplaris, considerando potentiam Dei absolutam, secundùm quam probabile est, quòd possit poni in esse sine forma, etsi non secundùm potentiam Dei ordinariam. Hinc quæst. 3. de Ver. art. 5. concedit, quòd largè accipiendo ideam pro similitudine vel ratione illa possunt per se distinctam habere ideam, quæ possunt distinctè considerari: *Et sic*, inquit, *nihil prohibet materiæ primæ etiam secundùm se ideam esse*. Et in 1. d. 36. q. 2. art. 3. ad 2. *Esse perfectum non convenit materiæ in se, sed solùm secundùm quod est in composito. In se verò habet esse imperfectum secundùm ultimum gradum essendi, qui est esse in potentia; & ideò perfectam rationem ideæ non habet, nisi secundùm quod est in composito, quia sic sibi à Deo esse perfectum confertur. In se verò considerata habet in Deo imperfectam rationem ideæ, quia essentia divina est imitabilis à materia secundùm esse imperfectum*. Ne quis autem existimet, aliquam ideam esse in Deo imperfectam, & aliam perfectam; (id quod art. 2. fuit improbatum) ex resp. ad 3. observandum est, quòd imperfectio jam dicta referatur ad rem imitantem, & non ad essentiam divinam quam ea res imitatur.

In resp. ad 4. tria sunt observanda; 1. quòd genera non habeant aliam ideam quàm ideam speciei, secundùm quod idea significat exemplar, quia genus numquam fit nisi in specie. Eademque ratione species non habet aliam ideam quàm ideam individui, considerando ideam ut exemplar, quia species numquam fit nisi in individuo. Si autem idea consideretur secundùm quod est similitudo & ratio cognitionis; sic cùm distinctè cognosci possent genus species & individuum; diversæ etiam sunt singulorum ideæ, juxta B. Th. q. 3. de Ver. art. 8. ad 2. *De idea generis.*

2. Quòd accidentia, quæ inseparabiliter concomitantur subjectum, ideòque semper fiunt simul cum subjecto, non habent ideam propriam ab idea subjecti diversam; sicut nec in mente artificis domum ædificare volentis ea propriam ideam habent, quæ domum necessariò ac inseparabiliter concomitantur. Accidentia verò quæ subjecto superveniunt, habent ideam specialem: sicut & in mente artificis ea, quæ non necessariò concomitantur à principio, sed postea superveniunt. *De idea accidentium.*

3. Quòd individua habeant ideam distinctam ab idea speciei. Quamvis enim hoc non disertè affirmet in præs. art. satis tamen relinquit colligendum, dum postquam recensuit rationes, ob quas Plato ponebat individua non habere aliam ideam quàm ideam speciei, subjungit: *Sed providentia divina non solùm se extendit ad species, sed ad singularia*. Et manifestiùs dicta q. 3. de Ver. art. 8. *Nos ponimus Deum esse causam singularis, & quantum ad formam & quantum ad materiam. Ponimus etiam quòd per divinam providentiam definiuntur* (hoc est decernuntur & ordinantur) *omnia singularia; & ideò oportet, nos singularium ponere ideas*. Similiter in 1. dist. 36. q. 2. artic. 3. ad 3. *Dicendum*, inquit, *quòd particularia habent proprias ideas in Deo; unde alia ratio est Petri & Martini in Deo.* *De idea individui.*

Quæst. Petes: An etiam ea singularia habeant ideam, quæ sunt ex diversis speciebus, ut mulus ex equo & asina. *Resp.* Resp. habere, & sicut illud individuum non est in duabus speciebus simpliciter loquendo, sed in una,

quæ

quæ fit per commixtionem sexuum; ita non oportet ponere, quòd uniuscujusque talis individui sint ideæ diversarum specierum, sed unius.

QUÆSTIO XVI.

De veritate.

Quid veritas.

QUonlam (inquit S. Doctor) *scientia verorum est, post considerationem scientiæ Dei, de veritate inquirendum est*. Potest autem generaliter definiri Veritas, quòd sit adæquatio seu conformitas rei ad mensuram vel principium, sive ad id quod tamquam mensura concipitur. Prout tamen diversis tribuitur, sic diversimodè describitur. Nam quando tribuitur intellectui; veritas est conformitas intellectus ad rem intellectam sive adæquatio rei & intellectus; ita ut intellectus ille dicendus sit esse verus, qui est conformis rei intellectæ, id est qui attingit rem eo modo, quo (attenta ipsius tum intellectus tum rei natura) attingi potest. Quando tribuitur rei, veritas est conformitas rei ad sua principia: dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundùm præconceptionem intellectus divini à quo per se dependet. Quando tribuitur propositioni, veritas describi potest; vel quòd sit conformitas ad conceptum mentalem, ita ut illa propositio dicatur vera, quæ est signum intellectus seu conceptus veri; vel quòd sit conformitas ad rem, quæ sic se habet sicut enuntiatur. Illa autem descriptio qua dici solet, quòd veritas est adæquatio rei ad intellectum; pertinere potest ad veritatem prout est in re, ac etiam ad veritatem prout est in intellectu, imò & ad veritatem propositionis.

Veritas intellectus.

Veritas rei.

Veritas propositionis.

ARTICULUS I.

Utrùm veritas sit tantùm in intellectu.

REsponsio his conclusionibus continetur.

CONCLUSIO I.

Veritas est principaliter in intellectu.

VEritas principaliter est in intellectu, quia verum est terminus sive objectum, in quod tendit intellectus; objectum autem intellectus est principaliter in ipso intellectu; in eo siquidem differt intellectus ab appetitu, quòd intellectio (sicut & quælibet cognitio) fit secundùm quod cognitum est in cognoscente: actus autem appetitus fit secundùm quod appetens inclinatur in rem appetitam; & sic terminus appetitus sive bonum, est in re quæ appetitur: sed terminus intellectionis, sive verum, est in ipso intellectu.

CONCLUSIO II.

Veritas est in rebus.

VEritas est in rebus secundariò. Sicut enim bonum principaliter est in re, in quantum ipsa habet ordinem ad appetitum; & propter hoc ratio bonitatis derivatur à re in ipsum appetitum, ita ut ille appetitus dicatur bonus, qui est rei bonæ: sic verum principaliter est in intellectu, & ab eo derivatur ad res secundùm quod dicunt ordinem ad intellectum, ita ut res illæ dicantur veræ, quæ assequuntur similitudinem formæ, quæ est in eo intellectu, à quo per se dependent.

CONCLUSIO III.

REs creatæ dicuntur veræ per comparationem ad intellectum, non quemcumque, sed cum à quo dependent: intellectus enim, à quo res creatæ dependent, est earum principium; res autem dicuntur veræ, per comparationem ad sua principia.

Confirm. res creatæ per se respiciunt intellectum à quo dependent; per accidens verò eum à quo solùm cognoscuntur: judicium autem de rebus non debet fieri secundùm id quod convenit eis per accidens, sed secundùm id quod convenit eis per se. Hinc est, quòd res artificiales, cùm ab intellectu artificis dependeant, dicuntur veræ per comparationem ad intellectum artificis, quando scilicet sunt conformes illi formæ, quæ est in ejus mente: res autem naturales dicuntur veræ per comparationem ad intellectum divinum, quando nimirum sunt conformes ei formæ seu exemplari, quod est in mente divina, & non per comparationem ad intellectum humanum, cùm ab eo non pendeant, sed à divino.

Quæst. Resp.

Petes: Sitne in rebus creatis veritas formaliter, an causaliter? Resp. esse utroque modo. Formaliter quidem, facta comparatione ad intellectum divinum, quantum habent in seipsis conformitatem ad divinum intellectum, tamquam ad mensuram & exemplar; per hoc quòd habent formas seu naturas sibi proprias & convenientes, ita ut ratione illarum sint conformes ideæ seu exemplari, quod est in mente divina: dicitur tamen quòd secundariò sit in eis hæc veritas; quia non est nisi dependenter ab intellectu divino, à quo derivatur in ipsas. Causaliter autem est in eisdem veritas, facta comparatione ad intellectum humanum, quia res creatæ sunt causa & mensura veritatis, quæ est in intellectu humano.

Pro resp. ad 1. observa, B. Augustin. in argum. cit. rejicere aliquas definitiones veri tamquam insufficientes, quia erant definitiones veri prout est in rebus, & tradebantur per comparationem ad intellectum humanum: cùm autem res naturales non pendeant ab intellectu humano; earum veritas non debet definiri per ordinem ad intellectum humanum. Non negat autem Augustinus, quin veritas rerum definiri possit per ordinem ad intellectum divinum.

In resp. ad 2. hæc Conf. *Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum nisi secundùm quod intelligitur;* bona est si ita accipiatur, *nisi secundùm quod intelligitur à Deo*; mala autem si sic, *nisi secundùm quod intelligitur à nobis*. Error porrò Philosophorum non fuit quòd dicerent, omne quod videtur vel intelligitur à Deo esse verum; sed quòd dicerent, omne quod à nobis intelligitur esse verum. Cùm enim non ponerent res processisse ab aliquo intellectu, sed à casu: Et cùm ex alia parte attenderent, quòd verum importat comparationem ad intellectum; coacti fuerunt dicere, quòd res sunt veræ per comparationem ad intellectum nostrum, & quòd in tantùm sunt veræ, in quantum à nobis intelliguntur; qui est magnus error. Inde enim sequebatur, si unus intelligeret, lapidem esse gravem & alius esse levem; quòd hoc erat verum: & si quis intelligeret, ignem esse calidum alius esse frigidum; quod etiam erat verum; & sic de reliquis.

Pro resp. ad 3. Neg. est Conseq. quia istud Philosophicum axioma, *Propter quod unumquodque est tale & illud magis* non habet veritatem nisi in causis univocis, quæ præhabent in se formam effectus secundùm eamdem rationem, cùm causæ non univocæ non præhabeant illam nisi virtute. Res autem sunt causæ veritatis in nostro intellectu, non sicut causæ univocæ, sed sicut causæ æquivocæ; unde non præhabent in se veritatem formaliter, ita ut veritas in eis existens sit causa veritatis in intellectu, sed eam præhabent tantummodò virtualiter: non enim est veritas rei, quæ est causa veritatis in intellectu, sed esse rei; neque enim dicitur, *ex eo quòd res est vera vel falsa, sed ex eo, quòd res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa*. Quapropter sicut calidum & frigidum & variæ medicinæ sunt causa sanitatis, quæ est in animali; & tamen animal per prius dicitur sanum, medicinæ autem solùm dicuntur sanæ secundùm analogiam ad sanitatem, quæ est in animali: ita res creatæ possunt esse aliqua causa veritatis intellectus humani; & tamen intellectus humanus per prius est verus, res autem creatæ secundùm analogiam sunt veræ, in quantum scilicet natæ sunt facere veram apprehensionem. Quemadmodum enim est virtus medicinæ & non sanitas medicinæ quæ causat sanitatem in animali; ita etiam est ipsa res quæ causat veritatem in intellectu, & non ipsius rei veritas.

Articulus II.

Utrùm veritas sit solùm in intellectu componente & dividente.

RESpondet, propriè loquendo, veritatem esse in intellectu componente & dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est, sive simplicem rei quidditatem. In eo enim solo reperitur veritas propriè, quod est conforme rei cognitæ, & etiam cognoscit conformitatem sui ad rem cognitam: solus autem intellectus componens & dividens habet hæc duo, quòd & sit conformis rei cognitæ, & cognoscat se esse conformem ad illam; ergo in eo solo est veritas propriè.

Ad hujus arg. totiusque artic. explicationem, quædam sunt observanda.

De solo intellectu humano hic est sermo.

1. De solo intellectu humano hic sermonem esse, quemadmodum annotarunt Seraphinus Capponi, & Bannesius: seq. enim art. 5. disertis verbis, ait, & in Deo esse veritatem, & ipsum secundùm suam simplicem intelligentiam judicare de omnibus, & cognoscere omnia complexa. De Angelis quoque art. 3. 4. & 5. qu. 58 docet, quòd sine compositione & divisione cognoscunt, & quidditates rerum simplices, & omnes enuntiationes quæ ad illas pertinent; adeòque & compositionem & divisionem enuntiationum & ratiocinationes syllogismorum.

Quomodo sensus, sit verus, quomodo intellectus in prima operatione.

2. B. Thomam non negare, aliquam veritatem propriè esse vel in rebus, vel in sensu, vel in intellectu simplices rerum quidditates apprehendente: nam in art. sup. docuit, veritatem principaliter esse in intellectu, & secundariò in rebus secundùm quod comparantur ad intellectum ut ad principium: præsenti etiam art. ait, quòd *veritas potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera*. Deinde qu. 1. de Ver. art. 2. tradit, res naturales esse veras; & per comparationem ad intellectum divinum, in quantum implent hoc ad quod sunt ordinatæ per divinum intellectum, sive in quantum sunt conformes ideæ vel exemplari, quod est in mente divina; & per comparationem ad intellectum humanum, in quantum natæ sunt de se formare veram æstimationem, seu ut de illis formetur vera æstimatio. Lect. autem 3. ad lib. 1. Perihermenias, & lect. 11. ad lib. 3. de Anima, docet, sensum dici verum, quando per formam suam conformatur rei extra animam existenti; similiterque intellectum apprehendentem quod quid est sine compositione & divisione, esse verum in quantum adæquatur rei intellectæ, sive in quantum est illis conformis. Quibus consentientes Conimbricenses qu. 5. ad lib. 1. Perihermenias art. 2. tradunt in prima intellectus operatione suam in esse veritatem, ita ut dum conceptus simplex repræsentat rem sicuti est verus sit, omnisque res eatenus vera sit, in quantum est conformis ideæ existenti in mente divina.

Quomodo res.

Explicatur doctrina articuli.

3. Hujus artic. doctrinam accipiendam esse de veritate, non secundùm quod est in aliquo tanquam in re, quæ possit denominari vera sed secundùm quod est in aliquo tanquam in cognoscente, judicante, & dicente veritatem. Quasi B. Thom. qui Philosophum sequitur diceret, quòd neque sensus, neque intellectus, ut simplicem rei quidditatem apprehendens judicet, dicatque veritatem; sed is tantùm intellectus, qui & quatenus componit vel dividit. Unde postquam hic dixit, quòd cognoscere conformitatem intellectus & rei est cognoscere veritatem, subjungit: *Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licèt enim visus habeat similitudinem visibilis; non tamen cognoscit comparationem, quæ est inter rem visam, & id quod ipsum apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam, secundùm quod cognoscit de aliquo quod quid est: sed quando judicat rem ita se habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primò cognoscit, & dicit verum; & hoc facit componendo & dividendo*. Et postea: *benè invenitur, quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est; sed non quòd cognoscat aut dicat verum*. Exempli causa, quando sensus habet speciem sensibilem sibi propriam, est verus veritate rei, in quantum est conformis rei sensibili, non tamen cognoscit illam sui conformitatem; ideoque nec dicit verum, neque veritas est in eo sicut in cognoscente & dicente verum. Et similiter quando intellectus apprehendit quidditatem hominis vel lapidis, sic ut eam apprehendat solùm, nihil autem de illa affirmet vel neget; est etiam verus veritate rei, & est in illo veritas sicut in re vera, in quantum habet in se speciem seu similitudinem rei intellectæ: non est tamen veritas in eo sicut in judicante & dicente, quandoquidem nihil judicet neque dicat, sed hoc demùm tunc facit, quando quidditati aliquid attribuit, vel ab ea removet aliquid; hoc autem est componere & dividere. Ad hanc porrò veritatem non est necesse, quòd intellectus dùm componit aut dividit, dicens v. g. homo est animal rationale, in actu signato reflectatur & dicat, verum est hominem esse animal rationale, sed satis est quòd veritatem cognoscat, judicet, ac dicat in actu exercito, quòd facit hoc ipso, quo judicat & dicit, homo est animal rationale: nam hoc dicens, cognoscit identitatem sive conjunctionem istius prædicati cum subjecto, simulque affirmat, conceptum animalis rationalis habere conformitatem cum homine, & sic judicat ac dicit verum.

Quòd autem hæc dicamus juxta mentem B. Thomæ, manifestum esse potest conferenti hunc articulum cum artic. 3. quæst. 1. de Verit. & cum artic. 1. quæst. 5. 1. Sent. distinct. 19. itemque cum iis quæ scripsit lectio quæst. 4. super lib. 6. Metaphys. lect. 11. super lib. 3. de Anima, & lect. 3. super lib. 1. Perihermenias, ubi sic habet: *Veritas in aliquo invenitur dupliciter. Uno modo, sicut in eo, quod est verum; Alio modo, sicut in dicente vel cognoscente verum. Invenitur autem veritas sicut in eo quod est verum tam in simplicibus quàm in compositis: sed sicut in dicente vel cognoscente verum non invenitur nisi secundùm compositionem & divisionem*. Et postea: *Sensus dicitur verus, quando per formam suam conformatur rei extra animam existenti; & sic intelligitur, quòd sensus proprii sensibilis sit verus. Et hoc etiam modo intellectus apprehendens quod quid est absque compositione & divisione semper est verus* (per se scil.) *ut dicitur lib. 3. de anima. Est autem considerandum, quamvis sensus proprii objecti sit verus, non tamen cognoscit hoc esse verum: non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suæ ad rem, sed solam rem apprehendit* &c. *Cognoscere autem prædictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quàm judicare ita esse in re vel non esse, quod est componere & dividere; & ideò intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum judicium*. Ac tandem ita concludit: *Unde patet, quod veritas & falsitas sicut in cognoscente & dicente non est nisi circa compositionem & divisionem*.

Conciliantur loca S. Thomæ.

Ex his intelligi potest, quomodo B. Thom. interdum dicat; non in prima mentis operatione esse veritatem aut falsitatem, sed in secunda; interdum verò agnoscit etiam esse in prima, veluti dum ait, intellectum secundùm quod apprehendit quod quid est esse verum. Prioribus enim illis locis loquitur de veritate, quæ sit in aliquo sicut in judicante & dicente, quæ aliàs vocari solet veritas complexa: posterioribus autem de veritate quæ sit in aliquo sicut in re vel subjecto, quæ vocatur veritas incomplexa.

Pro verbis Philosophi, quæ in arg. 1. opponuntur, videndus est art. 3. q. 17. seq.

Articulus III.

Verum & ens convertuntur. Quid verum addit supra ens.

ARtic. 3. docet, verum & ens converti: quia unumquodque in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile, ac per consequens verum. Differunt tamen ratione, quia sicut bonum supra ens addit rationem appetibilis, ita verum supra ens addit comparationem sive ordinem ad intellectum.

Quem ordinem putamus esse intrinsecum & essentialem vero; partim quia veritas est essentialiter adæquatio rei & intellectus; partim quia non apparet alioquin, quid verum adderet supra ens. Intellectum autem intellige non humanum, sed divinum: nam *etiamsi intellectus humanus non esset; adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus (quod est impossibile) intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret*, ait B. Thom. q. 1. de Ver. art. 2. in fi. c.

Verum importat absolutum & respectivum.

Ex his intelligi potest, quòd verum, etsi simpliciter loquendo importet aliquid absolutum, nimirum rationem entis; non tamen importet illud sine aliquo respectu: non enim sine relatione quam dicit conformitas; & quam verum addit supra ens.

Ob.

Prædictis non obstat, quòd non omnis res videatur esse vera, cùm falsum aurum aut falsum argentum non sit verum aurum & verum argentum. Omnis enim res est vera & nulla falsa simpliciter loquendo, facta

Resp.

scilicet comparatione ad propria cujusque rei principia, & ad intellectum divinum, quamvis aliquæ dicantur esse falsæ in aliquo certo genere, ut falsum aurum & falsum argentum; partim in ordine ad nos, in quantum non sunt tales, quales nobis apparent; partim in ordine ad propria principia illarum rerum quæ videntur. Aurichalcum verb. gr. est falsum aurum, quia non habet veram auri naturam, neque est conforme veris auri ideis vel principiis, quæ concipiuntur ab intellectu humano; est tamen verum aurichalcum, habetque conformitatem ad ideam aurichalci existentem in mente divina. Vide qu. 1. de Ver. art. 10.

Pro resp. ad 1. dicendum, quòd verum est & in intellectu & in rebus, ut ex art. 2. patet. Quatenus est in intellectu convertitur cum ente sicut manifestativum cum suo manifestato: quatenus est in rebus, convertitur cum ente secundùm se seu secundùm suam entitatem considerato. Deinde, sicut verum est in intellectu & in rebus, ita etiam ens: hoc tamen modo diverso, quòd verum principaliter est in intellectu & secundariò in rebus; ens autem principaliter est in rebus & secundariò in intellectu. Quæ diversitas accidit ex eo, quòd verum & ens differant ratione.

Pro resp. ad 2. Neg. Min. loquendo de non ente in quantum hujusmodi: nam non ens in quantum non ens non est aliquid verum, sicut revera non est aliquid; quamvis loquendo de non ente secundùm quod apprehenditur per modum entis alicujus, sic verum extendit se ad non ens, quatenus nimirum per intellectum fit ex non ente ens rationis: eo autem modo, quo est quoddam ens rationis, est quoddam verum etiam secundùm rationem, ita ut sicut ens reale convertitur cum vero reali, ita ens rationis cum vero rationis.

In resp. ad 3. etiam neg. est Min. Ad prob. dicendum, quòd etsi non possit apprehendi ens, quin apprehensionem entis sequatur ratio veri; potest tamen sic apprehendi ens, ut non simul apprehendatur ratio veri: non enim oportet, ut quicumque intelligit rationem entis intelligat rationem veri, ait B. Thomas quæst. 1. de Verit. artic. 1. ad 3. sicut nec quicumque intelligit ens intelligit intellectum agentem, quamvis sine intellectu agente nihil homo possit intelligere.

Articulus IV.

Art. 4. docet, quòd licèt verum & bonum secundùm rem non differant, ideoque unum non sit prius altero: si tamen considerentur secundùm suas proprias rationes; sic inter se differunt, estque verum absolutè loquendo prius quàm bonum.

Verum est prius bono.

1. Quia verum habet se propinquius ad ens quàm bonum: nam verum consequitur ipsum ens simpliciter & immediatè, ratio autem boni non consequitur ens nisi secundùm quod est aliquo modo perfectum, quia ens non est appetibile, nisi sit aliqualiter perfectum.

2. Verum respicit cognitionem, bonum autem respicit appetitum: sed quod respicit cognitionem est prius eo quod respicit appetitum, sicut cognitio est prior appetitu; ergo verum est prius bono.

Pro resp. ad 1. Neg. est Min. Bonum enim & verum considerari possunt aut absolutè & secundùm se; & sic bonum non est universalius vero, aut in ordine ad intellectum & voluntatem; & sic bonum in ordine ad voluntatem est prius ac universalius vero, quia verum est quoddam bonum particulare: sed in ordine ad intellectum verum est prius & universalius bono; nam bonum est quoddam particulare verum. Et quia ordo intelligibilium absolutè præcedit ordinem appetibilium; ideò simpliciter dicendum est, quòd verum sit prius bono.

Ad prob. Min. Resp. In ea sermonem esse de bono & vero, non absolutè & secundùm se, sed prout respiciunt intellectum & voluntatem: *Ex hoc*, ait B. Thom. *quòd verum est quoddam bonum; sequitur quòd bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quòd sit prius simpliciter.*

In resp. ad 2. dicendum, quòd etsi ea quæ sunt in re, possint dici priora his quæ sunt in intellectu, loquendo de prioritate secundùm rem: quia tamen hic non est sermo de tali prioritate; ideò Neg. est Min. non enim aliquid dicitur prius altero secundùm rationem, quia illud sit prius in re, sed hoc dicitur prius ratione, quod prius cadit in apprehensionem intellectus. sicut autem in apprehensione intellectus prius cadit ens quàm verum, ita etiam priùs cadit verum quàm bonum; & propterea prior est ratio entis quàm veri, & prior ratio veri quàm boni: *Istorum nominum transcendentium talis est ordo*, ait B. Thom. q. 21. de Ver. art. 3. c. *si secundùm se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum; deinde post verum bonum.*

Pro resp. ad 3. dist. est Maj. Si enim veritas sumatur in communi, prout est unum transcendentium quod convertitur cum ente; falsa est: non enim ejusmodi veritas est species virtutis. Si autem veritas sumatur in particulari prout contra aliàs virtutes distinguitur, & de qua agitur 2. 2. q. 109. sic est vera, & ex ea re rectè sequitur, quòd bonum sit prius quàm talis veritas, sed non sequitur, quòd sit prius verò vel veritate sumpta in communi.

Pro iis quæ hic dicit de veritate vitæ & justitiæ, vide quæ diximus 2. 2. q. 43. art. 7. & quæ habet S. Doctor eadem p. q. 106. art. 3. ad 3.

Dices: Bonum habet rationem finis: finis autem est primum in intentione; ergo bonum est prius vero. Resp. Neg. Conf. quia finis est quidem in intentione prior quàm media ad finem, & est etiam prima causarum quæ habent ordinem ad finem: si tamen id quod est finis consideretur secundùm suam speciem seu secundùm se; prius est aliquod ens considerari secundùm suam speciem, quàm secundùm quod est finis alterius: ratio autem veri ex ipsa specie consurgit; & idcircò prior est quàm ratio boni.

Ob.

Resp.

Articulus V.

Pro hujus Artic. explicatione aliquot sunt conclusiones observandæ.

Conclusio I.

In Deo est veritas sicut in re: in eo enim, cujus esse non solùm est conforme cum suo intellectu, sed est ipsummet suum intelligere, est veritas sicut in re; esse autem Dei non solùm est conforme suo intellectui, sed est ipsummet suum intelligere.

In Deo est veritas rei & intellectus.

Conclusio II.

In Deo est veritas intellectus: quia in eo cujus intelligere est mensura omnis alterius esse omnisque intellectus, est veritas intellectus: sed intelligere Dei est mensura & causa omnis alterius esse omnisque intellectus; ergo in Deo est veritas intellectus.

Conclusio III.

Deus est veritas.

DEus est ipsa veritas, juxta illud Christi Jo. 14. *Ego sum via, veritas, & vita*. Et 1. Jo. 5. *Christus est veritas*. Ratio est, quia Deus est suum esse & suum intelligere; ex hoc quòd est suum intelligere, est veritas intellectus.

Conclusio IV.

Et quidem prima.

DEus est prima & summa veritas. Cùm enim Ipse sit mensura omnium omninò rerum, omnium intellectuum, ac etiam omnium intellectionum: nulla autem possit ipsius dari mensura; consequens est, quòd Ipse sit prima veritas, eaque summa, quia esse Dei tam est conforme (si sic loqui liceat) suo intellectui, ut suum esse sit suum intelligere.

Pro resp. 1. ad 1. Neg. est Cons. 1. quia ut in aliquo sit veritas, non est necesse quòd in ipso sit compositio & divisio, sed sufficit, quòd cognoscat compositionem & divisionem, possitque & de compositione ac divisione & de complexis judicare: Deus autem secundùm simplicem suam intelligentiam omnia cognoscit, & de omnibus etiam complexis judicat. 2. Quia id quod in argumento sumitur, *Veritas consistit in compositione & divisione*, de veritate quæ ad humanum intellectum pertinet verum est: non autem simpliciter de omni veritate, quemadmodum art. 2. fuit dictum.

In resp. ad 2. ostendit, illam B. Augustini descriptionem, *Veritas est similitudo principii*, intelligendam esse de veritate creata: quæ si sit veritas rei, eatenus est similitudo principii, in quantum res sunt conformes suo principio à quo dependent, scilicet intellectui divino; veritas autem intellectus ea ratione est similitudo principii, in quantum conformatur rebus, quæ sunt principium à quo intellectus cognitionem accipit. Veritati autem divinæ essentialiter sumptæ non propriè convenit, quòd sit similitudo principii, cùm ipsa nullum habeat principium; quamvis convenire possit impropriè, resolvendo scilicet affirmativum in negativum, ut in tantùm dicatur similitudo principii, in quantum intelligere divinum non est à suo esse dissimile. Si autem veritas accipiatur appropriatè, prout scilicet appropriatur Filio Dei; sic potest ei convenire descriptio B. Augustini, quia Filius Dei est similis Patri æterno à quo procedit.

Ex his intelligi potest id, quod q. 1. de Ver. art. 7. latiùs tradit S. Doctor, veritatem in divinis si propriè accipiatur dici essentialiter; quia omne nomen importans principium vel mensuram creaturarum essentialiter dicitur, cùm sit commune omnibus Personis. Quamvis possit appropriari secundæ Personæ, & sic dici personaliter, in quantum est summa imitatio principii, scilicet Patris.

Pro resp. ad 3. Neg. Cons. In hoc enim arg. *Omne verum est à Deo; istum fornicari, est verum: ergo istum fornicari est à Deo*, committitur fallacia accidentis, dum transitur à veritate signi seu propositionis, ad veritatem rei per eam significatæ. Non sequitur autem, si veritas alicujus propositionis sit ab uno, quòd ab eodem sit ipsius rei veritas, sive ipsa res significata; *Unde non deberet inferri, istum fornicari est à Deo, sed quòd veritas ejus est à Deo*, ait B. Thomas dicta q. 1. de Ver. ar. 8. ad 1.

Articulus VI.

ARt. 6. docet, quodammodo esse unam veritatem, quodammodo plures.

Pro cujus explicatione sit,

Conclusio I.

Uno modo est unica veritas.

VEritas propriè dicta, secundùm quam omnia principaliter vera sunt, est unica, nimirum veritas intellectus divini. Ita B. Thomas S. Anselmum secutus, q. 1. de Ver. ar. 4. & in 1. d. 19. q. 5. ar. 2. ac etiam in præsenti art. ut in seq. videbitur.

Conclusio II.

Alio modo sunt plures veritates.

SEcundùm quod veritas est in intellectu creato, sic non est una veritas, sed multæ in multis scilicet intellectibus, imò in uno eodemque intellectu, juxta multitudinem eorum quæ cognoscuntur esse vera. Quæ tamen veritates omnes ab una prima & summa veritate procedunt, juxta illud quod ex S. August. hic refert B. Thomas: *Sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo; sic ab una veritate divina resultant plures veritates.*

Conclusio III.

SI loquamur de veritate secundùm quod est in rebus, sic omnes sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundùm suam entitatem, ait hic S. Doctor, addens quòd *licèt plures sint essentiæ vel formæ rerum; tamen una est veritas divini intellectus, secundùm quam omnes res denominantur veræ.*

Ob. Dices: Loquendo de veritate secundùm quod est in rebus alia est veritas qua homo est verus, utpotè conformis ideæ hominis quæ est in intellectu divino: alia item veritas, qua aurum qua argentum qua lignum est verum; ergo sunt plures rerum veritates. *Resp.* Resp. B. Thomam non negare quin plures sint particularium rerum veritates, à quibus ipsæ res secundariò dicantur veræ: sed affirmat esse unam veritatem, à qua omnes res denominantur veræ primariò. Hinc dicto art. 4. de Verit. *Veritates quæ sunt in rebus sunt plures, sicut & rerum entitates*. Et citato superiùs, art. 2. 1. Sent. *Sicut est unum esse divinum, quo omnia sunt sicut principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una Veritas, scil. divina, qua omnia vera sunt sicut principio effectivo exemplari: nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur vera formaliter*; ipsæ nimirum rerum singularium entitates, in quantum sunt conformes divino intellectui seu ideæ & exemplari, quod est in mente divina.

Ob. Si dicas: Secundùm hæc non subsistere discrimen, quod isto artic. ponit B. Thom. inter veritates intellectus creati, quas ait esse plures, & veritatem rerum, quam dicit esse unam. *Resp.* Resp. subsistere; quia veritates intellectus, secundùm quod sunt primariò in intellectu, sunt plures, tametsi ab una principali derivatæ: veritas autem, à qua res primariò dicuntur veræ, non est nisi una, quamvis sint plures à quibus denominantur veræ secundariò.

Ob. Si quis objiciat: Ab æterno fuisse verum, quòd Pater sit Pater, ac generet Filium; item quòd à Patre & Filio procedat Spiritus Sanctus: ista autem sint plura; ergo plura vera fuerunt ab æterno. *Resp.* Resp. nihil obstare quominùs plura vera dicantur fuisse ab æterno, modò una tantùm veritate vera fuerint. Quamvis autem in Divinis sint plures Personæ vel proprietates; omnium tamen est una veritas. Ratio enim veri fundatur supra ens, & in Divinis non ponitur nisi unum esse, cùm esse in Divinis non nisi essentialiter dicatur; & propterea istorum omnium enuntiabilium; *Patrem esse vel generare: Filium esse vel esse genitum: Spiritum Sanctum ab utroque procedere*, secundùm quod ad rem referuntur, est veritas una, quæ est veritas prima & æterna, ait B. Thom. q. 1. de Verit. art. 5. ad 18.

Ob. Si Præterea objiciatur: quòd Pater alio est Pater; & Filius alio est Filius: sed eo quo Pater est Pater hæc est vera, *Pater generat Filium*: eo autem quo Filius est Filius hæc est vera, *Filius est genitus à Patre*; ergo hujusmodi propositiones non sunt veræ una veritate. *Resp.* Resp. Neg. Cons. quamvis enim Pater alio sit Pater, & Filius alio sit Filius, quia ille est Pater paternitate, hic est Filius filiatione; tamen idem est quo Pater est & quo Filius est, quia uterque est per essentiam divinam, quæ una est: *Ratio autem veritatis non fundatur super rationem*

paternitatis, & filiationis in quantum hujusmodi, sed super rationem entitatis: paternitas autem & filiatio sunt una essentia; & ideo una est veritas utriusque, inquit idem S. Doctor in resp. ad 19.

Accedit, quòd cùm ratio veritatis compleatur in operatione intellectus, & fundamentum habet ipsum esse rei, ut idem Author loquitur in 1. dist. 19. q. 5. art. 3. judicium de veritate sequitur judicium de esse rei & de intellectu, ita ut ubi esse tantùm est unum, idemque prorsus immutabile, & una etiam intellectus operatio similiter immutabilis; una tantùm sit veritas. In divinis autem etsi sint plures Personæ pluresque proprietates, unum tamen est esse, unum etiam intelligere, idque omnis mutationis expers; ergo una tantùm est veritas, secundùm quam vera sunt quæcumque de superbenedicta Trinitate verè possunt concipi, vel etiam enuntiari.

Confirm. In intellectu nostro non diversificatur veritas, nisi vel propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, vel propter diversum modum intelligendi. Neuter autem horum modorum diversitatis inveniri potest in divino intellectu; etiam attentis propositionibus quæ de diversis Personis earumque proprietatibus formari possunt, cùm non diversas cognitiones habeat, sed per unum, (per suam scilicet essentiam) cognoscat omnia, nec varietur in eo modus cognitionis; ergo non diversificatur in Deo veritas plurium propositionum verarum, sed est una tantùm. Confer quæst. 1. de Verit. art. 5.

In resp. ad 1. observandum est, veritatem simpliciter esse majorem mente humana, loquendo de veritate divina, secundùm quam de omnibus judicat. Veritas autem creata non simpliciter est major mente humana, sed secundùm quid, in quantum est ejus perfectio, quomodo etiam scientia posset dici major mente humana; & secundùm hanc veritatem non de omnibus judicat mens humana.

ARTICULUS VII.

Veritas creata non est æterna.

ART. 7. docet: veritatem creatam non esse æternam; partim quia solus Deus est æternus, ut quæst. 10. art. 3. fuit dictum: veritas autem creata non est Deus; partim quia cùm veritas propriè sit in intellectu, veritas creata debet esse in intellectu creato, intellectus autem creatus non est æternus. Accedit, quòd nulla res creata sit æterna. Cæterum quia intellectus divinus est æternus; in eo veritas est æterna, sic tamen ut non propterea sequatur, aliquid aliud à Deo esse æternum, quia & divinus intellectus & divini intellectus veritas est ipse Deus.

Ob. Resp.

Si dicas: Ea quæ sunt in tempore fuisse ab æterno vera. Resp. aliquid posse denominari verum dupliciter. Uno modo à veritate ipsi inhærente: alio modo ab extrinseca veritate; & sic tum res, tum intellectus, tum enuntiationes, quæ intellectum significant, denominantur veræ à prima veritate, in quantum ipsi adæquantur seu commensurantur. Sicut autem intellectus noster potest nunc adæquari his quæ nunc non sunt, sed erunt in futuro, unde hæc *Antichristus erit* est vera à veritate quæ est in intellectu, quando res ipsa nondum est: ita intellectus divinus adæquari potuit ab æterno his, quæ ab æterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; & sic ea quæ sunt in tempore denominari possunt vera à veritate æterna, neque propterea oportet ullam veritatem creatam esse æternam. Quapropter loquendo de ea veritate rerum creatarum, qua tamquam mensura extrinseca ipsæ denominantur veræ, omnium & rerum & intellectuum, & enuntiabilium veritas est æterna, prima scilicet illa & summa veritas divini intellectus. Si autem loquamur de veritate rerum creatarum ipsis inhærente, quam invenimus in rebus & in intellectu creato; sic veritas non est æterna nec rerum nec enuntiabilium nec intellectuum, cùm ipsæ res vel intellectus, quibus veritates inhærent, non sint ab æterno.

Ut veritas rerum omnium sit æterna.

Quod opponi posset vel de principiis scientiarum vel de essentiis rerum æternis; explicatum fuit q. 10. art. 3.

In resp. ad 1. observa, rationem circuli, & duo & tria esse quinque, habere æternitatem in mente divina. Confer q. 1. de Ver. art. 5. ad 7.

Quod in arg. 2. assumit, *Omne quod est semper, est æternum*, admitti potest de eo quod est semper positivè, hoc est quod ex se habet unde se extendat ad omne tempus; non de eo quod est semper negativè, hoc est quod non habet ex se unde determinetur ad certum tempus. Cùm autem universalia dicuntur esse semper & ubique; hoc non est intelligendum positivè sed negativè, quia scilicet non habent ex se unde determinentur ad certum tempus vel locum; & propterea non sequitur, quòd universalia sint æterna. His consonat, quod idem S. Doctor q. 1. de Ver. art. 5. ad 13. & 14. explicat, universalia dici perpetua & incorruptibilia, non quia habeant aliquam formam incorruptionis; sed partim quia non corrumpuntur per se sed per accidens, scilicet ad corruptionem individuorum; partim quia ipsis secundùm se consideratis non conveniunt dispositiones, quæ sunt causæ corruptionis in individuis; *Unde* (inquit) *universale in rebus existens simpliciter dicitur corrumpi in hoc & in illo*.

Universalia quo modo sunt semper.

Quo modo incorruptibilia.

Quod in arg. 3. sumit; *Id quod est verum in præsenti, semper fuit verum esse futurum*, intelligi debet semper fuisse verum, quatenus in causa sempiterna, hoc est in Deo, fuit quòd esset futurum; non aliter; ideoque non sequitur, quòd fuerit verum veritate creata sed increata, divina scilicet.

4. Arg. Maj. *Quod caret principio & fine est æternum*; vera est de eo, quod revera caret principio & fine, & est totum simul, secundùm ea quæ dicebantur q. 10. art. 3. & 5. veritas autem creata non caret revera principio & fine, sed aliquando non fuit; & tunc verum erat dicere quòd non esset, modò intelligatur verum veritate divini intellectus, non autem veritate in ipsis rebus creatis existente. Similiter nunc verum est dicere, veritatem creatam tunc non fuisse, modò intelligatur esse verum veritate, quæ nunc est in nostro intellectu, non autem veritate in rebus existente.

ARTICULUS VIII.

Veritas divini intellectus est immutabilis.

ART. 8. docet, veritatem divini intellectus esse immutabilem; veritatem autem intellectus nostri mutabilem esse.

Prius quidem, quia in intellectu divino nulla potest esse alternatio opinionum; nec eum potest res aliqua subterfugere.

Posterius verò, quia conformitas nostri intellectus ad res intellectas potest variari; tum ex parte intellectus, mutando opinionem de re eodem modo se habente; tum ex parte rerum quæ mutari possunt, hominum opinione eadem manente. Dicitur autem veritas intellectus nostri mutari, non quòd ipsa sit subjectum mutationis, sed in quantum intellectus noster mutatur de una veritate in aliam veritatem, aut de veritate in falsitatem.

Veritas quomodo mutatur.

Quæst. Resp.

Si Quæras: Num veritas rerum, hoc est in ipsis rebus inhærens sit mutabilis. Resp. esse, secundùm quod res creatæ mutantur in participatione veritatis primæ. Et quidem si res illæ comparentur ad intellectum divinum, earum veritas est mutabilis in aliam veritatem, sed non in falsitatem quia quamcumque formam vel etiam privationem per mutationem acquirant, secundùm eam divino intellectui conformantur, qui eas ita cognoscit ut sunt secundùm quamcumque dispositionem; & propterea semper manent veræ, sed alia veritate. Si autem res creatæ comparentur ad intellectum humanum, quandoque fit mutatio unius veritatis in aliam; sicut si Socrate sedente intelligatur sedere, & eo non sedente intelligatur non sedere: quandoque fit mutatio veritatis in falsitatem; ut si Socrate existente albo intelligatur albus, & postea intelligatur esse niger, quando tamen maneat albus. Conferantur resp. ad 3. & 4. nec non, quæ S. Doctor scribit q. 1. de Ver. art. 6.

QUÆSTIO XVII.

De falsitate.

ARTICULUS I.

Quid falsitas.

FAlsitas generaliter est alicujus ad sua principia difformitas: Cùm autem verum & falsum opponantur; isto

Artic. 1. docet, ibi prius quærendam esse falsitatem, ubi primò invenitur veritas hoc est in intellectu: in rebus autem secundariò, scilicet in ordine ad intellectum; per se quidem in ordine ad intellectum à quo dependent: per accidens autem in ordine ad alium intellectum, à quo videlicet non dependent. Quibus præmissis, sit pro hujus artic. explicatione

CONCLUSIO I.

Potest esse falsitas in rebus artificialibus.

IN rebus artificialibus simpliciter & secundùm se potest esse falsitas, quia quæ possunt deficere ab eo intellectu à quo dependent, possunt esse falsa: res autem artificiales dependent ab intellectu artificis, seu à forma vel idea quæ est in intellectu artificis, ad cujus scilicet exemplar ipse intendit operari, & ab hac forma possunt deficere, frequenterque deficiunt, quandocumque nimirum non assequuntur illam perfectionem, quam artifex conceperat & in eis inducere volebat; ergo res artificiales possunt esse falsæ. Dicuntur, ait S. Doctor, *res artificiales falsæ simpliciter & secundum se, in quantum deficiunt à forma artis.*

CONCLUSIO II.

Non in naturalibus per se.

IN rebus naturalibus per se & secundùm se non potest esse falsitas; quia res naturales per se dependent ab intellectu divino: ab eo autem non possunt deficere, cùm quidquid in rebus accidit, hoc ex ordinatione divini intellectus procedat; ac per consequens semper sit conforme ideæ, quæ est in divino intellectu. Hinc B. Thomas q. 1. de Ver. art. 10. *Res qualibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, ut Anselmus dicit in lib. de Ver. Igitur est veritas in omnibus, quæ sunt entia, quia hic sunt, qua in summa veritate sunt. Unde per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest esse falsa.* Conferatur q. 16. sup. explicatæ art. 3.

CONCLUSIO III.

IN actibus tamen voluntariis potest reperiri falsitas, non solùm per ordinem ad humanum intellectum, sed etiam per ordinem ad divinum, quia agens voluntarium potest se subducere ab ordinatione divini intellectus. Actus autem, quem facit à tali ordinatione se subducendo, est difformis suæ regulæ seu principio; ac per consequens dici potest esse falsus. Hinc est, quòd peccata vocentur mendacia Psal. 4. *Ut quid diligitis vanitatem & quæritis mendacium?* Eadem autem ratione vocari possunt falsitates qua mendacia, sicut & opera virtutum vocantur veritas 1. Jo. 3. *Qui facit veritatem, venit ad lucem.*

Cæterum, quomodo verum sit; quòd agens aliquod possit se subtrahere ab ordinatione divini intellectus, cùm q. 22. art. 2. S. Doctor affirmet quòd ordinem causæ universalis nihil possit exire, vel effugere, ad q. 103. art. 8. explicabitur Deo volente.

CONCLUSIO IV.

IN rebus naturalibus potest esse falsitas per comparationem ad nostrum intellectum, atque ita per accidens & secundùm quid, in quantum comparantur ad eum intellectum à quo non dependent, non enim res naturales pendent ab intellectu humano.

Res dupliciter dicitur falsa.

Confirmatur. Aliqua res potest dici falsa dupliciter. Uno modo, quando significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso, veluti si dicatur, quòd leo est homo: hoc modo omnis ea res falsa dicitur, cui tribuitur aliquid, quod ei non convenit; sic leo potest dici falsus homo & lapis falsum aurum. Alio modo, quando res quæpiam nata est facere in intellectu falsam de se opinionem, aliter scilicet apparens exterius quàm revera sit: sic falsa dicuntur, quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum: sicut stannum dicitur falsum argentum; & fel falsum mel. Unde Philosophus dicit, quòd illa dicuntur falsa, quæ nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quæ non sunt; ut aurum falsum in quo exteriùs apparet color auri & alia hujusmodi accidentia cùm tamen interiùs natura auri non subsit, ait B. Thom. dicto art. 10. de Ver. ubi tandem concludit, quòd *simpliciter loquendo, omnis res est vera, & nulla res est falsa nisi secundùm quid*, in ordine scilicet ad intellectum nostrum.

Ob.

Dices: Quando nascitur monstrum vel homo cæcus, ea res non benè respondet exemplari, quod est in mente divina; ergo est res falsa per ordinem ad intellectum divinum. Ant. patet; quia exemplar, quod est in Deo ad formandum hominem, requirit perfectionem naturalem in homine.

Resp.

Resp. Neg. Antec. & ad ejus prob. dicendum est, exemplar hominis secundùm speciem considerati requirere perfectionem naturalem: sed exemplar hujus particularis individui non requirit alia quàm quæ habet.

Monstra quomodo sint vera.

Quare sicut si pictor sciens ac volens pingeret hominem duo capita habentem, istud artificiatum esset verum utpote respondens non quidem arti sed ideæ quam artifex habet in mente & in intentione; ita monstrum est verum respectu divini intellectus, quia est ex intentione Dei & respondet ideæ, quæ in mente divina est respectu hujus individui. Confer quæst. 15. art. 3. ad verba Beati Augustini, quæ in 1. argum. opponuntur, dici potest, ea hunc sensum habere: Si verum est id quod est, id concludetur falsum non esse in rebus secundùm illud esse quod habent. Cum hoc autem consistit, quòd in eis possit esse falsitas secundùm aliud esse, quod cùm non habeant, apprehenditur tamen quasi haberent.

ARTICULUS II.

Utrùm in sensu sit falsitas.

DUpliciter intelligi potest falsitatem esse in sensu. Uno modo sicut in cognoscente ipsam: alio modo sicut in apprehendente rem aliter quàm sit.

His præmissis sit

CONCLUSIO I.

FAlsitas non est in sensu sicut in cognoscente ipsam, quia falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicut in eo invenitur veritas: veritas autem non sic est in sensu, ut ipse cognoscat veritatem, sed in quantum habet veram apprehensionem de sensibilibus.

CONCLUSIO II.

Potest in sensu esse falsitas.

INveniri potest falsitas in sensu sicut in apprehendente rem aliter quàm sit: cum enim sic apprehendit, non est conformis rei apprehensæ; ergo est falsus. Talis falsitas est, quando aliquis intuetur cœlum tamquam quiescens; & quando navigantes percipiunt terram quasi moveatur.

CONCLUSIO III.

IN sensu respectu sensibilis proprii non potest esse falsitas nisi per accidens & in paucioribus. Ut enim Philosophus ait lib. 2. de Anima cap. 6. *Proprium sensibile dicitur, quod alio sensu sentiri non potest, & circa quod error fieri nequit.*

Sensibile proprium distinguitur.

Observandum tamen, quòd sensibile proprium cujusque sen-

sensùs bifariam intelligi potest. Quod est uni sensui adæquatum, sub cujus nimirum ratione continetur omne id, quod ab illo sensu percipi potest: sicut est color respectu visus, colorem tam generaliter intelligendo ut etiam comprehendat lumen; item sonus respectu auditus, & sapor respectu gustus: aut quod est inadæquatum; veluti albedo respectu visus: sonus acutus respectu auditus; dulcedo respectu gustus. Circa sensibile proprium priori modo acceptum sensus errare non potest, quia potentia non potest ferri extra limites sui objecti; unde visus nihil potest videre nisi colorem seu lumen, neque auditus quidquam audire, quod non sit sonus; neque gustus aliquid gustare quod non habeat saporem. Verùm circa sensibile proprium posteriori modo intellectum sensus potest errare per accidens, ratione scilicet indispositionis organi vel medii. Hinc est; quòd gustus febricitantis tamquam amara percipit ea quæ sunt dulcia; quòdque visus tamquam rubra videat ea quæ sunt alba, per vitrum scilicet rubeum. Hic autem error in sensu externo non aliud est, quàm simplex apprehensio rei aliter quàm se habeat, estque idem quod falsitas.

An & quomodo sensus errare possit circa sensibile propriũ.

Conclusio IV.

IN sensu respectu sensibilium communium & per accidens potest esse falsitas. Cùm enim sensus non directè feratur in illa; potest fieri, quòd aliter ea percipiat quàm sint, etiamsi ipse non sit malè dispositus. Judicium porrò, quod B. Thom. hic tribuit sensui, non sic est accipiendum, quasi sensus propriè loquendo possit cognoscere vel judicare veritatem aut falsitatem, nam hoc negat initio hujus art. & in resp. ad 3. itemque lib. 1. Periher. lect. 3. & lib. 6. Metaph. lect. 4. sed vel judicium dicit pro simplici apprehensione, vel judicium intelligit causaliter, quatenus ex apprehensione sensus intellectui datur occasio ferendi judicium; verum quidem quando apprehendit rem sicuti est: falsum autem, quando eam aliter apprehendit quàm se habeat.

Articulus III.

Utrùm falsitas possit esse in intellectu.

REsponsio his conclusionibus continetur.

Conclusio I.

Resp. affirm.

IN intellectu cognoscente quod quid est non est falsitas nisi per accidens: quia quod quid est sive rei quidditas est primum ac proprium objectum intellectus. Sicut autem sensus directè informatur similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei, unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. Per accidens tamen in intellectu etiam quidditatem rei cognoscente potest esse falsitas, in quantum scilicet falsò componit vel dividit; veluti definitionem unius attribuendo alteri: ut si animal rationale conciperet quasi definitionem asini, aut eas partes definitionis conjungendo, quæ conjungi non possunt: ut si conciperet quasi definitionem asini, animal irrationale immortale, hæc enim est falsa, aliquod animal irrationale est immortale. Conferantur, quæ habet S. Doctor q. 1. de Ver. art. 12. & lib. 3. de Anima lect. 11.

Conclusio II.

IN intellectu componente, vel dividente potest per se esse falsitas, quia talis intellectus potest quædam falsò componere, & quædam falsò dividere. Quo casu non tantùm est in ipso falsitas, quia ejus cognitio est falsa; sicut in sensu falsitas est, quia ejus apprehensio est falsa, dum apprehendit rem aliter quàm sit: sed est etiam in eo falsitas tamquam cognita, quatenus nimirum intellectus dicit ac judicat, rem aliter se habere quàm se habeat, juxta ea quæ de veritate diximus q. 16. art. 2. Quod B. Aug. in arg. 1. cit. dicit. *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit*; S. Thomas significat esse verum, si sic accipiatur, non intelligit vera & propria illa intellectione quæ habetur per demonstrationem, quæ semper est ex veris: cum his autem consistit, quòd quispiam aliqua alia intellectione, utpotè aliter quàm ex veris componendo vel dividendo, intelligat unam rem; & in ea aliter quàm se habeat intelligenda fallitur. Aliter dici potest, quòd omnis qui fallitur dicitur non intelligere id in quo fallitur, quia non habet veram ejus intellectionem. Vide aliam B. Augustini sententiam quæst. 13. art. 12. in arg. 3. & quæ nos ibi diximus.

In Resp. ad 1. observa, intellectum à Philosopho lib. 3. de Anima tex. 51. dici semper esse rectum; non quia omnis ejus cognitio sit recta: sed quia in cognoscendo prima principia non decipitur. Illam enim Philosophi sententiam esse accipiendam de intellectu principiorum, non solùm hic tradit B. Thom. sed etiam lect. 15. ad lib. 3. de Anima. Unde idem Philosophus tex. 26. ejusdem lib. tradit, non omnem intellectum esse verum aut falsum; sed quatenus quidditatem rei intelligit semper esse verum: secundùm autem quòd intelligit aliquid de aliquo non semper esse verum.

Articulus IV.

ARt. 4. docet, verum & falsum opponi ut contraria, & non sicut affirmatio & negatio, quia determinant sibi idem subjectum, & in eo aliquid ponunt. Nam verum ponit acceptionem seu apprehensionem rei adæquatam idest conformem: falsum autem ponit ejusdem rei acceptionem non adæquatam sed difformem. Neque refert, quòd esse & non esse habeant se ut affirmatio & negatio. Quamvis enim verum & falsum, prout sunt in rebus habeant se ut esse & non esse, atque ita opponantur contradictoriè; prout tamen sunt in intellectu, non habent se ut esse & non esse, sed sicut apprehendere esse & apprehendere non esse; ac per consequens habent contrarietatem ad invicem.

Verum & falsum opponuntur contrariè.

QUÆSTIO XVIII.

De vita Dei.

Articulus I.

ARt. 1. docet, non esse omnium rerum naturalium vivere, sed earum tantùm, quæ seipsas aliquo modo movent; sive accipiatur motus propriè, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia, sive motus accipiatur communiter, sicut motus dicitur etiam actus perfecti: quam voculam *etiam* sicut addunt Cod. manuscripti Camerac. ita eam addi sensus postulat, additaque fuit in editionibus Duac. Confirmatur. Discrimen viventium à non viventibus desumendum est ab iis, quæ omnium consensu vivunt, cujusmodi sunt animalia; animalia verò vivere dicuntur, quamdiu seipsa possunt movere aliquo motu: cùm autem seipsa nullo prorsus motu movere possunt, non dicuntur ampliùs viva sed mortua; ergo solæ illæ res propriè dicuntur vivere, quæ aliquo modo seipsas agunt seu movent.

Quorum sit vivere.

Quod in arg. 1. sumitur, *Motus est ut vita quædam omnibus natura existentibus*, sive motus est quasi vita corporum naturalium; de vita secundùm similitudinem est accipiendum, non secundùm proprietatem. Ut enim aliquid dicatur propriè vivere, non satis est quòd participet motum, sed oportet quòd seipsum aliquo motu moveat: secundùm similitudinem verò ea dicuntur vivere, quæ videntur se movere, tametsi non se moveant. Hinc enim dicimus aquas fontium vivas, stagnorum verò mortuas, & argentum etiam vivum. Hinc & Jac. 2. Fides quæ est sine operibus dicitur mortua per metaphoram, quia id omne, quod non operatur nec se movet, mortuum dicitur.

Quid requiritur ad propriè vivere.

In

Plantæ ut vivant. In Resp. ad 2. observa, plantas dici vivere, in quantum habent in seipsis tale principium motus augmenti & decrementi, ut etiam tunc quando sunt in sua naturali dispositione, imò maximè secundùm quod sunt in ea dispositione, possint moveri motu vitali: corpora autem gravia & levia, etsi habeant in seipsis principium effectivum motus, non tamen habent principium quo seipsa moveant; cujus rei signum est, quòd naturaliter non moventur, nisi secundùm quod sunt extra dispositionem naturalem, ut extra suum naturalem locum.

Articulus II.

Vita aliquo modo est nomen operationis. ART. 2. docet, nomen vita quoad hoc à quo nomen est impositum, esse nomen operationis quoad hoc verò ad quod significandum fuit impositum, non esse nomen operationis sed substantiæ. Quamvis enim istud nomen sumatur ex operationibus vitalibus, ex quibus intellectus noster devenit in cognitionem substantiæ viventis; non est tamen impositum ad significandum illas operationes, sed ad significandum ipsum esse, seu essentiam, vel substantiam rei viventis; ut propterea vita non aliud sit quàm substantia illius naturæ, cui convenit movere seipsam; quapropter vita propriè accepta non est prædicatum accidentale, sed substantiale. *Quid vita.* Unde Philosophus lib. 2. de anima tex. 37. dixit, quòd *vivere viventibus est esse*. Sciendum tamen, quòd vita quandoque sumitur pro operationibus vitalibus, sed minùs propriè: non enim sunt ipsa vita, sed procedunt à vita prima seu à principio vitali, cujusmodi sunt generatio, sensatio, intellectio vocarique solent à Philosophis vita secunda. Metaphoricè verò vita dicuntur aliæ quædam operationes, quæ cum facultate & delectatione fiunt, hinc visio Dei dicitur vita Sanctorum; hinc & ludus dicitur vita puerorum: tametsi enim istæ operationes sint vitales, possintque propterea dici vita juxta modum jam explicatum; dicuntur tamen vita metaphoricè, si consideremus facilitatem qua promptè & delectabiliter fiunt, & vulgarem loquendi modum. Cùm enim dicimus ludum esse vitam puerorum, non consideramus quòd operatio eorum proveniat à principio vitali, sed quòd libenter & cum facultate & jucunditate illam exerceant. Simili ratione quorumdam vita dicitur activa quorumdam contemplativa, in quantum opera hujus vel illius faciunt per modum naturæ, in quibus proinde plurimum occupantur. Vide, quæ diximus 2. 2. q. 179. art. 1.

Articulus III.

Vita maximè convenit Deo. ART. 3. docet, vitam maximè Deo convenire: quia illi perfectissimè convenit operari ex seipso, & à nullo moveri; ipsiusque natura est ipsum ejus intelligere. Hinc est, quòd per excellentiam appellatur Deus vivens, Deut. 5. 1. Reg. 17. ad Hebr. 9. & alibi, quòdque solo viventis vocabulo interdum significetur, ut Apocal. 5. *Adoraverunt viventem in secula seculorum*: Et cap. 10. *Juravit per viventem in secula seculorum*.

Articulus IV.

Omnia sunt vita in Deo. ART. 4. docet, ex cap. 1. Jo. omnia esse vitam in Deo. Quod Manichæi sic intelligebant ut dicerent, lapides, ligna, & quidquid est in Mundo vivere; ita distinguentes verba B. Jo. *Quod factum est in ipso, vita erat*. Verùm quamvis ista lectio Catholicum sensum admittit; vel ut omnia, quæ in Verbo & per Verbum facta sunt, dicantur esse vita non in seipsis sed in sua causa, ut explicat S. Thom. super c. 1. Jo. vel ut caro, infantia, mors, resurrectio, & cætera, quæ in Christo facta sunt, dicantur nobis esse vita, ut exponit Ambros. in Psalm. 36. Manichæorum tamen intellectus non solùm Fidei sed etiam experientiæ repugnat. Deinde unde (inquit idem Ambr. lib. 3. de Fide c. 3.) possunt docere sic pronunciasse Evangelistam? Plerique enim docti & Fideles sic pronunciant, *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil quod factum est*. Ubi puncto posito, nova deinde sequitur sententia. *In ipso vita erat*. Ita legit Chrysost. cum aliis Græcis. Et est sensus, priorum quidem verborum iste, *Nihil eorum quæ facta sunt, sine verbo factum est*: Nam ut habent verba præcedentia, quæ explicantur per sequentia. *Omnia per ipsum facta sunt*; posteriorum autem hic: *In ipso vita erat, id est ipsum Verbum naturaliter vita erat*, ac proinde omnibus viventibus vitam subministrare poterat. Sed alia est Augustini, Hieron. Cyrilli & ferè communiter Latinorum lectio, quæ est ejusmodi. *Sine ipso factum est nihil*; ubi puncto posito, novam deinde inchoant sententiam, *Quod factum est in ipso vita erat*: & significatur, non quòd omnia quæ per Verbum facta sunt, sint vita, vel habeant vitam in seipsis: sed quòd sint vita in Deo, nimirum secundùm esse ideale seu secundùm proprias rerum rationes, quæ sunt spiritualiter in mente divina, neque in Deo sunt aliud, quàm ejus essentia, ut explicat Author hic & super Joan. Harum lectionum illa, quæ dicta est esse Chrysostomi, facilior est & simplicior, Græcisque Codicibus conformior, à qua non dissentiunt Biblia Clementina, cùm indicent versum illius capitis quartum inchoari ab his verbis, *in ipso vita erat*. Quamquam Missalia Romanæ correctionis aliam exhibeant, eam nimirum quam diximus esse SS. August. Hieronymi, & aliorum: ipsa autem Clementina sic interpungunt illud *Quod factum est*, ut & præcedentibus jungi possit & subsequentibus, hoc modo, *Et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in ipso vita erat*.

QUÆSTIO XIX.

Articulus I.

Utrùm in Deo sit voluntas.

RESpondet esse: quæ responsio est Fidei: tota enim Scriptura clamat Deum facere quæ vult, ad Ephes. 1. Sap. 11. Psalm. 113. & alibi. *In Deo est voluntas.* Confirmatur. Ubi est intellectus, ibi est voluntas: sed in Deo est intellectus; ergo & voluntas. Maj. prob. ex proportione inter appetitum naturalem & rationalem. Sicut enim in rebus naturalibus est habitudo ad formam naturalem, quæ vocatur appetitus naturalis; sic in natura intellectiva est habitudo ad formam intelligibilem: hæc autem habitudo est voluntas seu inclinatio naturæ intelligibili propria. Ne quis autem existimet solùm hinc concludi, quòd in natura intellectiva sit appetitus naturalis, secundùm quem forma sive species intelligibilis ab intellectu naturaliter appetitur, quando neque illam speciem habet neque cognitionem; sciendum est, quòd præter ejusmodi naturalem appetitum, natura intellectualis habitudinem seu inclinationem habet ad ipsam formam intelligibilem etiam tunc, quando illam habet, ut eam retineat, ut ea utatur secundùm quod voluerit, & ut super eam reflectatur.

Ex fine corp. observa, quòd sicut intelligere Dei est suum esse, ita velle Dei est ipsius esse; ut proinde voluntas divina non sit aliud quàm ejus essentia secundùm rem, quamvis ratione differat. *Voluntas Dei est ejus essentia.*

In resp. ad 1. dist. est Min. *Dei non est assignare aliquem finem*, qui sit aliud ab ipso Deo; est tamen assignare finem, quem Deus in omnibus rebus spectat, nimirum ipsemet Deus, qui est finis omnium, quæ ab ipso fiunt.

Pro resp. ad 2. dicendum, quòd licèt voluntas sit appetitus, qui nomen accepit ab appetendo; tamen non solùm est actus appetendi ea quæ non habet, sed etiam actus ejus est amare quæ habet, & in illis se delectare; & quantum ad hos actus, est in Deo voluntas.

In resp. ad 3. illud Philosophi, *voluntas est movens motum*, explicatur de voluntate, cujus principale objectum est bonum extra voluntatem existens:

Objectum autem primarium ac principale divinæ voluntatis est ipsamet bonitas seu essentia divina; & propterea non oportet, quòd voluntas Dei sit mota ab alio, sed à se tantùm, idque non motu propriè dicto sed improprio, eo scilicet loquendi modo, quo intelligere & velle dicitur motus.

Articulus II.

Deus vult alia à se.

ART. 2. probat, Deum velle alia à se; tum quia Apostolus 1. ad Thess. 4. scribit, quòd Deus vult nostram sanctificationem: *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra;* tum quia rerum perfectarum est, non solùm velle suam perfectionem, sed etiam inclinari ut suum proprium bonum in alia diffundant secundùm quod possibile est. Vult igitur Deus & se & alia: sed se ut finem, alia ut ad finem. Eòdem pertinet illod Psal. 113. *Omnia quæcumque voluit, fecit*. Cùm enim constet, Deum fecisse ac facere alia à se; consequens est, quòd velit alia à se.

Si dicas: Volitum movet voluntatem; si igitur Deus vult alia à se, aliquid aliud à Deo movebit Deum ad volendum. Resp. Neg. Cons. quia in iis, quæ voluntas solùm vult propter finem, tota ratio movendi est finis: & hic est, qui movet voluntatem. Res autem creatas Deus solùm vult propter finem, qui est sua bonitas; & idcircò dicendum est, id quod movet Deum ad volendum, non esse aliud quàm suam bonitatem, quæ est ipse Deus; hic ad 2. Addendum verò, quòd & se & alia à se non velit Deus diversis actibus, sicut in nobis fit, sed uno & eodem. Sicut enim alia à se intelligit intelligendo suam essentiam; ita alia à se vult volendo suam bonitatem: & sicut divinum intelligere est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum & simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est sua bonitas. Hic ad 4.

QUÆRITUR I.

Quæst.

QUomodo Deus vult alia à se, cùm velle Dei sit Deus; Deus autem non est aliud à se?

Resp.

Resp. quòd Deus ratione differt à suo velle: nam Deus non importat habitudinem ad aliquid, eam tamen habitudinem importat velle; & ideò licèt Deus non sit aliud à se, vult tamen aliud à se; hic ad 1.

Sed difficoltas est: An Deus alia à se velit propriè, an solùm metaphoricè; quemadmodum dicitur irasci, quatenus facit id, quod homines irati facere solent.

Deus propriè vult alia à se.

Resp. Deum propriè velle alia à se, & non tantùm metaphoricè.

1. Quia Dei velle & facere in Scripturis distinguuntur; Psalm. 113. *Omnia quæcumque voluit, fecit*.

2. Quia voluntas voluntatisque actus circa creaturas neque importat imperfectionem, neque ab eodem excludit perfectionem majorem vel minorem.

Verumtamen non sic putandus est Deus propriè velle, quasi actus volendi sit in eo aliquid diversum ab ipso: sed quia verè est in eo talis actus, ab ipso quidem indistinctus secundùm rem, distinctus tamen secundùm rationem.

Si dicas: Deus potuit ab æterno non velle creaturas: sed actus voluntatis in Deo est Deus; ergo aliquid potuit non esse Deus quod jam est Deus, nimirum ille actus voluntatis qui jam est, & potuit non esse.

Resp. Neg. Cons. Cùm enim actus volendi in Deo sit infinitus eminenterque multiplex; unus & idem actus est, quo & vult modò creaturas; & noluisset easdem, si ei ita placuisset.

QUÆRITUR II.

AN velle alia aut communicare se aliis sit perfectio in Deo. Resp. quòd esse sui communicativum aliis sit perfectio eaque naturalis: & similiter velle alia, si illud velle intelligatur per modum potentiæ. Si verò accipiatur pro actu; tum potest considerari, vel quoad substantiam actus; & sic est perfectio Dei, eaque necessaria, cùm ille actus ita consideratus sit ipse Deus: vel considerari potest iste actus quoad determinationem ad hoc aut ad illud, quatenus scilicet Deus vult hanc aut illam rem; & sic communicare se creaturis, & actu velle creaturas, non est in Deo simpliciter perfectio; alioquin sequeretur, quòd Deus caruisset aliqua perfectione, si nullas voluisset creaturas facere; sed actus talis perfectionem ponit in creaturis; ergo

QUÆRITUR III.

UTrùm Deus tantum communicaverit se creaturis, quantum potuit. Resp. nunc quidem homini se communicavit Deus summo modo possibili, scilicet per Incarnationem: quia tamen & Angelicam naturam sibi potuisset hypostaticè unire, & multis aliis mediis sibi cognitis se communicare; ideò dicendum est, quòd Deus non omnibus modis quibus potuit se creaturis quibuscumque communicavit. Quæst. Resp.

Nec obstant verba B. Thomæ quibus dicit: *Multò magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundùm quod possibile est;* sensus enim illorum est, voluntatem divinam concedere, ut suum bonum communicet aliis, non per similitudinem ejusdem rationis communicando creaturis suam essentiam, sicut communicat Filio, & faciendo quòd creatura sit omninò similis & æquè perfecta, ut Deus: sed per similitudinem, in quantum est possibile, hoc est per similitudinem imperfectam & analogam, prout possibile est quòd creatura imitetur Deum.

Articulus III.

Utrùm quidquid Deus vult ex necessitate velit?

VIdetur quòd sic. 1. Quia velle Dei, cùm sit ejus essentia, est necessarium; ergo quæcumque vult necessariò vult.

2. Bonum est sui diffusivum; ergo Deus necessariò, saltem aliquando, creaturam producit, alioquin non esset bonus; non enim se per opus aliquod foras effunderet.

3. Deo proprium est misereri semper & parcere; ergo non potuit non aliquod opus misericordiæ & benignitatis exhibere: si enim nihil ad extra voluisset agere, non appareret quomodo posset dici misericors.

4. Si Deus non necessariò vult alia à se; ergo aliquid est Deus, quod potuit non esse Deus: voluntas enim creandi est Deus, quæ potuit non esse Deus, si liberum est Deo non creare.

5. Deus uno & eodem actu vult se, & alia: atqui se vult necessariò; ergo & alia.

Postremò, Deus movet unamquamque rem prout nata est moveri: sed quædam res natæ sunt moveri necessariò, quædam contingenter; ergo quasdam movet necessariò, quasdam contingenter. Plura videri possunt qu. 23. de Ver. artic. 4. & 1. cont. Gent. cap. 83.

Responsio negativa est Fidei, patetque ex Scripturis. *Si Deus magnus voluerit, spiritu intelligentiæ replebit illum*. Eccles. 39. *Operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ*. Ad Ephes. 1. *Hæc omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult*. 1. ad Cor. 12. *Hoc est*, (inquit Ambros. lib. 2. de Fide cap. 3.) *pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio*. Non quidquid Deus vult necessariò vult.

His accedit, quòd omnis perfectio creaturæ, quæ est simpliciter perfectio, nullam dicens imperfectionem, est in Deo formaliter, ut dictum est quæst. 4. art. 2. sed quarumdam creaturarum perfectio est, quòd aliquid velint liberè & non necessariò, neque in hoc quidquam imperfectionis includitur; ergo necesse est illam perfectionem in Deo formaliter reperiri.

Ut autem sciatur quæ sint illa, quæ Deus vult non necessariò; docet B. Thomas, quòd bonitatem quidem suam vult ex necessitate: cætera au- Quid Deus vult necessariò, quid liberè.

tem

rem omnia quæ sunt alia à se, vult liberè & non necessariò.

Prius probat, quia ad illam tamquam ad objectum suum principale & proprium, necessariam habet habitudinem: sicut quælibet potentia ad suum proprium & principale objectum, ut visus ad colorem. Sed est observandum, quòd licèt potentia ad suum principale objectum habeat habitudinem necessariam, necessitate tantùm specificationis: Deus tamen suam bonitatem vult necessariò tam necessitate exercitii quàm specificationis; quia, ut inquit Author 1. cont. Gent. c. 81. *Impossibile est eum non velle aliquid actu*, eò quòd non possit esse volens in potentia tantùm, cùm sit immutabilis. Unde hic non quærit, an Deus velit: sed posito quòd semper sit in actu volendi, quærit, an ea quæ vult, velit necessariò. Et sic convenit exemplum, quod affert de potentia respectu sui proprii & principalis objecti: posito enim quòd sit in actu; non potest ferri in aliquid, quod sub principali & proprio ejus objecto non contineatur, sed de necessitate fertur in illud.

Posterius probat, quia Deus non vult alia à se, nisi quatenus illa ordinat ad suam bonitatem ut in finem: sed ea quæ sunt ad finem non necessariò volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest: cùm ergo divina bonitas sit in seipsa perfecta, & possit esse sine aliis, neque aliquid perfectionis ex aliis ei accrescat; consequens est, Deum ea non velle necessariò sed liberè. Conferatur præsentis q. art. 10.

Ad 1. Arg. Resp. dist. Ant. Velle enim Dei si consideretur absolutè, hoc est secundùm substantiam actus, est necessarium, quia est ipse Deus: si autem consideretur ut dicit ordinem ad volitum; respectu quorumdam est necessarium; & respectu quorumdam liberum. Essentiam enim, bonitatem suam, & alia divina attributa vult necessariò: objecta autem extrinseca Deo, idest creaturas vult liberè.

Cæterùm cùm dicimus, Deum velle liberè hoc aut illud; non significamus, illam substantiam absolutam quæ est velle, esse in Deo liberam; sed significamus, ipsum Dei velle non necessariò terminari ad hanc rem vel ad illam.

Ad 2. Neg. Cons. Cùm enim dicitur, quòd bonum sit sui diffusivum, non significatur, quòd actu se debeat aliis communicare, sed quòd possit; ac proinde quamvis divinam bonitatem deceat aliis se communicare actu, hoc tamen non arguit in Deo novam perfectionem, quòd actualiter se communicat.

Ad 3. Neg. Cons. Misericordia enim aliæque hujusmodi proprietates tribuuntur Deo, non quòd necessariò includant voluntatis divinæ inclinationem ad actus, qualem inclinationem important, quando tribuuntur hominibus; sed quia significant potentiam actus per modum habitus, secundùm ea, quæ ad q. 13. art. 7. dicta sunt. Cur autem misereri & parcere dicatur proprium Deo potiùs quàm punire; ratio est, quia miseretur & parcit ex se, sive ex mera sua bonitate: non punit autem quemquam, nisi is per peccatum sit dignus pœna.

Deo cur maximè proprium misereri.

Ad 4. Resp. Neg. Cons. Ad prob. dicendum, quòd voluntas creandi potest considerari, vel secundùm substantiam, vel secundùm relationem ad esse creaturæ in actu. Priori modo non potest non esse in Deo; & sic est Deus: posteriori modo, potuit non esse; & sic non est Deus. Vide hujus q. art. 2. quæsito 1.

Non quid Deus vult necessariò.

Ad 5. etiam Neg. Cons. Voluntas namque Dei uno & eodem actu vult se & alia; sed habitudo ejus ad se, est necessaria & naturalis: habitudo autem ejus ad alia, est secundùm convenientiam quamdam, non necessaria & naturalis, atque violenta aut innaturalis, sed voluntaria & libera.

Ad ult. Resp. quòd Deus non dicitur unamquamque rem movere prout ipsa nata est moveri, vel necessariò, vel contingenter, aut liberè, quasi illi modi sint in operatione Dei moventis, possitque propterea ipse Deus dici contingenter aut necessariò movere; ipse enim est causa liberrimè agens respectu omnium suorum effectuum: sed quia facit causas secundas illis modis moveri; movendo enim unamquamque causam, facit ut illa moveatur juxta conditionem suæ naturæ, vel liberè, vel necessariò, vel contingenter: movendo hominem, facit ut homo liberè moveatur; sicut movendo cœlum, facit ut moveatur naturaliter.

Quid Deus vult necessariò, quid liberè.

Ex his, quæ tum hic initio corp. tum 1. cont. Gent. cap. 83. & q. 23. de Ver. art. 4. ad 1. dicuntur, observandum est, quòd B. Thomas illam propositionem vocet necessarium absolutè, in qua est necessaria habitudo terminorum ad invicem: non necessariam autem, in qua non est necessarius ordo prædicati ad subjectum, vel contra. Vide quæ diximus q. 14. art. 13. quæsito 4.

Quæ propositio necessario absoluta.

In fine corp. & in Resp. ad 1. docet, Deum velle aliquid aliud à se esse necessarium ex suppositione; quod 1. cont. Gent. cap. 84. latiùs probat; partim quia divina voluntas est immutabilis: in quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse; partim quia Deus ab æterno voluit aliquas creaturas aliquando esse.

Circa Resp. ad 4. & 5. adverte, voluntatem divinam non esse contingentem ad utrumlibet vel indeterminatam, quia seipsam determinat ad id, ad quod habet habitudinem non necessariam. Vide 1. cont. Gent. cap. 83.

Voluntas Dei non est contingens.

Cum eo, quod in Resp. ad 5. dicit, *Causa, quæ ex se est contingens, oportet, quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum, propterea quod à contingente, ad utrumlibet non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid determinetur ad unum*, ut loquitur 3. cont. Gent. c. 2. conferatur quod art. seq. in corp. dicit, *Effectus determinati ab infinita ipsius* (Dei) *perfectione procedunt secundùm determinationem voluntatis & intellectus ipsius*.

Ex his enim colligi potest, quòd non tollatur causarum secundarum contingentia vel libertas per hoc, quòd determinentur à Deo tunc, quando agunt unum è pluribus; ac propterea nullo modo est existimandum, B. Thomam docuisse, quòd Deus simul non solùm tempore sed etiam natura concurrat in effectum, & non influat in causam. Confer quæ dicit q. 105.

Pro solutione 6. nota discrimen inter intelligere & velle. Intelligere enim ponit perfectionem in intelligente, & non in re intellecta: at velle tendit ad perfectionem rei volitæ. Unde si Deus non intelligeret omnia, non haberet omnem perfectionem; ideoque necessarium est eum scire etiam alia à se. si autem non vellet alia à se, nihil in eo esset imperfectionis; & idcircò non est necesse ipsum velle alia à se. Vide quæ diximus q. 14. art. 13. quæsito 3.

Cur oportet Deum intelligere omnia potius quàm velle omnia.

Articulus IV.

Utrùm voluntas Dei sit causa rerum.

Respondet esse, atque adeò Deum agere per voluntatem & non per naturæ necessitatem: *Operatur* enim *omnia secundùm consilium voluntatis suæ*. Ad Ephes. 1. *Propter voluntatem tuam erant, & creata sunt*. Apoc. 4. & Sap. 11. *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses*. Hinc August. sicut lib. 3. de Trin. c. 4. dixit, quòd voluntas Dei est prima & summa causa omnium corporalium specierum atque motionum: ita lib. 1. de Gen. cont. Manich. c. 2. sine exceptione pronuntiat, quòd voluntas Dei omnium quæ sunt, causa sit. Et lib. de Fide cont. Manich. c. 28. 41. & 49. *Nullam*, ait, *necessitatem patitur Deus, neque necessitate facit quæ facit, sed summa & ineffabili voluntate ac potestate: decet enim Omnipotentem facere quæ voluerit*. Hujus rei tres hic afferuntur ab Authore rationes.

Dei voluntas est causa rerum.

1. Quia Deus est primum in ordine agentium: agens autem per intellectum & voluntatem prius est agente per naturam.

2. Quia agens naturale semper operatur uno, & eodem modo nisi impediatur: Deus autem multa multisque modis operatur, cùm tamen sit inimpedibilis.

3. Quia

3. Quia omnia procedunt à causa secundùm quod in illa præxistunt, omne enim agens agit simile sibi; sed omnia præexistunt in Deo tamquam in intelligente; ergo sic ab eo procedunt.

Tacita ob. Nec obstat, quòd Verbum Dei a Patre procedat secundùm modum intelligibilem, nec tamen liberè vel per voluntatem. Præsupponitur enim hic doctrina præced. art. ubi dictum est, Deum non necessariò velle creaturas: hoc autem præsupposito, argumentum est ejusmodi. Deus non necessariò vult creaturas ac per consequens nec necessariò eas producit: producit tamen eas secundùm quod est intelligens; ergo producit eas voluntariè & liberè.

Confirm. Si Deus ageret per necessitatem naturæ, produceret alium Deum seu aliud ens infinitum & indeterminatum, quod est impossibile.

Ob. Resp. Si dicas: Solem agere ex necessitate, & tamen non producere alium Solem: Resp. efficaciam Solis limitari per materiam, qua indiget ad operandum, quod de Deo dici non potest. Qui plura volet, videat B. Thomam in 1. dist. 45. artic. 3. & qu. 3. de Pot. art. 15. Bonav. in 1. dist. 45. qu. 2. & Richard. ibidem. Hi enim unanimiter docent, quòd voluntas Dei sit omnium rerum causa prima & immediata.

Quæst. Difficultas tamen manet: quid in Deo sit causa magis proxima agendi, voluntas an intellectus seu scientia, quæ ad intellectum pertinet? Videtur quòd intellectus quia Deus operatur per imperium, quod tametsi radicaliter sit in voluntate, essentialiter tamen est in intellectu, ut docetur 1. 2. q. 17. art. 1.

Resp. Respondet Author hic ad 4. quòd sicut in nobis ejusdem effectus causa est scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis; deinde voluntas ut imperans: (quia forma, ut est in intellectu tantùm, non determinatur ad hoc, ut sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem, nam intellectus speculativus nihil dicit de operando) potentia verò est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis: ita res se habet in Deo secundùm modum intelligendi. Quibus consentanea scribit quæst. 25. seq. art. 1. ad 4. Quadam nihilominus ratione voluntas dici potest esse propinquius creaturarum principium quàm potentia, quatenus nimirum voluntas determinat generalitatem potentiæ, quæ nisi per voluntatem determinaretur, effectum non produceret; unde & dictum est, *omnia quæcumque voluit*, non autem omnia quæcumque potuit, *fecit*. Huc pertinet quod S. Doctor ait quæst. 23. de Ver. art. 2. ad 3. *Voluntas divina est immediatum creaturarum principium, ordinando attributa divina per modum intelligendi, secundùm quod ad opus applicantur: potentia enim non exit in opus nisi recta per scientiam & determinata per voluntatem*. De his videantur Bonav. Durand. Richard. dicta dist. 45.

Cæterùm, etsi voluntas possit hac consideratione dici principium immediatius quàm potentia; considerando scilicet quòd una determinetur per aliam, potentia per voluntatem: si tamen ulteriùs consideretur potentia ut exequens id, ad quod est per voluntatem determinata; sic dicendum relinquitur id, quod hoc articulo significat, potentiam esse principium immediatius quàm sit voluntas.

Ad argum. autem Resp. ex doctrina ejusdem quæst. 17. art. 3. quòd imperium quidem est actus intellectus præsupposito actu voluntatis, sed ipsa voluntas est, quæ exequitur imperium rationis, propter quod dicit B. Thomas in 1. dist. 38. art. 1. quòd *principalitas causalitatis consistit penes voluntatem, quæ imperat actum*; & dicta quæst. 3. de Pot. artic. 15. *voluntas*, inquit, *est executrix intellectus*.

A r t i c u l u s V.

Utrùm voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.

Respondet, quòd nullo modo voluntas seu volitio Dei causam habeat; quia una Dei voluntas non est causa alterius: si tamen esset aliqua causa voluntatis Dei; illa potiùs esset alia quædam Dei voluntas quàm aliquid creatum. Major prob. quia Deus unico actu voluntatis vult finem & ea quæ sunt ad finem: sed idem non potest esse causa sui-ipsius; ergo non potest dari aliqua Dei voluntas, quæ sit causa alterius voluntatis divinæ. Quæ doctrina non est tantùm sic intelligenda, ut negetur causa voluntatis Dei quatenus est tale ens, sed etiam ut est ens attingens hoc volitum, seu ut est volitio; ac propterea significatur, quòd nihil à Deo sit ipsi causa volendi: ut etiam probat 1. cont. Gent. c. 75. & 88. Huc pertinet illud August. lib. 1. de Gen. cont. Manich. cap. 2. *Causas voluntatis Dei scire quærunt, cùm voluntas Dei omnium quæ sunt ipsa sit causa: si enim habet causam voluntas Dei; est aliquid quod antecedat voluntatem Dei, quod nefas est dicere.* — Voluntatis Dei nulla est causa.

Neque verò hinc sequitur, voluntatem Dei esse irrationabilem. Quamvis enim nulla sit causa volitionis divinæ: Deus tamen unam rem vult esse propter aliam; imò vult bonitatem suam esse causam finalem omnium rerum, juxta illud Prov. 16. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*. Vult etiam ea quæ sunt ad finem ordinari in finem; & ideò quamvis voluntas seu volitio Dei propter nihil aliud sit, unus tamen volitionis divinæ effectus est propter alium. Et hinc est quòd B. Thom. dicto 1. cont Gent. cap. 87. docens esse aliquam voluntatis divinæ rationem: cap. tamen 88. probat nullam esse illius causam, prius intelligens ex parte voliti, posterius ex parte actus. Sed & hic concludens ita dicit: *Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult* (sic enim habet codex Manuscr. Camer.) ubi quia in tali sermone *Deus vult propter hoc*; seu (ut habent nostra exemplaria) *vult hoc propter hoc*, nullum exprimitur verbum, ad quod referatur causalitas, nisi illud *vult*; significari videtur, quòd voluntatis seu volitionis divinæ sit aliqua causa: sed cùm dicitur *vult hoc esse propter hoc*; tunc exprimitur verbum, ad quod referri commodè possit causalitas velut si dicas: Voluit Petro dare gratiam, quia voluit ei dare gloriam. Voluit Mundum creare, quia voluit bonitatem suam communicare: & ideò iste posterior sermo admittitur, non prior. Quasi diceretur, Deus vult unam rem esse propter aliam, sicut media vult esse propter finem: *sed non propter hoc vult*, idest ratio cur ipse velit non est ea res creata vel creabilis quam vult, sed est sola sua bonitas. — Quomodo voluntas Dei non est irrationabilis.

In Resp. ad 2. tradit, non esse supervacaneum cum voluntate Dei alias causas quærere, modò non quærantur tamquam primæ: quia bonitas divina voluit suos effectus etiam ex aliis causis procedere, ut servetur ordo in rebus; sive (ut ait S. Bonav. in 1. d. 45. art. 2. q. 2. ad ult.) quia non plenè cognoscimus Dei voluntatem, neque ipsa excludit in agendo operationem causæ creatæ.

Cum Resp. ad 3. conferri debet cap. 97. 3. contra Gent. quo utroque loco perspicuè docet, ultimam resolutionem omnium causarum & rationum in solam Dei voluntatem esse referendam, ita ut tandem præter simplicem Dei voluntatem, nulla sit alia ulterior causa quærenda, quod ipsum antea docuerat August. lib. 1. de Trinit. cap. 3. Quod cùm nonnulli pro absurdo habeant dicentes, Deum non posse universim dici causam cur causæ secundæ agant, quia sic liceret omnes actus etiam peccati in Deum referre dicendo, Ego disputo, quia Deus vult; Joannes currit, quia Deus vult; Clarum est, eos neque B. Augustini neque S. Thomæ doctrinam sectari. Idemque judicium est de eo quod dicunt, ideò Deum hic & nunc operari cum ho- — Ultima rerum resolutio est in Dei voluntatem referenda.

mine

mine, quia homo voluit. Si enim Dei voluntas prima eſt omnium tam cauſarum quàm effectuum cauſa, ipſius autem nulla cauſa poteſt aſſignari; ergo hæc non benè aſſignatur, Deus concurrit, quia homo voluit. Quod autem de actu peccati dicitur, inane eſſe patere poteſt ex B. Thoma 1. 2. q. 79. art. 1. & 2. & ex aliis pluribus locis.

Neque his obſtat pactum, quod aſſerunt Deum iniſſe cum creaturis, ratione cujus pacti Deus quodammodo pendeat à creaturis, ita ſcilicet ut ſit paratus operari quandocumque voluerint. Tale enim pactum ſicut nulla authoritate aſſeritur, ita magna ratione & authoritate non recipitur. Præterquam enim quòd repugnet rationi primi moventis, primi agentis, primæ cauſæ, (propter quod etiam quidam; ut conformiter loqueretur, dixit, quòd occaſionem præbet errandi, Deum vocare primum Motorem; ideoque potiùs volebat dicendum, quòd Deus ut cauſa prima cooperetur ſecundis, quàm quòd ut primus Motor moveat cætera agentia, quod eſt expreſsè contra B. Thomam hujus p. qu. 3. art. 1. 2. 4. q. 4. artic. 2. 3. cont. Gent. cap. 17. 18. 19. 89. aliiſque pluribus locis) etiam repugnat Patribus & Conciliis, qui ex Sacra Scriptura docent; in omni opere bono nos non incipere ſed Deum: Deum non expectare noſtram voluntatem. Non dare gratiam ex meritis: Hominem non poſſe ad gratiam ſe diſponere, niſi præventum à gratia, & cætera multa, quæ non ſunt hujus loci. Unde Auguſt. cùm dixiſſet, *in omnibus miſericordia ejus prævenit nos;* lib. 2. cont. duas epiſt. Pelag. cap. 9. *Avertat ergo Deus hanc amentiam, ut in donis ejus nos priores faciamus, poſteriorem ipſum.* Videri etiam poteſt tract. 72. in Jo. lib. 13. de Civ. c. 1. de Prædeſtin. Sanctorum cap. 2. Enchir. cap. 32. & alibi.

ARTICULUS VI.

Utrùm voluntas Dei ſemper impleatur.

Dividitur Dei voluntas. SEnſus eſt, an quidquid Deus vult fiat. Pro cujus reſponſione obſervanda eſt varia voluntatis Dei diviſio. Una eſt, qua dividitur in voluntatem beneplaciti, & in voluntatem ſigni.

Voluntas beneplaciti. Voluntas beneplaciti eſt, qua Deus quidpiam vult propriè loquendo, ideſt qua abſolutè aliquid Deo placet, quaque conſtituit ut aliquid fiat aut non fiat: quomodo voluntatem Dei dicimus; ut Mundus ſit & conſervetur; ut nemo electorum pereat; ut eorum præmium ſicut & reproborum pœna perpetuò duret.

Voluntas ſigni. Voluntas autem ſigni eſt temporarium aliquod ſignum voluntatis, ideſt eſt res aliqua vel operatio, quæ ſolet eſſe ſignum voluntatis; cujuſmodi quinque enumerantur artic. 12. quorum unumquodque voluntas Dei dicitur, appellatione ſumpta ab eo, quod accidit circa voluntatem humanam. Si quid enim homo præcipit, conſulit, vel operatur; ſolet eſſe ſignum quòd illud fieri velit: ſi quid prohibet: ſignum eſt quòd velit non fieri: ſi quid permittit quod in ejus poteſtate eſt impedire: ſignum eſt quòd illud velit. Similiter ſi quid Deus operatur; ſignum eſt quòd illud velit, & verè ac propriè illud vult: hac enim parte voluntas ſigni ſemper coincidit cum voluntate beneplaciti, ut dicitur art. 12. ad 2. ſi quid autem præcipit aut conſulit; non ſemper abſolutè vult fieri, ſicut nec omnia quæ prohibet, abſolutè vult non fieri. Neque tamen præceptum aut conſilium malè aut falsò vocatur voluntas Dei. Hæc enim ſigna dicuntur voluntates Dei, non quia ſunt ſigna quòd Deus velit, ſed quia quæ in nobis ſolent eſſe ſigna volendi, ea in Deo voluntates vocantur, ait Beatus Thom. art. 11. ad 2. q. 23. de Verit. artic. 3. ad 2. Non oportet autem, ut quod ſolet eſſe ſignum alicujus rei ſit ut falſum, quando ei non reſpondet id quod ſolet ſignificare, niſi tunc tantùm, quando adhibetur ad hoc ſignificandum. Quamvis ergo præcipere in nobis ſit ſignum volendi illud; non tamen quandocumque, vel Deus vel homo aliquid præcipit, oportet quòd ſignificet ſe velle illud eſſe, ait idem. Addi poteſt, ſignum illud, quod metaphoricè vocatur voluntas, ſemper in Deo indicare aliquam veram voluntatem, etſi non ejus rei, quæ vel præcipitur, vel conſulitur, vel permittitur: nam præceptum quamvis de ſe non indicet abſolutè voluntatem Dei quòd res præcepta fiat; indicat tamen abſolutam voluntatem præcipiendi & obligandi ut fiat; ſicut prohibitio voluntatem obligandi ne fiat. Conſilium autem indicat judicium Dei decernentis id, quod conſulitur eſſe melius oppoſito; permiſſio indicat voluntatem Dei quod non impediet. Vide B. Thomam 1. diſt. 45. art. 4. ad 2.

Ex his perſpicuum eſt, voluntatem beneplaciti ſic à voluntate ſigni differre, quòd illa ſit in Deo tamquam propriè dicta voluntas: hæc verò ſolùm metaphoricè voluntas Dei appelletur. *Deus*, inquit Author in 1. & 2. ſcripto ſup. 1. Sent. diſt. 45. art. 4. *poteſt dici velle aliquid dupliciter; vel propriè: & ſic dicitur velle illud, cujus voluntas verè in eo eſt, & quod ſibi complacet; & hæc eſt voluntas beneplaciti. Dicitur etiam aliquid velle metaphoricè, quod ad modum volentis ſe habet, ut dum præcipit, vel conſulit, &c.* Idem repetit q. 23. de Ver. art. 3. ſed & hujus q. artic. 11. *Voluntas*, inquit, *propriè dicta vocatur voluntas beneplaciti, voluntas autem metaphoricè dicta eſt voluntas ſigni.* His etiam conſentit Suarez, lib. 3. de Attrib. Dei cap. 8. dicens, quòd voluntas ſigni non eſt vera voluntas: per voluntatem verò beneplaciti ſignificari voluntatem veram in Deo exiſtentem. Voluntas beneplaciti eſt propriè in Deo.

Altera diviſio ex Chryſoſt. hom. in epiſt. ad Epheſ. & Damaſc. lib. 2. de Fide cap. 29. eſt in voluntatem antecedentem ſeu primam, & conſequentem ſeu ſecundam. *Quæ tamen diſtinctio*, inquit Author, hic ad 1. *non accipitur ex parte ipſius voluntatis divinæ, in qua nihil eſt prius vel poſterius, ſed ex parte volitorum.* Hæc enim conſiderari poſſunt, vel ſecundùm ſe abſolutè; id eſt non conſideratis circumſtantiis, vel conſideratis omnibus particularibus circumſtantiis: & quoniam illa conſideratio rei eſt prior iſta; ideò appetitus rei primo illo modo conſideratæ dicitur voluntas prima ſeu antecedens: appetitus autem rei poſteriori modo conſideratæ, dicitur voluntas conſequens & hæc eſt verè & propriè voluntas Dei, ſignificatque aliquid Deo internum; voluntas autem antecedens totum eſt voluntas ſecundùm quid & impropriè, ut docet Author hic, & in 1. Sent. diſt. 47. art. 1. unde magis poteſt dici velleitas quàm abſoluta voluntas, cùm non ſit propriè & formaliter aliquid internum Deo. Porrò quamvis hanc voluntatem antecedentem, ſicut & eam quæ dicitur ſigni, ſemel & iterum invenias vocatam beneplacitum Dei, ut à Camaſc. ubi ſupra, & ab Apoſtolo ad Rom. 12. *ut probetis, quæ ſit voluntas Dei bona, & beneplacens, & perfecta;* non tamen ita vocatur propter eam cauſam, ob quam abſoluta Dei voluntas vocatur voluntas beneplaciti; ſed vel quia quæ ſubjiciuntur ei Deo placent, vel quia ſi fierent Deo placita forent. Unde nec voluntas antecedens vocanda eſt voluntas beneplaciti, niſi fortè quatenus voluntati antecedenti conjungitur conſequens & abſoluta ſeu beneplaciti. Quid voluntas antecedens quid conſequens.

Quibus præmiſſis Reſponſio Authoris ad Fidem pertinens eſt, quòd neceſſe ſit voluntatem Dei ſemper impleri: ſed cùm jam dictum ſit, voluntatem Dei variis modis dici; variè etiam loquuntur Doctores. Sit igitur. Reſp. ad Ar.

CONCLUSIO I.

VOluntas Dei beneplaciti ſemper impletur. His verbis eam exprimit B. Thomas q. 23. de Verit. art. 3 ad 6. Itemque Scotus in 1. d. 46. q. unica, Dur. q. 1. Rich. d. 47. q. 1. Major d. 45. q. unica. Idem verò judicium eſt de illa Dei voluntate, quæ vocatur abſoluta; coincidit enim cum voluntate beneplaciti. Prob. autem concl. 1. ex Scriptura. Voluntas beneplaciti ſemper impletur.

Iſajæ 14. *Dominus exercituum decrevit, & quis poterit infirmare?* Et 46. *Conſilium meum ſtabit & omnis voluntas mea fiet.* Eſther 13. *Non eſt qui poſſit tuæ reſiſtere voluntati.* Pſalm. 113. *Omnia quæcumque voluit, fecit.* Eccleſiaſtæ 8. *Omne quod voluerit faciet.*

Dan. 4.

Dan. 4. *Juxta voluntatem ſuam facit, tam in virtutibus cœli, quam in habitatoribus terræ, & non eſt qui reſiſtat manui ejus & dicat ei, quare feciſti.* Rom. 9. *Voluntati enim ejus quis reſiſtit.*

Prob. 2. Ratione 1. eſt, Deus eſt omnipotens; ergo non poteſt impediri à quoquam ne impleat quod voluerit.

2. Deus eſt immutabilis; ergo ab eo, quod ſemel voluit & decrevit, non poteſt recedere vel dimoveri.

3. Dei voluntas eſt prima & univerſaliſſima cauſa omnium rerum: atqui eſt impoſſibile effectum egredi ordinem cauſæ primæ & univerſaliſſimæ; ergo fieri non poteſt, quòd Dei voluntas ſuum effectum non conſequatur. Unde Author cap. ult. Comp. Theolog. *Divinum*, ait, *beneplacitum eſt efficax ad implendum omne quod diſponit.* Docet hoc etiam Auguſt. in Enchir. cap. 95. cùm dicit, *futurum aliquando, ut clariſſima luce videatur, quod non piorum fides habet; quàm certa & immutabilis & efficax ſit voluntas Dei; quàm multa poſſit & non velit, nihil autem velit, quod non poſſit; quàmque ſit verum, & in Pſalm. canitur, Deus autem noſter in cœlo & in terra omnia quæcumque voluit fecit. Quod utique non eſt verum, ſi aliqua voluit, & non fecit. Et quod eſt indignius, ideò non fecit, quoniam ne fieret quod volebat omnipotens, voluntas hominis impedivit.* Et cap. 96. *Neque* (ait) *veraciter ob aliud vocatur omnipotens, niſi quia quidquid vult poteſt, nec voluntate cujuſpiam creaturæ voluntatis omnipotentis impeditur effectus.* Plura videri poſſunt cap. aliquot ſeq. uſque ad 104. & lib. 22. de Civ. c. 1. & 2. & apud Hieron. lib. 5. & 6. ſuper illud cap. 14. Iſajæ: *Hoc conſilium, quod cogitavi*, &c. *Sola perfecta virtus in nullo impeditur, quominùs quod velit & faciat*, Hilar. in Pſalm. 134.

Conclusio II.

Voluntas Dei conſequens ſemper impletur.

ETſi de voluntate Dei conſequente non omnes uniformiter loquantur, eò quòd non eodem modo explicent quid illa ſit; ſententia tamen B. Thomæ quam diſertis verbis expreſſit 1. diſt. 47. art. 1. & 2. eſt, *Quidquid Deus vult voluntate conſequente, totum fit.* Eamdem tradit hic in Reſp. ad 1. & confirmari poteſt: quia voluntas conſequens eſt ſimpliciter & abſolutè voluntas, ſimpliciter enim volumus aliquid, ſecundùm quod volumus illud poſitis omnibus circumſtantiis.

Conclusio III.

Non ſimiliter voluntas antecedens.

VOluntas Dei antecedens non ſemper impletur, ſicut nec ea quæ dicitur ſigni. Huc pertinet illud Ezech. 34. *Volui te mundare, & non es mundata*, & aliæ Scripturæ, quæ præceptorum, prohibitionum, & conſiliorum Dei meminerunt. Intelligendum eſt autem, utramque illam voluntatem non impleri, niſi conjungatur voluntati conſequenti ſeu beneplaciti; ut docet Author in 2. ſcript. ſup. 1. ſent. diſt. 47. art. 2. Unde & quæſt. 23. de Ver. art. 3. ad 6. tradit, voluntatem ſigni tripliciter ſe habere ad voluntatem beneplaciti; quædam numquam coincidit cum illa, ut permiſſio peccatorum; quædam ſemper, ut operatio; quædam aliquando, ut præceptum, conſilium, prohibitio.

Circa Reſp. ad 1.

QUÆRITUR I.

An ſit abſoluta Dei voluntas ut omnes ſalventur.

Reſp. neg.

ETiamſi non deſint qui affirment; Reſponſio tamen negativa videtur omninò tenenda. Si enim eſſet abſoluta Dei voluntas ut omnes ſalventur; quid impediret, quominùs illa eſſet efficax & revera impleretur, cùm Deus ſit omnipotens, nec ab ullo impediri poſſit, ut non eveniat id, quod ipſe vult?

Confirm. hæc reſponſio ex dictis B. Auguſt. qui Enchir. cap. 95. de Tyriis & Sidoniis loquens, affirmat, quòd Deus noluit eos ſalvos fieri, *cùm poſſent ſalvi eſſe, ſi vellet.*

Et lib. de Dono perſev. cap. 19. ex S. Ambroſ. ita loquitur de Samaritanis Luc. 9. *Diſce, quia Dominus recipere noluit non ſimplici mente converſos, nam ſi voluiſſet, ex indevotis feciſſet devotos.*

Sed & cap. 103. Enchir. generaliter dicit non eſſe verum, quòd nullus ſit hominum, niſi quem ſalvum fieri velit, quòdque nullus ſit, qui non illuminetur: eſſe autem verum, quòd Deus facere noluit quæcumque non fecit; ideoque non eſſe putandum, aliquid omnipotentem fieri voluiſſe, factumque non eſſe. Epiſt. quoque 107. ſæpius repetit, quòd multos Deus noluit ſalvos fieri; quòdque multi ſalvi non fiant, non quia ipſi ſed quia Deus non vult. Et lib. 4. contr. Julian. cap. 8. *Immenſum* (ait) *numerum parvulorum qui ſine baptiſmo moriuntur, ſuo regno adjici non vult.* Quòd ſi verò de parvulis ita ſe res habet, (ut etiam S. Proſper magiſtrum ſuum ſecutus frequenter repetit) quòd Deus abſolutè nolit omnes eos ſalvari; magis id fatendum eſt de adultis, quia ut ratiocinatur Auguſt. dicto cap. 8. cont. Julian. abſurdum eſt, ut Deus velit omnes eſſe Chriſtianos, quorum multi nolunt: non omnes velit, quorum eſt nemo qui nolit. Adde, quòd juxta doctrinam utriuſque, quam & experientia probat, multi ſunt ſine ulla Chriſti vel Euangelii cognitione defuncti, Apoſtolis à S. Spiritu prohibitis, ne vel in Aſiam, vel in Bithynia loquerentur verbum Dei Act. 16. de quibus aut ſimilibus Proſper Reſp. ad 4. cap. Gall. ait, dici poſſe, quòd vocati non ſunt; quia nec ſpem vocationis audierunt.

Denique, ſine Fide impoſſibile eſt placere Deo: conſtat autem, quòd Deus non velit omnibus hominibus dare Fidem, quandoquidem non det illam omnibus; ergo nec omnes omninò vult ſalvari, loquendo de propriè dicta ipſius voluntate.

Dices 1. Deum quidem quantum in ſe eſt velle omnes ſalvari, ſi ipſi velint; ſed multi ſunt qui nolunt, & per peccata ponunt obſtaculum. Ob.

Reſp. Reſp. Auguſt. dicto cap. 8. cont. Julian. ſi Deus vult omnes ſalvos fieri, ſed ideò non veniunt, quia ipſi nolunt: *Cur tot millia parvulorum, qui non percepto baptiſmate moriuntur, non veniunt in regnum Dei?* Et Epiſt. 107. *Quomodo*, inquit, *dicitur, omnes homines fuiſſe gratiam accepturos, ſi non illi quibus non datur ſua voluntate reſpuerent, quoniam Deus vult omnes homines ſalvos fieri: cùm multis non detur parvulis, & ſine illa plerique moriantur, qui non habent contrariam voluntatem, & aliquando cupientibus feſtinantibuſque parentibus, miniſtris quoque volentibus ac paratis, Deo nolente non detur, cùm repentè antequam detur expirant, pro quo, ut acciperent currebatur. Unde manifeſtum eſt, eos, qui huic reſident tam perſpicuæ veritati, non intelligere omninò qua locutione ſit dictum, quòd omnes homines vult Deus ſalvos fieri; cùm tam multi ſalvi non fiant; non quia ipſi, ſed quia Deus non vult.* Ita Auguſt. qui de adultis ſpecialiter loquens Enchir. c. 98. *Quis*, ait, *tam impiè deſipiat ut dicat, Deum malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non poſſe convertere!* Videri poteſt Proſper in epiſt. ad Rufin. & c. 12. ac 13. de Ingrat. ubi eamdem objectionem affert ac ſolvit. Inſuper autem perpendat lector, eumdem S. Proſperum cap. 15. ſic de gratia loquentem: *Ipſa ſuum conſummat opus, cui tempus agendi ſemper adeſt, quæ geſta velit, non moribus illi fit mora, non cauſis anceps ſuſpenditur ullis.*

His adde, quòd conditio memorata non poteſt ab hominibus præſtari niſi Deo dante; ergo fruſtra dicitur, niſi *ſi ipſi velint;* quia & hoc ipſum quod velint, pendet à divina voluntate.

Denique, ſenſus ille ſcopo Apoſtoli 1. ad Tim. 2. manifeſtè repugnat: hortatur enim ad orandum pro omnibus hominibus. At ſi ſenſus eſt, Deum velle omnes homines ſalvos fieri, quantum in ipſo eſt, aut modò ipſi velint; jam non ſequitur, Deum eſſe orandum pro omnium ſalute, cùm juxta hanc expoſitionem ponatur, quòd Deus id quod ſua-

rum

rum est partium fecerit: sed solùm exhortandi erunt homines, ut etiam ipsi velint, & quod in se est faciant. Hinc Bellarminus lib. 2. de Gratia cap. 6. *Alii*, inquit, *dicunt*, *Deum quidem non semper vocare*, *sed paratum esse id facere*, *si velimus*. *At hac responsio manifestè incidit in errorem Cassiani & Fausti*, *quem refutavimus cap. 2. & omnino tollit è medio gratiam prævenientem*; *quomodo enim gratia præveniens est*, *si semper expectatur ut à voluntate humana præveniatur*? Ita Bellarm. qui cap. 3. ejusdem lib. dicit, eo loco Apostolum significare, quòd Deus remedia & auxilia pro omnibus in commune instituerit, prædicationem Evangelii, & Sacramenta voluerit omnibus esse communia; tandemque addit: *Sic etiam verum est*, *non omnes salvos fieri quia Deus non vult*, *voluntate illa beneplaciti*, *de qua scriptum est Psal.* 113. *Omnia quæcumque voluit fecit*. Et d. 8. *Credimus Deum absoluta voluntate velle salvare multos tum parvulos tum adultos*, *& absoluta voluntate alios non velle salvare tum parvulos tum adultos*.

Ob. Dices 2. Deum etiam velle absolutè quantum in ipso est parvulos omnes salvare: non omnes tamen salvari; partim ob merita vel negligentiam parentum; partim quia talis est causarum naturalis concursus, ut hic & nunc infantem occidant, quas Deus permittit agere.

Resp. Respondet S. Prosper cap. 31. de Ingrat.

Nec meritis istud poteris aptare parentum;
Ceu pia profuerit redimendis cura bonorum,
Abstuleritque aliis aliena ignavia vitam:
Cùm videas multos sanctis genitoribus ortos
Nullo salvari studio potuisse suorum;
Expositisque aliis ob turpia crimina matrum
Missam externorum curam, qua stercore raptos
Per fontem vitæ, cælesti traderet aulæ.

Vide etiam August. epist. 105. & 107. lib. 2. cont. duas Epist. Pelag. c. 7. lib. de Gratia & lib. arb. c. 22. & lib. de Dono persev. c. 12. ubi divinæ providentiæ tribuit; quòd quibusdam subveniat & non aliis: Ob. *Neque* (ait) *Deus fato cogitur illis infantibus subvenire*, *illis autem non subvenire*, *cùm sit utriusque causa communis*, *aut res humanas in parvulis non divina providentia*, *sed fortuitis agi casibus opinabimur*. Resp. Quod idem affert Prosper lib. 1. de Voc. Gent. c. 22. loquens de parvulis, cur isti salvi fiant renati, illi pereant non renati sub illius providentia & omnipotentia, in cujus manu est anima omnis viventis, ubi subdit: *Non autem puto*, *istos voluntatum patronos simplicitate illorum tam impudenter usuros*, *ut aut fortuitò ista dicant accidere*, *aut non renatos asserant non perire*. Quæ cùm ita sint; non debemus imaginari, in Deo esse (sicut in hominibus) voluntatem & conatum, quo velit & quantum in ipso est agat, ut omnes homines salventur; id tamen propterea non assequatur, quia bonæ ejus voluntati obsistant malæ hominum voluntates: nam si non potest Deus id quod vult; impotens est: si non assequitur; infelix est.

QUÆRITUR II.

Quomodo in Deo sit antecedens voluntas salutis omnium?

QUæritur, An actus his verbis significatus *velle omnes salvos fieri* sit in Deo propriè, & sine metaphora, sicut in mercatore periclitante est uterque hic actus, vellem servare merces meas, & Volo eas projicere in mare: An verò tantùm sit impropriè & eminenter; quod idem quæri potest de voluntate antecedente respectu aliorum bonorum, quæ etsi Deus absolutè non velit præcipiuntur tamen aut consuluntur à Deo.

Quibusdam certa videtur pars prior: tum quia nisi hujusmodi voluntas seu desiderium formaliter & propriè constituatur in Deo; Scripturæ videbuntur magis continere locutiones simulatorias, quàm veras declarationes amoris & affectus divini erga genus humanum: tum quia Christus habuit propriè talem voluntatem: tum denique quia hoc significare videtur Author hic, dum dicit, Deum velle omnium salutem antecedenter eo modo, quo Judex justus vult omnem hominem vivere. Eamdem sententiam, quòd voluntas antecedens sit formaliter in Deo, tamquam probabilem docent alii. Nihilominus eum Banes. & Cumel.

Resp. videri probabilius, quòd voluntas antecedens non est in Deo formaliter & propriè, sed solùm eminenter & per tropum: quomodo ira, misericordia, pœnitentia, & similes affectiones, quæ in hominibus imperfectionem includunt, dicuntur esse in Deo, adeò ut Navarrete Controv. 8. ad præs. artic. ita scribat, *Communior atque verior resolutio est*, *illam voluntatem non esse formaliter in Deo*, *sed solum eminenter*.

Probat. 1. Quia voluntas quæ solùm est antecedens, includit imperfectionem, est enim, ut hic B. Thom. scribit in Resp. ad 1. non voluntas simpliciter, sed secundùm quid, neque absoluta voluntas, sed velleitas.

2. Si antecedens voluntas esset in Deo formaliter & propriè; falsum foret quod Author tam hic quàm super 1. Sent. dicit, distinctionem voluntatis antecedentis & consequentis non accipi ex parte volentis divinæ, sed ex parte volitorum: nam juxta illam doctrinam esset unus actus voluntatis, quo vellet positivè omnium salutem; & esset alius quo vellet tantùm salutem electorum.

3. Ejusmodi actus significat alicujus rei desiderium inefficax, quod Deo non convenit, qui nihil verè & propriè desiderare potest, quod non habeat cùm sit Beatus & Omnipotens.

4. Talis actus esset in Deo otiosus & frustraneus, quia nullum haberet effectum sibi respondentem.

5. Non ponitur talis voluntas in Deo respectu Dæmonum, vel hominum damnatorum; cujus ratio videtur esse, quia per talem loquendi modum significatur, non quid Deus propriè velit, sed quid homines velle debeant, quidque velint pii & sancti.

Denique. Si talis actus sit propriè in Deo, erit perpetuus, quod absurdum est, cùm ne homines quidem beati semper volituri sint quòd omnes salventur.

Hanc sententiam colligere etiam possumus ex Scoto, Bonav. & Durando. Scotus enim in 1. d. 46. explicat, Deum velle omnes homines salvare & salvos fieri, quantum est ex parte sua & voluntate antecedente, pro quanto dedit eis dona naturalia, & leges rectas, & adjutoria communia, sufficientia (inquit) ad salutem. Intellige autem sufficientia, non simpliciter & absolutè, sed in suo genere.

Bonav. dicit, quòd differentia inter voluntatem antecedentem & consequentem non est secundùm diversitatem affectionis sive modi volendi, qui sit in Deo, sed secundùm rationem connotandi & intelligendi. Et postea: *Velle hominem antecedenter salvare est ordinatum ad salutem facere*, *& volenti pervenire non deesse*. *Unde velle antecedenter salvare non notat salutem*, *sed ordinabilitatem ad salutem*.

Durandus verò distinctione 47. qu. 3. *Distinctio*, inquit, *voluntatis divinæ per antecedentem & consequentem non est ex parte ipsius voluntatis*, *sed potius ex parte volitorum*. Dicitur *enim aliquid volitum voluntate consequente*, *quando est volitum in se*, *ita quod super illud fertur voluntas divina*: sed dicitur volitum voluntate antecedente, quando non est volitum in se, ita quòd super ipsum feratur voluntas, sed super suum antecedens, ad quod natum est consequi Verbi C. super naturam rationalem, ad quam natæ sunt consequi tales operationes, per quas ex gratia Dei factas potest acquirere beatitudinem.

Ad 1. Ergo Arg. Resp. Scripturam tametsi per tropum loquatur, non propterea falsam esse aut simulatoriam; sicut non est falsa, quando dicit: Deum dolere, pœnitere, irasci.

Ad 2. Resp. non esse simile de Christo ut homine & de Deo; quia ut homo suscepit humanas affectiones, quas Deus non habet.

Ad

Ad 3. Resp. similitudini B. Thom. sufficere, quòd voluntas antecedens ponatur in Deo eminenter, præsertim cùm faciat comparationem in generali, nec descendat ad modum specialem, quo voluntas illa dicatur esse in Deo.

Difficultas igitur manet, &

QUÆRITUR III.

Quomodo Deus dicatur velle omnes homines salvos fieri. 1. Tim. 2.

UNa quorumdam expositio est, Deum velle ac desiderare omnibus salutem, si tamen ipsi velint; ac proinde si per eos non staret, Deus eos salvaret. Ita brevis Comment. in epist. Paulinas apud Hieron. *Si*, inquit, *vocanti Deo consentire voluerint*: & alius apud Ambros. *Vult Deus omnes salvos fieri, si accedant ad eum, si & ipsi velint.*

Verùm prior ille Commentarius non est Hieronymi, sed (quod est magis mirum) est Pelagii Hæresiarchæ, ait Bellarm. lib. de Script. Eccles. in Hieronymo, secutus Theologos Lovanienses in Schol. ad 3. lib. Aug. de Pecc. mor. cap. 1.

Sed nec posterior Commentarius habet Ambrosium authorem, sed Hilarium quemdam Luciferaniæ sectæ Romanum Diaconum, ut tradit idem Bellarmin. in Ambrosio, & antea Lovanienses ad lib. 4. Aug. cont. duas epist. Pelag c. 4.

Contra illam expositionem scribunt August. epist. 107. lib. 4. cont. Julian. cap. 8. lib. de Prædestin. Sanct. cap. 8. & 10. Prosper in epist. ad Rufin. Fulgentius lib. de Grat. Christi, cap. 29. sed & B. Thom. eamdem satis videtur exclusisse, dum in Comment. sup. epist. B. Pauli sibi objicit: *Dicis, quòd non omnes salvi fiant, quia homo non vult*; & respondet: *videtur inconveniens, quòd Omnipotens impediatur per voluntatem non omnipotentis*. Contra eamdem faciunt ea, quæ superiùs quæsito 1. attulimus.

Inter probabiles ergo expositiones, 1. est de Christo ac ejus humana voluntate, non quidem absoluta & rationali, sed ea quæ vocatur desiderii & velleitatis.

2. Accipiunt nonnulli ex eo, quòd August. aliquando doceat, Scripturam ita loqui de parte ac de toto; ut ad Philip. 2. Hier. 26. & alibi; ut sensus sit, Deum velle omnes salvos fieri, quia eorum qui salvi fiunt tanta est multitudo; ut suo modo possint dici omnes.

3. Est Damasceni, qui sententiam Apostoli interpretatur de voluntate antecedente.

4. Est Prosperi lib. 2. de Vocat. Gent. & resp. ad 1. & 2. object. Vincentii de volunt. signi, ut dicatur Deus velle omnes salvos fieri, quatenus media quædam & auxilia generalia contulit, ac toti humano generi proposuit, quibus possint ad salutem perduci, licèt ad eam consequendam absque mediis & auxiliis specialibus minimè sufficiant. Talia sunt creatio hominis ad beatitudinem; lex naturæ mentibus omnium impressa; Evangelii prædicatio & ad eam propagandam Apostolorum in universum orbem missio; Item pretium Sanguinis Christi sufficientissimè pro omnibus effusi; & Sacramenta per Christum instituta. Huic expositioni favent verba Apostoli, quæ creationis simul ac redemptionis meminerunt.

5. Expositio est B. Augustini prædicta Apostoli verba intelligentis cum universalitate, non absoluta, sed accomodata: *Qui vult omnes homines salvos fieri; tamquam diceretur, nullum hominem fieri salvum, nisi quem salvum fieri ipse voluerit: non quòd nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit; sed quòd nullus fiat salvus, nisi quem velit; & ideò sit rogandus ut velit, quia necesse est fieri si voluerit. Sic enim intelligimus id, quod in Evangelio scriptum est: Qui illuminat omnem hominem; non* [Joan. 1.] *quia nullus est hominum qui non illuminetur: sed quia nisi ab ipso non illuminatur.* Sicut de aliquo litterarum magistro, qui in civitate solus est, dicimus; omnes iste hic litteras docet; non quia omnes discunt vel doceantur, sed quia nemo discit vel docetur nisi ab illo, quicumque ibi litteras discit. Videantur Enchirid. cap. 103. epist. 107. lib. de Prædestin. Sanct. cap. 8. lib. 4. cont. Julian. cap. etiam 8.

6. Expositio traditur ab eodem S. Augustino, sic in Enchirid. cap. 103. loquente: *Aut certè sic dictum est, Qui vult omnes homines salvos fieri, non quòd nullus hominum esset, quem salvum fieri nollet, qui virtutes miraculorum facere noluit apud eos, quos dicit acturos fuisse pœnitentiam si fecisset: sed ut omnes homines, omne genus humanum intelligamus per quascumque differentias distributum; Reges, privatos: nobiles, ignobiles; sublimes, humiles; doctos, indoctos; integri corporis, debiles; ingeniosos, tardicordes, fatuos, divites, pauperes, mediocres; mares, fœminas, infantes, pueros, adolescentes; juvenes, seniores, senes; in linguis omnibus, in moribus omnibus, in artibus omnibus, in professionibus omnibus*, &c. Ex quibus patet, quòd intelligit esse distributionem, ut Philosophi loquuntur, non pro singulis generum, sed pro generibus singulorum. *Isto*, inquit, *locutionis modo & Dominus est usus in Evangelio ubi ait Pharisæis* (Lucæ 11.) *Decimatis mentam & rutam & omne olus. Neque enim Pharisæi & quacumque aliena & omnium per omnes terras alienigenarum omnia olera decimabant. Sicut ergo hic omne olus, omne olerum genus; ita & illic omnes homines, omne hominum genus intelligere possumus, & quocumque alio modo intelligi potest; dum tamen credere non cogamur, aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri, factumque non esse, qui sine ullis ambiguitatibus, si in cælo & terra, sicut & veritas cantat, omnia quæcumque voluit fecit; profectò facere noluit, quodcumque non fecit.* Eamdem expositionem tradit lib. de Corrept. & Grat. cap. 14. eique consentiens Gregorius Magnus lib. 3. in cap. 14. lib. 1. Reg. ita scribit: *Omnes quippe homines vult salvos fieri, quia de omni hominum genere eligit, quos ad gaudium æternæ salutis trahit.*

Aliam, quæ 7. esse potest, expositionem adducit Sanctus Augustinus lib. de Corrept. & Gratia cap. 15. secundùm quam verba Apostoli intelliguntur causaliter: *Potest*, inquit, *etiam sic intelligi quòd omnes homines Deus vult salvos fieri, quoniam nos facit velle: Sicut misit Spiritum Filii sui clamantem. Abba Pater* (Ad Galat. 4.) *idest nos clamare facientem. De ipso quippe Spiritu alio loco* (ad Roman. 8.) *dicit; Accepimus Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater. Nos ergo clamamus, sed ille clamare dictus est qui efficit ut clamemus. Si ergo clamantem Spiritum rectè dixit Scriptura, à quo efficitur ut clamemus; rectè etiam & volentem Deum, à quo efficitur ut velimus.* Quibus conformiter lib. 16. de Civit. cap. 32. ita explicat verba Gen. 22. *Nunc scivi, quia times Deum; idest nunc scire feci.* Et lib. 22. cap. 1. *Dicitur*, ait, *etiam voluntas Dei, quam facit in cordibus obedientium mandatis ejus.* Et postea: *secundùm hanc voluntatem, quam Deus operatur in hominibus etiam velle dicitur quod ipse non vult, sed suos id volentes facit: sicut dicitur cognovisse, quod ut cognosceretur facit, à quibus ignorabatur.* Et cap. 2. *Quando secundùm Deum volunt & orant Sancti, ut quisque sit salvus; possumus illo modo locutionis dicere, vult Deus & non facit, ut ipsum dicamus velle, qui ut velint isti facit.* Juxta hanc ergo expositionem Deus dicitur velle omnes salvos fieri, quia vult & facit pios homines velle & desiderare omnium salutem: *Nescientes enim quis pertineat ad prædestinatorum numerum, quis non pertineat; sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri*, ait Augustinus eodem cap. 15. Quia verò voluntatem hanc Deus nobis inspirat, neque solùm nobis præcipit, ut velimus omnes salvos fieri salutem omnium desiderando, ac pro salute omnium prout occurrerit laborando & orando: sed etiam hoc ipsum operatur in nobis; sic benè intelligitur Deus velle omnes salvos fieri. Eumdem sensum affert S. Thom. in Com. Nec dubium quin valdè congruat instituto & contextui Apostolico: quod enim præci-

piat

piat pro salute omnium esse orandum; optimè probatur hac ratione; quia hoc bonum est & acceptum Deo; qui vult omnes homines salvos fieri, idest qui vult ut omnium salutem desideremus, atque hoc ipsum desiderium in nobis operatur. Amplius verò sensum hunc confirmat, quòd non dicat, Deum velle omnes salvare, sed salvos fieri; quo sermone magis significatur voluntas nostra, quam habemus à Deo, quàm quæ sit propriè ipsius Dei: nam Deus respectu electorum, qui soli salvantur, non tam habet voluntatem qua velit eos salvos fieri, quàm qua velit eos salvare: vult tamen omnes omninò salvos fieri, scilicet per nos, & quantum in nobis est.

Quod si dicas: Pios homines certum habere, quòd Deus non velit omnes salvos fieri; ideoque nec ipsos debere hoc velle. Resp. eos non velle aut orare ut omnes conjunctim salventur; sed generatim optant omnium salutem, & pro omnibus orant, ita ut neminem velint à sua oratione exclusum, quia de nullius reprobatione certi sunt in hac vita. *Volunt*, ait Hessclius, *Sancti de quolibet homine sic vivente ut sit salvus, non de omnibus hominibus simul.* Ex quibus patet, vanum esse quod Vasques hanc Augustini expositionem impugnet ex eo, quòd Deus non faciat ut singuli velint salvari: satis enim est, quòd velit ac faciat, ut pii & Sancti velint omnium salutem.

Harum expositionum 1. difficultatem habet ex eo, quòd Apostolus loquatur in præsenti: absurdum autem videtur, ejusmodi voluntatem Christo nunc in cœlis regnanti sicut & spiritibus beatis tribuere, quorum omnium voluntas perfectè est conformis voluntati Dei.

2. Non congruit verbis Apostoli; quia diversa ab hoc sensu universalitas in illis significatur.

3. Plerique amplectuntur, quæ tamen scrupulo non caret; sic enim fatendum videtur, quod Deus etiam Dæmones animasque damnatas velit salvas fieri: nec ratio reddetur, cur pro omnibus hominibus sit orandum, nisi concedamus (quod absit) etiam pro damnatis orandum.

Veruntamen si intelligatur eo modo, quo superiùs quæsito 2. Scotum & Bonaventuram vidimus explicantes voluntatem antecedentem; scrupulus iste non difficulter tolletur, *præsertim si cum tertia ista expositione jungatur*.

4. Sicut facit Bonav. in 1. dist. 46. dum verò Bonavent. isto loco dicit, gratiam offerri omnibus; observandum est, quòd non intelligat auxilium gratiæ internum, quod præsto sit omnibus, sed beneficium redemptionis; ait enim: *Gratiam obtulit, dum Filium misit & obtulit, cujus pretium omnium saluti sufficit*.

5. & 6. Id habent incommodi, quòd sensum faciunt non prorsus universalem, cùm tamen Apostolus ita dicat Deum velle omnes salvos fieri, ut etiam addi possit, quòd neminem vult perire, ut ait B. Petrus 2. Epist. c. 3. utraque tamen probatur Authori nostro & Anselmo: & sine dubio satis est probabilis, si advertamus, verba B. Petri non debere prorsus universaliter intelligi de omnibus, sed de solis electis, quemadmodum Ven. Beda intellexit, & textui optimè quadrare ostendit Estius in Comm.

7. Verò videtur omnium optima, ut ex supradictis colligi potest: sed à qua non existimamus excludendam eam, quæ quarto loco fuit proposita. Videantur Bannes hic, Hesselius & Estius in Com. ad istum B. Pauli locum. Ex his haberi potest responsio ad alias Scripturas, quibus probari videtur, quòd Dei voluntas non fuerit semper impleta.

In primis illud Matth. 23. *Quoties volui congregare filios tuos*, &c. *& noluisti*, quamvis juxta Augustin. epist. 106. & Enchir. cap. 97. & Authorem Comment. in Matth. qui sub nomine S. Anselmi legitur, rectè intelligatur de voluntate beneplaciti, quia etiam nolente Jerusalem *Dominus collegit ipse quos voluit*: si tamen ex collatione cum illo Ezech. 24. *Mundare te volui, & non es mundata*, quispiam putet, Dominum significare non esse impletum quod ipse voluit; addi potest, Dominum hoc voluisse in piis & sanctis hominibus, quos ad Israelitas miserat, & velle fecerat juxta septimam expositionem; aut juxta quartam significatur voluntas signi consistens in præceptis, exhortationibus, monitionibus, correptionibus, miraculis, aliisque auxiliis ad salutem pertinentibus; quæ cùm per Prophetas ad hoc missos subministrata sint, à populo tamen contempta & rejecta sunt, qui & ipsos Prophetas occidit. Huc pertinet, quod apud Ezech. additur: *Multo labore sudatum est*, scilicet per Prophetas meos, *& non exivit de ea nimia rubigo*, scilicet peccati. Sensum hunc tradunt Hilar. & Hieron. in Comment. apud quem est observandum, non inveniri, Deum voluisse quantum est ex parte sua, sicut legitur in hom. de S. Stephano in hom. Patrum; ac proinde homil. quidem illa ex B. Hieronymi Comment. sumpta est, sed additiones habet, quæ non sunt Hieronymi, ut etiam in margine est annotatum.

Ad hanc signi voluntatem pertinet, quod Deuter. 32. Isa. 48. & alibi dicitur, Deus optare salutem & conversionem populi: voluntas enim optativa illi tribuitur per metaphoram, sicut ira, pœnitentia, misericordia, quatenus per præcepta, comminationes, & promissiones id agit, quod facere solent homines alicujus salutem optantes. Qua etiam phrasi patiens dicitur & longanimis, dum differt punire peccata contra suam præceptivam voluntatem facta, & interim tribuit spatium pœnitentiæ, quo possint vindictam evadere. Qua item ratione dicitur, ab eis expectare fructus pœnitentiæ, cùm illi fructus sint in ejus potestate, nec aliunde expectandi quàm à sua efficaci gratia: nam propriè Deum non expectare, definitum habemus can. 4. Conc. Arauf.

Quod verò Matth. 18. dicitur, non esse voluntas Patris, ut pereat unus de pusillis; conformiter ei, quod 2. Petri 3. Deus dicitur nolle aliquos perire; potest quidem exponi juxta 3. 4. & 7. expositionem, sed valdè probabiliter intelligi potest de absoluta Dei voluntate, ita ut sermo solùm sit de electis.

Ezech. 18. Dicitur Deus nolle mortem peccatoris, quia non vult eam nisi præsupposito peccato. Sicut enim neminem damnat nisi propter peccatum, ita nullum damnare vult nisi propter aliquod ejus peccatum.

Articulus VII.

Utrùm voluntas Dei sit mutabilis?

Videtur quòd sic. 1. ex 4. Reg. 20. ubi ad preces Ezechiæ mutavit Deus sententiam, qua illi dixerat, *Morieris & non vives*; sicut & ista Jonæ sententia, *Adhuc quadraginta dies, & Ninive subvertetur* revocata fuit per Ninivitarum humiliationem.

2. Daniel cap. 4. audita Dei sententia super Regem Babylonis, hortatur eum, ut per bona opera illam immutet; ergo censebat esse mutabilem. Et confirmari potest ex ejusdem Daniel capit. 9. ubi dicitur, quòd *septuaginta hebdomades sunt abbreviatæ*, idest breviores factæ: itemque ex Matthæi 24. *Nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro, sed propter electos breviabuntur*.

3. Jerem. 18. *Si pœnitentiam egerit gens illa, agam & ego pœnitentiam super malo, quod cogitavi ut facerem ei*.

4. S. Leo serm. 2. de Nat. Dom. dicit, Deum antiquam mutasse sententiam.

5. August. sermon. 102. de Tempore; *Utinam*, ait, *tam citò peccator homo resurgat ad pœnitentiam, quàm citò Deus etiam definitam vult mutare sententiam*.

6. Deus dicitur mutare sententiam, non consilium, à B. Greg. lib. 16. Mor. cap. 6.

7. In Deo est liberum arbitrium; ergo & mutabilitas: ratio enim liberi arbitrii in eo consistit, ut flecti possit ad utrumlibet; flecti autem est mutari.

Po-

Postremò. Quidquid habet potentiam ad opposita est mutabile: sed Deus illam habet; ergo est mutabilis.

Voluntas Dei est immutabilis.

Responsio Authoris ad fidem pertinens est, voluntatem Dei esse immutabilem. Cùm enim voluntas Dei non sit aliud quàm ejus essentia; hæc autem (ut q. 9. dictum est) sit immutabilis; consequens est, & illam esse immutabilem. Huc pertinent Scripturæ.

Num. 23. *Non est Deus quasi homo ut mentiatur, neque ut filius hominis ut mutetur. Dixit ergo, & non faciet? locutus est, & non implebit?* 1. Reg. 15. *Triumphator in Israel non parcet, & pœnitudine non flectitur.* Isajæ 46. *Consilium meum stabit.* Malach. 3. *Ego Deus & non mutor.* Quibus subscribit August. lib. 22. de Civit. cap. 2. dicens, Deo nullam accidere voluntatem, quam non habuerit ab æterno; sed quæcumque fiunt in tempore, eadem ex æternitate in ejus immutabili præparata esse voluntate.

Eamdem doctrinam probat B. Thomas hac ratione. Tunc voluntas mutatur, quando quis incipit velle quod priùs non voluit, aut desinit velle quod voluit, sed hoc esse non potest, nisi contingat mutatio, vel circa dispositionem substantiæ rei volentis, vel circa cognitionem, quia scilicet aliquid incipiat ipsi esse bonum, vel de novo cognoscat hoc esse sibi bonum; cùm ergo tam substantia, quam scientia Dei sit prorsus immutabilis, ut dictum est qu. 9. art. 1. & q. 14. art. 15. consequens est, & ejus voluntatem esse immutabilem. Hinc S. Augustinus lib. 12. Conf. cap. 15. scribit, Deum, *non modò velle hoc modo velle, illud, sed semel & simul & semper velle omnia quæ vult: non iterum & iterum, neque nunc ista nunc illa, nec velle postea quod nolebat, aut nolle quod priùs volebat: quia talis voluntas mutabilis est & omne mutabile æternum non est; Deus autem noster æternus est.*

Ad 1. Argum. Resp. quòd illæ sententiæ non erant absolutæ: prædictiones enim Dei circa futura, vel intelliguntur absolutè, & prout sunt in causa prima, idest in Dei voluntate, vel prout sunt in causis secundis, idest prout eorum natura vel merita postulant. Si priori modo; semper sequitur effectus juxta jam dicta artic. 6. Si posteriori; non semper: neque tamen tunc prædictio est falsa, quia subintelligitur aliqua conditio, & hoc modo accipiendum est quod Ezechiæ dicebatur, *Morieris & non vives*, scilicet secundùm causas naturales, secundùm quas morbus ejus erat ad mortem & lethalis; etiamsi ex eo non sit mortuus, quia Deus statuerat, causas illas naturales, quæ natæ erant causare mortem impedire.

Similiter sententiæ Jonæ contra Ninivitas non erat absoluta sed comminatoria, significans quid secundùm merita eorum esset futurum, nisi pœnitentiam egissent. Quomodo etiam nonnulli prædictionem de Rege Babylonis intelligunt: sed quia Dei sententiam de illo fuisse absolutam probavit eventus; ideò.

Ad 2. Arg. Resp. quòd Daniel non invitavit Regem ad immutandam Dei sententiam, sed ad agendam pœnitentiam, qua pœnam prædictam & comminatam evaderet; quam si egisset, experientia cognitum fuisset, quòd non ab æterno Deus talem contra eum sententiam absolutam decrevisset, sed solùm comminatoriam. Ad confirmation. Resp. non significari apud Danielem, quod septuaginta hebdomades sint decurtatæ & factæ breviores quàm fuerant à Deo decretæ; (quomodo sequeretur aliqua mutabilitas in Dei voluntate) sed quòd breves, idest paucæ sint à Deo decretæ, nimirum septuaginta duntaxat, cùm Deus longè plures statuere potuisset. Similiter accipi potest quod ex Matth. cap. 24. opponitur, ut dies persecutionis dicantur breviati, idest breves seu pauci à Deo decreti, non autem breviores quàm Deus ab æterno statuerit.

Ad 3. Resp. pœnitere tribui Deo metaphoricè, vel quia destruit quod ante fecerat, ut Gen. 6. vel quia non implet quod erat comminatus, ut Jerem. 18. ad similitudinem hominum, quos alicujus dicti vel facti pœnitet.

Ad 4. Resp. sententiam ibi intelligi conditionatam, qua Deus decreverat; hominem absque morte ad vitam æternam transferre, si non peccasset: quæ conditio quia non est ab homine impleta; Deus dicitur mutasse sententiam, in quantum non implevit id, quod ita conditionaliter decreverat.

Ad 5. sunt qui sermonem illum Augustino non tribuant, tribuunt tamen Lovanienses, & ideò Resp. Aug. loqui de sententia non simpliciter definita, sed secundùm præsentes causas & merita, sicut & Jeremiam ab eo citatum.

Ad 6. patet responsio: loquitur enim Greg. de sententia conditionata.

Ad 7. Neg. Cons. libertati enim sufficit potentia ad utrumlibet, etiamsi non adsit flexus, qui importat motum ab uno ad aliud, ideoque imperfectionem.

Ad ult. Resp. Maj. esse tantùm veram de eo, quod habet potentiam ad opposita successivè, ita ut unum velit post aliud, modò unum, modò alterum: qualis potentia Deo non competit, qui ab æterno liberrima sua voluntate alterum oppositorum elegit.

ARTICULUS VIII.

Utrum voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat.

SEnsus est: An Dei voluntas causet necessitatem in omnibus rebus à se volitis.

Resp. est negat.

Cui Resp. B. Thom. Neg. dicens, quòd quibusdam imponat necessitatem, non autem omnibus. Illius generis sunt eæ, quibus aptavit causas necessarias indefectibiles; hujus, quibus contingentes, idest quæ impediri & deficere possunt. Porrò non omnibus rebus causas necessarias præparasse.

Probat. 1. Quia alioqui tolleretur liberum arbitrium; tollerentur merita, consilia; leges, pœnæ & præmia: quæ tamen omnia secundùm Fidem omninò sunt agnoscenda.

2. Quia varii rerum gradus pertinent ad perfectionem Universi.

3. Quia videmus multas causas ita suum effectum operari, ut impediri potuerit.

Quæ cùm ita sint, difficultas est.

Unde sit petenda radix contingentiæ.

QUibusdam videtur, quòd ex causis secundis; tum quia peccatum est effectus contingens, cujus tamen causa non est Deus; tum quia licèt causa suprema sit necessaria, effectus tamen potest esse contingens propter causam proximam contingentem, ait Author q. 14. art. 13. ad 1. unde quamvis per impossibile daretur, quòd Deus sit agens ex necessitate; non propterea deessent effectus contingentes.

Resp. Doctrinam Authoris nostri, eamque verissimam esse, quòd prima radix contingentiæ & necessitatis rerum petenda sit, non ex causis secundis, sed ex efficacia divinæ voluntatis; divina enim voluntas est universalis & efficacissima rerum causa; ergo non solùm facit ut res fiat, sed etiam ut hoc modo fiat, quo modo illam fieri vult: vult autem quædam fieri necessariò, quædam contingenter; ergo procurat ut illa fiant necessariò, ista contingenter, adaptando scilicet illis causas necessarias, istis contingentes seu defectibiles, ut ratiocinatur B. Thom. hic, & Opusc. 3. cap. 141. 1. cont. Gent. c. 86. q. 23. de Ver. ar. 5.

Prima radix contingentiæ & necessitatis rerum petenda est ex efficacia divinæ voluntatis.

Adde, quòd si prima causa contingentiæ referretur in causas secundas; sequeretur esse præter intentionem Dei quod effectus aliquis contingenter eveniat; sequeretur item, quòd Dei voluntas impediretur per causas secundas, imò quòd Deus non sit prima omnium causa: cùm enim necessarium & contingens sint passiones entis, (propriè enim consequuntur ens in quantum hujusmodi, ait B. Thomas quæst. 22. artic. 4. ad 3.) & contingenda non sit tantùm privatio vel defectus,

sicut

sicut est deformitas in actu peccati, sed sit modus positivus entitatis, ut ait Scotus in 1. d. 39. si Deus non est prima radix contingentiæ, non erit prima causa illius modi positivi.

Ad Arg. 1. Resp. sicut Deus est causa omnis actus quoad substantiam, non tamen deformitatis peccati; ita est causa contingentiæ actus peccati, & non ipsius peccati.

Ob. Resp. Si dicas: Hinc sequi, peccatum esse præter intentionem Dei. Resp. cum distinctione. Est enim præter intentionem, idest non ex intentione Dei: nam ut art. seq. loquitur Author, Deus neque vult mala fieri, neque vult non fieri, sed vult permittere: non est autem præter intentionem, idest non est fortuitum & non prævisum. Præterea quamvis Deus nullo modo intendat ut peccata committantur; intendit tamen permittere, quòd creaturæ defectibiles hæc & illa peccata committant.

Ad 2. Resp. effectum contingentem rectè reduci in causam secundam, sed tamen non sicut in primam radicem, vel in primam causam contingentiæ. Prius quidem, quia nullus effectus est aut dicitur formaliter contingens, nisi per respectum ad causam impedibilem & defectibilem, quales sunt solæ causæ secundæ; unde & respectu solius Dei nullus effectus potest esse contingens. Posterius, quia prima causa contingentiæ est illa, quæ ipsas causas defectibiles eligit, præparat, & dirigit. Et quia si per impossibile darentur, quòd Deus sit agens necessarium, possent adhuc esse tales causæ intermediæ defectibiles; ideò videtur quòd etiam tunc darentur effectus contingentes; cujus tamen contingentiæ prima causa tunc non referretur in Deum, quia causæ illæ defectibiles non essent ex ejus electione: non similiter autem darentur effectus liberi, quia fons & origo omnis libertatis creatæ est libertas Dei; cùm tamen radix contingentiæ non sit contingentia Dei, sed efficacia.

Si Deus non esset liber nulli darentur effectus liberi.

Circa Resp. ad 2. observandum, non tam responderi argumento quàm dari rationem, quare non obstante eo quòd divina voluntas non possit impediri, non tollatur tamen contingentia effectuum, nempè quia tam est efficax ut simul cum re producat etiam modum quo vult eam esse, scilicet necessariò vel contingenter, citò vel tardè.

Ut ad formam argum. resp. dist. est hæc propositio, *Omnis causa, quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit*; aut enim in ea intelligitur necessitas consequentiæ, aut consequentis. Si prior vera est: si posterior, falsa. Quamvis enim prima causa non possit impediri; effectus tamen per causas secundas productus est contingens, si illæ erant contingentes & defectibiles, ut etiam expressit Author q. 14. artic. 13. ad 1. q. 1. 16. art. 1. q. 23. de Verit. art. 5. 1. cont. Gent. cap. 68. lib. 3. cap. 71. 72. & 86. Opusc. 3. cap. 139. & ante illum Alex. Alen. 1. par. q. 26. m. 7. & q. 28. m. 4. Simile aliquid est in syllogismo, ubi ex una propositione necessaria & altera contingente sequitur conclusio contingens; unde hanc Philosophi regulam, ex majori de necessario & minori de inesse sequitur conclusio de necessario, Scotus in 1. dist. 38. respondens ad argumenta quintæ opinionis, explicat esse tantùm veram, quando minor esse de inesse simpliciter; ita quòd non solùm sit vera pro omni tempore, sed etiam sit necessariò vera. Et Bonavent. eadem dist. 38. respondens ad hoc argumentum, Omne præscitum necesse est esse futurum: sed hoc est præscitum; ergo necesse est esse futurum, quia ex majori de necessario & minori de inesse semper concluditur de necessario; dicit, hoc esse intelligendum de illa propositione, quæ est de inesse simpliciter quod æquivalet necessariò; sed minor dicti syllogismi, scilicet hoc est præscitum, non est de inesse simpliciter, quia non est necessaria. Similiter explicant Alex. Alens. loc. cit. & Rich. dist. 38.

Ad ejusd. argum. solut. facit, quod Dur. dist. 46. quæst. 1. dicit: *Non omnis effectus, qui est à causa quæ impediri non potest, est necessarius*. Et Bonavent. dist. 40. *Regula est*, inquit, *quod quotiescumque effectus pendet ex causa necessaria & variabili: à necessaria tamquam ab universali: à variabili tamquam à particulari; denominatur à variabili: quia denominatio est à causa particulari, & effectus qui pendet à causa contingente est contingens. Ex causis enim proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex remotis causis: nam fructificatio plantæ est effectus contingens propter causam proximam, quæ est vis germinativa, quæ potest impediri & deficere, quamvis causa remota, scilicet Sol sit causa ex necessitate agens*, ait B. Thom. 3. contr. Gent. cap. 72.

Ex his patet, meritò hanc propositionem fuisse à Sixto 4. damnatam anno 1476. *Quod sequitur ex inimpedibili, ipsum quoque est inimpedibile*; si enim esset vera; consequens foret, omnes causas secundas esse inimpedibiles, omnesque illarum effectus esse necessarios, cùm sequantur ex Deo tamquam ex prima causa, quæ est inimpedibilis: ipsum enim esse causam omnium bonorum, sive illa sint causæ secundæ sive illarum effectus, nemini dubium esse potest. Quòd etiam à nulla creatura possit impediri; ipsius omnipotentia & absolutissima à suis creaturis independentia evidenter probant.

Patet etiam, quo loco sit habenda hæc aliorum propositio, Quod sequitur ex hypothesi seu antecedente, quod non est in nostra potestate, ipsum quoque non est in nostra potestate. Præterquam enim quòd eadem sint non est in nostra potestate & esse nobis inimpedibile; ex illa propositione sequitur consequens falsum, ita subsumendo: Sed quod sequitur ex inimpedibili sequitur ex hypothesi seu antecedente, quod non est in nostra potestate; ergo quod sequitur ex inimpedibili ipsum non est in nostra potestate, sive est inimpedibile.

Adde, quòd si vera foret illa propositio tolleretur libertas; tollerentur merita, præmia, leges, & consilia; quæcumque enim bona agimus, sequuntur ex Dei voluntate, quæ non est in nostra potestate, ut manifestum est ex eo, quòd sit prima omnium causa, æterna, incommutabilis, independens; quòdque Deum ut benè operemur oramus. Si enim in potestate hominis imbecillis esset voluntas aut gratia Omnipotentis, ut quid eum oraremus? *Quid stultius* (ait August. lib. de Nat. & Grat. cap. 18.) *quàm orare ut facias, quod in potestate habeas*? Et lib. de Prædest. cap. 10. pro absurdo habet, quòd ut Dei promissa impleantur, non in Dei, sed in hominum sit potestate.

Denique. Deus est, qui voluntates hominum etiam rebelles compellit, prævenit, præparat, & convertit; non ergo ipse in nostra, sed nos in illius potestate sumus, sicut lutum in manu figuli. Huc pertinent, quæ art. 6. dicta sunt de ista conditione, *si volumus*.

Contra jam dicta opponitur, quòd istius propositionis, *Quod sequitur ex inimpedibili, ipsum quoque est inimpedibile*, condemnatio diligenter quæsita in Archiviis non potuit reperiri; unde addunt, illam non fuisse Romæ censuratam sub Sixto 4. sed istam, *Quod ex præcedenti ordine successiva durationis sequitur per necessariam consequentiam, necessarium & inimpedibile est*; voluntque illam priorem, *Quod sequitur ex inimpedibili, ipsum quoque est inimpedibile*, in aliquo fortasse sensu falsam esse posse, & dignam censura, de cætero autem veram.

At pro Resp. dico, fieri potuisse, quòd prædictæ propositionis condemnatio sublata fuerit ex Archiviis, sive ad eopiam describendam, sive ad alium aliquem finem, & postea vel per incuriam perierit, vel aliter. Nam quòd ejusmodi condemnatio facta fuerit, & à fide dignis Authoribus accepi, & asserit ipsa Facultas Theologica Lovaniensis, dum in præfatæ Justificationis seu Defensionis censura, quam super assertiones quasdam fecerat, aliais eorum contra quos differit hisce duobus axiomatibus, *Est de liberi actus ratione, ut à voluntate procedat tempore & natura priùs ad ipsum actum indeterminata ac indifferentia*: &, *Quidquid positione aliqua, quæ in potestate nostra non sit, per necessariam consequentiam sequitur, idest ita necessarium, ut liberum esse nullo modo possit*; disertis verbis scribit, quòd *posterius hoc principium olim ante* annos

annos 112. *Universitatem hanc nostram*, (idest Lovaniensem) *in causa contra quemdam Petrum de Rivo non parum exercuit, & Roma agente procurante que Facultate nostra, sub Sixto IV. damnata postea, & ab ipso Authore ibidem præsente revocata est, quemadmodum ex eius temporis Actis publicis ibidem constare poterit*. Rursum in §. ad Apolog. assert. 23. ita scribit eadem Facultas Lovaniensis: *Quod vero deinde subjungitur, Dei decretum in ipsius esse potestate, non itidem in nostra, eoque illius non impediri libertatem, sed impediri nostram in eo, quod ex illo decreto necessario sequitur: hoc inquam nullam eis præbet elabendi viam. Primum quia necessitatem colligunt ex ipsa talis decreti suppositione, qua facta non est mutationi locus. Deinde, etsi decretum Dei in causæ secundæ non sit potestate, ipsum tamen eius causæ conditionem in agenda naturalem non immutat; ideoque effectus contingentiam & libertatem non impedit; alioquin enim sequeretur, liberam non fuisse Gentium conversionem, sed necessariam, quia absoluta Dei promissio de Gentium conversione, unde illa per necessariam consequentiam futura colligitur, non erat in hominum convertendorum potestate: estque ante annos 112. in hac Universitate cujusdam Petri de Rivo hæc primum censurata; deinde verò in Urbe Roma sub Sixto IV. damnata, & ab ipso præsente revocata propositio, Quod ex inimpedibili per necessariam sequitur consequentiam, hoc inimpedibile est ac necessarium*. Ita Facultas Lovaniensis circa annum 1589. quæ quo colore, & qua fronte fuisset ausa ejusmodi scribere, & quidem contra Adversarios Lovanii præsentes, eosque doctos & in verbo potentes, si non præcessisset condemnatio quam affirmat? Præcesserat ergo. Considerandum præterea, quòd qui jam negant istam propositionem fuisse damnatam: *Quod ex inimpedibili per necessariam consequentiam sequitur, hoc est inimpedibile*; ajunt hanc damnatam fuisse, *Quod ex præcedenti ordine successivæ durationis sequitur per necessariam consequentiam, necessarium & inimpedibile est*. Quæ quid à priore propositione differat, quantum ad inferendam necessitatem consequentis, haud facilè dixerim. Sive enim sequatur ex præcedenti ordine successivæ durationis, sive ex præcedenti duratione æternitatis; non oportet quòd idcircò sit necessarium: cùm nec uno, nec altero modo præcedens imminuat conditionem agentium. Deinde. Si posterior propositio, quam fatentur fuisse damnatam, falsa est; consequenter admittendum est, priorem quoque falsam esse: quoniam ex priore sequitur posterior, & ex veris non nisi verum sequi potest, juxta Philosophum lib. 2. Priorum cap. 2. Ita dicentem: *Ex veris falsum syllogizare non est: ex falsis autem verum est*. Sic ergo ratiocinemur. Quod ex inimpedibili per necessariam sequitur consequentiam, hoc est inimpedibile: atqui quod ex præcedenti ordine successivæ durationis sequitur per necessariam consequentiam, ex inimpedibili per necessariam sequitur consequentiam; ergo quod ita sequitur ex præcedenti ordine successivæ durationis est inimpedibile. Subsump. prob. quia tam necessaria est hæc consequentia: Deus absolutè promisit vel prædixit hoc aut illud futurum; ergo erit; quàm ista: Deus ab æterno decrevit hoc vel illud futurum esse vel facere; ergo erit.

Articulus IX.

Utrùm voluntas Dei sit malorum?

NOmine voluntatis neque hic intelligitur facultas volendi, neque in universum actus illius: nam utroque modo voluntas Dei versatur circa mala, etiam culpæ, cùm certum sit, quòd displiceant Deo; unde consequens est, quòd essentia divina concepta per modum facultatis appetitivæ habet aliquem actum circa peccata, scilicet odii & displicentiæ: sed per Dei voluntatem hic intelligitur actus prosecutionis & complacentiæ, quæriturque: An Deus talem aliquem habeat respectu mali.

Responsio certa est, Deum nullo modo velle malum culpæ; malum tamen pœnæ vel naturalis defectus velle per accidens.

Prius prob. Quia Deus neque per se neque per accidens potest velle malum culpæ: non per se, quia malum sub ratione mali, idest per se non potest appeti, eò quòd ratio boni sit ratio appetibilis: neque etiam per accidens, quia malum non potest appeti per accidens, nisi sit conjuncto alicui bono, quod magis diligatur quàm illud bonum quo privat malum: sed malum culpæ non est conjunctum alicui bono, quod magis diligatur à Deo, quàm illud quo privat, privat enim bonitate divina, qua Deus nihil potest magis diligere: ergo. *Deus non vult mala culpæ.*

Hinc Scriptura Psalm. 5. *Non Deus volens iniquitatem tu es*. Sap. 14. *Odio sunt Deo impius & impietas ejus*. Habac. 1. *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum, & respicere ad iniquitatem* (idest eam velle & approbare) *non poteris*.

Denique huc pertinent, quæ ex Scripturis, Patribus, & ratione solent afferri hujus p. q. 49. art. 2. & 1. 2. q. 79. artic. 1. ubi ostenditur Deus non esse causa peccati.

Posterius prob. Quia malum pœnæ vel naturales defectus vult Deus volendo aliquod bonum, cui malum illud conjungitur; v. g. vult pœnam volendo justitiam; vult rerum naturalium corruptiones volendo servari bonum naturæ & ordinem Universi, quæ sunt bona majora illis, quæ privantur per ejusmodi mala. *Deus vult mala pœnæ.*

Confirm. Omne quod secundùm judicium rectæ rationis potest habere rationem boni, potest habere rationem voliti: sed malum pœnæ vel naturæ potest secundùm dictamen rectæ rationis habere rationem boni; ergo potest habere rationem voliti. Min. prob. quia tale malum pertinet ad conservationem justitiæ. Et de hujusmodi malis dicitur Amos 3. *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit?* Isaj. 45. *Ego Dominus faciens pacem & creans malum*. Eccl. 11. *Bona & mala, vita & mors, paupertas & honestas à Deo sunt*.

Quæst. Circa resp. ad 1. difficultas est: An saltem Deus velit mala esse aut fieri? Ita sensit Hugo Victor. Et prob. 1. ex S. Aug. qui c. 96. Enchir. dicit, bonum esse quòd sint mala.

2. Omne verum est bonum: mala fieri est verum; ergo est bonum.

3. Omne verum est à Deo: mala fieri est verum; ergo mala fieri est à Deo.

Resp. Verùm sententia Authoris nostri omninò tenenda est; tum hic; tum in 1. dist. 46. artic. 4. asserentis, quòd Deus non vult mala esse aut fieri. Ita communiter docent Schol. in eamdem D. In cujus confirmationem adducit Magister Augustinum in lib. 83. qq. q. 3. & 4. dicentem, quòd mala non fiunt Deo authore, hoc est volente. Suffragatur & ratio. *Deus non vult mala culpæ fieri.*

1. Voluntas Dei est causa rerum: sed non est causa quòd mala fiant; ergo neque vult mala fieri.

2. Voluntas non est nisi finis aut mediorum ad finem: mala autem fieri, neque est finis, neque medium ad finem, cùm sit recedere à fine; ergo Deus non vult mala fieri.

3. Velle mala esse vel fieri est velle mala: voluntas enim ad rem quampiam ut sit est voluntas ad ipsam rem; unde qui vult virtutem esse vult virtutem: atqui ex Scriptura & ratione superiùs probatum est, quòd Deus non vult mala; ergo nec vult mala esse. Ad hujus proinde confirm. faciunt omnia quæ docent, Deum non esse authorem vel causam peccatorum.

Ut ad argum. resp. Neg. est in primis Min. ejus argum. quod B. Thom. primo loco sibi objicit mala enim *fieri vel esse est malum & non bonum*; ait ipse dicta distin. 46. art. 2. idque satis etiam indicat in hoc art. in res. ad 1. & ipsi consentiunt Bonaven. Durand. & alii.

Confirmatur. Cùm malum sit privatio boni; malum esse aut fieri non est aliud, quàm bono privari vel privatum esse, quod non potest esse nisi malum.

Ad verba B. Aug. Resp. illa esse dicta de voluntate permittendi mala seu peccata, ut sensus sit, bonum

est

est permittere, ut etiam sint mala; unde addit: *Nam nisi hoc esset bonum ut essent mala, nullo modo esse sinerentur ab Omnipotente bono.*

Ad 2. & 3. Arg. respondetur esse fallaciam accidentis, ut ostendit Author in utroq. scrip. sup. 1. Sent. transitur enim à veritate signi ad veritatem & bonitatem rei signatæ; cùm tamen non sit necesse, ut si à Deo est veritas aut bonitas propositionis, quæ solùm est veritas signi, ab eodem sit ipsa res significata per signum, sive per propositionem. Vide quæ diximus sup. q. 16. art. 5. ad 3.

Quod in resp. ad 2. ait, malum non operatur ad perfectionem & decorem Universi nisi per accidens, quatenus scilicet ad illud occasionaliter sequitur aliquod bonum; idem repetit infra q. 48. art. 1. ad ult. & latiùs probat 1. Sent. dist. 46. art. 3. responderque ad Dion. de Div. Nom. cap. 4. par. 4. eum verba quæ hic objiciuntur dixisse ducendo ad impossibile, sive ut loquitur Durandus eadem dist. quæst. 2. ad inconveniens. Quæ responsio ex textu Dionysii patet. Statim enim sequitur: *Ad hæc autem respondebit vera ratio, malum quatenus malum essentiam nullam aut originem efficere, sed tantùm depravare, atque intervertere, quantum in ipso est, eorum quæ sunt, essentiam atque naturam.*

Ad 3. Arg. B. Th. negat Cons. quia licèt mala fieri & mala non fieri sint contradictoria; Deus tamen, quemadmodum idem Author tradit in 1. dist. 46. art. 4. ad 2. & 3. neutrum vult: non enim est necesse, quòd voluntas feratur in alteram partem contradictionis. Vult ergo Deus permittere peccata fieri, ita ut voluntas Dei pro objecto habeat permissionem, non autem peccatum, neque esse, vel fieri illius. Hæc autem, Deum velle & Deum nolle peccata fieri non sunt contradictoria, cùm utrumque sit affirmativum: nolle enim idem est, quòd velle non; quomodo Deus non potest dici nolle peccata, quia si nolet, id est si absolutè vellet non fieri, non fierent.

Ex quibus observare licet, quòd hoc *non velle* potest accipi ut contrarium ejus quod est velle; & sic est positivum, quoniam ponit actum voluntatis elicitum, quo aliquid aversatur, & æquivalet isti *nolle*. Potest etiam accipi tamquam contradictorium; & sic est negativum, & nihil ponit: quomodo verum est, quòd Deus non vult peccata fieri, Idest non habet actum volitionis, quo illa velit fieri. Omninò videndus B. Thomas dicto art. 4. 1. Sent. ad 2. & 3.

Articulus X.

Utrùm Deus habeat liberum arbitrium.

Videtur quòd non. 1. Quia quicumque habet liberum arbitrium est indifferens ad utrumlibet: sed indifferentia Deo repugnat, qui semper eodem modo se habet; ergo Deus non habet liberum arbitrium.

2. Omne agens per essentiam suam, agit per necessitatem naturæ: atqui Deus agit per suam essentiam; ergo

3. Dionys. de Div. Nom. cap. 4. dicit, *sicut noster Sol non ratiocinans non eligens radios suos diffundit in omnia corpora; ita & divina bonitas in omnia entia*; sed operari sine ratiocinatione & electione est operari sine libertate; ergo Deus non operatur liberè.

4. Eligere est actus liberi arbitrii: sed eligere non convenit Deo; ergo nec liberum arbitrium.

5. Sicut Deus est per se bonus, ita est per se necessarius: sed in per se bono nihil est nisi bonum; ergo in per se necessariò nihil est nisi necessarium.

Responsio ad Fidem pertinens est, esse in Deo liberum arbitrium.

In Deo est liberum arbitrium. Prob. 1. ex iis, quæ ad art. 3. attulimus.

2. Ex iis, quæ docent, Deum quædam posse, quæ non facit; & contra, posse non facere ea, quæ facit: *Potens est Deus nos de manibus tuis liberare, quòd si nolueris, &c.* Dan. 3. *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahæ.* Matthæi 3.

Duplex indifferentia. Ad 1. Argum. resp. dist. Min. Duplex enim est indifferentia; u. a negativa, altera privativa. Negativa est, qua quidpiam non est ex se & natura sua determinatum: privativa, qua aliquid ita est indifferens, ut aptum sit determinari, nondum tamen sit determinatum. Prior cognoscitur ex effectibus non habentibus necessarium ordinem ad causam: Posterior oritur ex causa, quæ necdum est suam perfectionem assecuta. Prior non repugnat Deo, quia consistit cum sui ipsius voluntaria determinatione ad unum: sic enim Deus ex natura sua est indifferens ad creaturas producendas, ut ex se & sua natura non habeat determinationem ad ullam ipsarum, quamvis ex sua libera voluntate seipsum ab æterno determinaverit ad eas, quas producit in tempore. *Quæ indifferentia repugnet Deo.* Unde posterior indifferentia repugnat Deo, quia esse non potest, quòd Deus ita fuerit aliquando indifferens & indeterminatus, ut postea se determinaverit; hoc enim argueret ipsum esse mutabilem. Hinc Durandus dist. 43. q. 4. de Deo pronuntiat, quòd *eius voluntas est indifferens ad velle & nolle quodcumque aliud à se*; loquendo de indifferentia, qua quis est indifferens ad plura per modum potentiæ respectu objectorum, in quæ potest per actum suum tendere vel non tendere quantum est de se; licèt actu tendat in unum eorum determinatè. Atque his etiam consentit Bannesius ad præsentem articulum.

Ob. Dices: In Deo idem est natura & voluntas; si ergo Deus voluntate sua est determinatus, etiam est determinatus natura. *Resp.* Resp. neg. conseq. quia voluntas & natura in Deo sunt quidem realiter unum & idem, sed differunt ratione; propter quam distinctionem non valet argumentum à voluntate ad naturam respectu illorum quæ sunt à voluntate, non ut natura est, sed ut voluntas, cujusmodi est voluntaria sui ipsius determinatio ad ea, quæ sunt extra Deum. Vide B. Thom. in 1. dist. 43. q. 2. art. 1. ad 2.

Ad 2. Resp. Maj. esse veram de agente per essentiam suam, in quantum est essentia, & non in quantum est voluntas: Deus autem creaturas producit per suam essentiam, non solùm in quantum est essentia, sed etiam in quantum est voluntas, eaque liberrima.

Ad 3. B. Thom. dist. 43. q. 2. art. 1. eique consentiens Durandus resp. intentionem Dionysii non esse, assimilare actionem divinam ad Solem quantum ad necessitatem agendi, *sed quantum ad universalitatem causandi; quod patet*, ait Author, *ex hoc, quod continuò ostendit radios divinæ bonitatis usque ad ultima entium diffundi.*

Est in Deo electio. Ad 4. Resp. idem S. Doctor in 2. dist. 25. art. 1. Neg. Min. Nam electio salvatur in Deo, ut abjiciatur id quod est imperfectionis, & retineatur quod pertinet ad perfectionem. Non convenit igitur Deo discursus & inquisitio, quæ in nobis præcedit electionem: convenit tamen illi acceptatio unius præ altero. Vide q. 22. art. 1. ad 1. q. 59. artic. 3. ad 1. & q. 60. art. 2. ad 1.

Ad 5. B. Thom. dicta dist. 43. qu. 2. art. 1. ad 3. Respon. quidquid est in Deo, cùm sit ejus essentia, esse æternum, increatum, & necessarium, si videlicet consideretur absolutè & secundùm se: si autem consideretur cum ordine ad illa, quæ sunt extra Deum; sic ejus velle est liberum, quia liberè ad illa terminatur.

Pro resp. ad 1. & 2. explicare opus est.

An potentia peccandi sit de ratione liberi arbitrii?

Videtur enim quòd sic, quia liberum arbitrium definitur esse facultas rationis & voluntatis, qua bonum & malum eligitur, ut per Augustinum patet, ait B. Thom. q. 24. de Ver. art. 3. in argum. 2. quam definitionem habet Hugo Victorin. desumptam verisimiliter ex verbis Augustini lib. de Corrept. & Grat. cap. 1. dicentis, quòd liberum arbitrium, & ad malum & ad bonum faciendum, confitendum est nos habere. In quem etiam sensum loquitur Hilar. in Psalm. 51. & Hieronym. hic in argum. 1. ex epistola 146. citatus: *Solus*, inquit, *Deus est, in quem peccatum non cadit: cætera cùm sint liberi arbi-*

trii in utramque partem poſſunt ſuam flectere voluntatem. Idem in epiſt. ad Philæmonem ſcribit, quòd homo nec eſſet conditus Deo ſimilis, nec liberi arbitrii, ſi ita bonus eſſet, ut malum recipere non poſſet. Quibus ſimilia repetit in Explanat. Symboli ad Damaſum.

Priuſquam reſpondeatur; ex q. 16. de Malo art. 5. obſervandum eſt, liberum arbitrium poſſe conſiderari duobus modis: uno ſecundùm ſe; altero ſecundùm quod eſt in tali natura, ſcilicet creata. Si priori modo conſideretur; de ratione liberi arbitrii eſt, ut non ſequatur naturæ inſtinctum, ſed rationis judicium; utque poſſit ferri in oppoſita: definiri enim ſolet, eſſe facultas rationis & voluntatis ad utrumlibet. Si poſteriori, duo alia ipſi conveniunt, non tamquam eſſentialia, ſed ut accidentaria: unum eſſe mutabile ex uno actu volendi in alium; alterum poſſe ferri in bonum & malum. His præmiſſis cum B. Th. q.62. art.8. ad 3. q.24. de Ver. art. 3. ad 2. in 2. diſt.25. art. 1. ad 2. Reſp. potentiam peccandi non eſſe de ratione liberi arbitrii. Reſp. eſt neg.

Prob. 1. ex Patribus Anſel. cap. 1. Dial. de lib. arb. *non pertinet*, inquit, *ad definitionem libertatis arbitrii poſſe peccare*. Bern. tract. de Grat. & lib. arb. dicit, libertatem à neceſſitate indifferenter Deo, univerſæque tam malæ quàm bonæ convenire creaturæ: notum autem eſt cuilibet Orthodoxo, Deum non poſſe peccare, imò nec Beatos cum illo regnantes. Hinc Aug. lib. 22. de Civ. cap. ult. aſſerit, Beatos non ideò liberum arbitrium non habere, quia peccare non poſſunt, cùm & Deus ipſe, qui peccare non poteſt, negari non poſſit habere liberum arbitrium. Ejuſdem in Enchir. c. 105. verba ſunt: *Multò liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit ſervire peccato*. Quod ideò verè dicit, quia licèt naturalis potentia voluntatis non ſuſcipiat magis & minus ſecundùm ſe, ſuſcipit tamen ſecundùm exercitium ſui actus naturalis, qui eſt benè velle & benè agere. In eo enim actu perfectiùs verſatur liberum arbitrium, quod peccare, ideſt agendo deficere non poteſt, quàm quòd poteſt deficere: cujus conſideratione dicit S. Th. q. 62. artic. 8. ad 3. quòd major libertas arbitrii eſt in Angelis, qui peccare non poſſunt, quàm in nobis, qui peccare poſſumus. Quomodo ſit major libertas in Beatis quam in nobis.

Prob. 2. ratione. 1. Liberum arbitrium non aufertur ab homine Beato, neque mutatur ejus eſſentia; ergo de ejus ratione non eſt poſſe peccare.

2. Poſſe deficere non pertinet ad propriam rationem potentiæ, ſicut ad viſum non pertinet poſſe in videndo deficere, neque ad virtutem progreſſivam poſſe claudicare.

Denique. Ad liberum arbitrium ſatis eſt, quòd voluntas ex judicio rationis ſe ita habeat ad oppoſita, ut non ſit determinata ad aliquid eorum ex neceſſitate: atqui multa alia ſunt oppoſita præter hæc, poſſe peccare & non peccare; ergo poteſt eſſe liberum arbitrium, etiamſi non ſit ad hæc oppoſita, ſed ad alia.

Ad Argum. reſp. ejuſdem deſcriptiones non eſſe veras liberi arbitrii definitiones per ea quæ eſſentialiter ipſi conveniunt, ſed explicationes, per quas notificatur; quid libero arbitrio ſemper ſit conjunctum durante hac vita. Sic enim deſcribitur liberum arbitrium per poſſe eligere bonum vel malum, quomodo homo definitur per *mortale* non ſolùm à Porphyrio, ſed etiam à SS. Ambroſio, Auguſtino & aliis. Hinc B. Th. dicta q.24. de Ver. art. 3. ad 2. *Poſſe eligere malum non eſt de ratione liberi arbitrii, ſed conſequitur liberum arbitrium ſecundùm quod eſt in natura creata* poſſibile ad defectum.

B. Hilarius manifeſtè loquitur de libertate voluntatis quantum ad eam conditionem, quæ competit ei in hac vita: eſt autem hæc, poſſe flecti ad bonum & malum, & è malo reverti ad bonum; quam libertatem dicit in altero ſæculo interclusam, quia confeſſio nulla ſit mortuis, per quam ſcilicet poſſint ad bonum ſtatum è malo tranſire.

Hieronymus in epiſt. ad Phitæm. clarè agnoſcit Deum eſſe liberi arbitrii: priore autem loco hic objecto negat Deum eſſe liberi arbitrii juxta eam conditionem, quæ libero arbitrio creato ſemper convenit, priuſquam venerit ad terminum vitæ. Cùm ergo dicit, *cætera cùm ſint liberi arbitrii*, &c. ſenſus eſt: cætera cùm habeant libertatem arbitrii ſecundùm ſtatum intellectualis creaturæ, in quo fuit condita, poſſunt flecti in utramque partem, hoc eſt ad bonum & malum; quia talis facta eſt ab initio creatura intellectualis, ut per liberum arbitrium poſſet bonum & malum eligere. Poſteriore loco ſignificare vult, quòd ſi homo ita factus eſſet bonus, ut ex natura ſua peccare non poſſet; jam non eſſet Deo ſimilis, ſed æqualis, quia ſolus Deus eſt natura impeccabilis, neque eſſet liberi arbitrii ſecundùm ſtatum præſentis vitæ.

Explan. illa Symb. non eſt S. Hieronymi, ſed Pelagii purgare ſe volentis.

Articulus XI.

ART. 11. docet, in Deo eſſe diſtinguendam voluntatem ſigni à voluntate beneplaciti, ex quibus vide quæ art. 6. diximus.

Articulus XII.

ART. 12. tradit, convenienter aſſignari quinque ſigna, quæ per metaphoram vocari ſolent voluntas ſigni: continentur autem iſto verſiculo. *Præcipit, ac prohibet; permittit, conſulit, implet*, ſed de his art. 6. dictum eſt. Quinque ſigna voluntatis.

Hic reſtat examinandum: An præparatio non ſit ſextum à jam dictis ſignis diverſum: voluntate enim præparationis id rectè dicitur Deus velle, quod etſi ſecundùm ſe nec velit nec faciat; vult tamen ſecundùm cauſam prævìam & præparantem, quomodo Marci 6. dicitur de Chriſto, quòd *volebat præterire eos*, quos tamen non præteribat, ſed ibat in diverſum, quod in nobis ſolet eſſe ſignum, & quædam præparatio prætereuntis. Et cap. 7. *Neminem voluit ſcire*; quia ſcilicet ſe ſubduxit & latenter domum eſt ingreſſus; quod ſolent facere homines latere volentes: quomodo & illud Luc. ult. poteſt intelligi, *Finxit ſe longiùs ire*, ideſt progrediebatur quaſi longiùs iturus: quomodo & Exodo 4. dicitur, Deus voluiſſe occidere Moyſen, quia ſcilicet dicebat aut faciebat ea, quæ ſolent eſſe velut præparationes ad hujuſmodi effectum. Quæſt.

Reſpondetur modum iſtum reduci poſſe ad operationem: quamvis enim qui effectum operatur, non jam eum præparet, ſed faciat: qui tamen præparat, aliquid operatur, & hujus præparationis operatio ſolet eſſe in nobis ſignum voluntatis effectus ulterioris. Similiter ad unum prædictorum reduci ſolent comminatio & promiſſio. Reſp.

QUÆSTIO XX.

De amore Dei.

Articulus I.

ARtic. 1. docet, in Deo eſſe amorem, quia amor eſt primus motus voluntatis; voluntatem autem eſſe in Deo, q. 19. art. 1. fuit probatum. Hinc Sap. 11. dicitur diligere omnia, quæ ſunt, Jo. 3. *Sic Deus dilexit Mundum*, &c. Jo. 14. *Pater amat vos*. 1. Jo. 4. *Ipſe prior dilexit nos*. Et poſtea: *Deus charitas eſt*. Eſt in Deo amor.

Cùm in corp. dicit, quòd *amor reſpicit bonum in communi*; non accipit illud *communi* pro *univerſali*; ſed pro abſolutè & ſine contractione ad hoc vel ad illud, ad præſens vel futurum; unde addit, *ſive ſit habitum, ſive non ſit habitum*. Quibus conformiter 1. 2. q. 28. art. 1. ad 1. ait, quòd *amor eſt & in abſentia & præſentia*. Amor in Deo non eſt paſſio.

Pro reſp. ad 1. dicendum, quòd amor vel ſignificat actum appetitus ſenſitivi; & ſic eſt paſſio, quæ in Deo locum non habet; vel ſignificat actum appetitus intellectivi ſeu voluntatis; & ſic non eſt paſſio, inveniturque in Deo, non metaphoricè, ſed propriè, quia in ſua formali ratione nullam importat imperfectionem. Ita verò, triſtitia & ejuſmodi, propterea

quòd

quòd imperfectionem importent, non nisi metaphoricè Deo tribuuntur, ut dictum est q.9. art. 1.

Amor Deo convenit ab æterno.

Utrùm verò nomen amoris conveniat Deo ex tempore, si quæratur; q.13. art.7. & q.14. art.15. dictum est quòd non, sed ab æterno.

In resp. ad 3. observandum, quòd amor in Deo dicatur vis unitiva & concretiva absque compositione quæ sit in illo; unitiva quidem, quia Deus vult sibi bonum, quod non est ab ipso distinctum; concretiva autem, quia vult aliis bonum, quod in Deo nullam ponit compositionem.

Articulus II.

Deus omnes res amat.

ART. 2. probat, Deum amare omnia; partim quia Scriptura id affirmat Sap. 11. partim quia amare est velle alicui bonum; omnibus autem rebus existentibus Deus vult aliquod bonum, ipsum videlicet earum esse, quod est aliquod bonum.

Quod hic in corp. dicit, *amare nihil aliud esse quàm velle alicui bonum*, potest habere difficultatem ex eo, quod 1.2. q.17. art.3. & q.27. art.2. tradit, amorem præter hoc quod est velle bonum, importare unionem. Sed Resp. ipsum hic loqui de amore præsupposita unione affectus; quemadmodum isto artic.2. q.27. diximus.

Aliter se habet amor Dei & noster.

In corp. observandum præterea est, quòd Deus aliter amat creaturas, quàm nos amemus: amor enim noster non est causa bonitatis in illis rebus quas amamus, sed supponit bonitatem, quæ vel revera sit in ipsis, vel æstimetur in eis esse; amor autem Dei est causa bonitatis in rebus, quas ipse amat.

In resp. ad 1. neg. Min. quamvis enim Deus non propriè possit poni extra se; potest tamen dici, quòd quodammodo ponatur extra se secundùm effectum, in quantum per amorem & providentiam vult & operatur bonum aliis, quæ sunt diversa ab ipso.

Pro resp. ad 2. Neg. est 1. Conseq. quia Deus ab æterno diligit creaturas, non solùm ut sunt in ipso, sed etiam ut sunt in propriis naturis. Neque refert, quòd non sint ab æterno in propriis naturis: satis enim est, quòd Deus ab æterno eas cognoscat, non tantùm secundùm esse quod in Deo habent, sed etiam secundùm esse quod habent in propriis suis naturis; juxta ea quæ dicebantur q. 14. artic.5. & 13. quæsito 1.

In respons. ad 3. Neg. est Min. Creaturas enim irrationales amat Deus amore quasi concupiscentiæ: quia etsi eas non sibi concupiscat quasi illis indigens, illas tamen amat propter suam bonitatem & propter nostram utilitatem; unde & eas ordinat, tum ad seipsum, tum ad creaturas rationales. Qualem verò amorem habeat Deus ad creaturas rationales, non quidem ad omnes, sed ad eas quibus charitatem donat; ex 2. 2. quæst. 23. artic. 1. notum relinquimus, ubi ostendimus charitatem esse amicitiam.

Pro solutione 4. dicit ad Min. nihil absurdi esse, quòd idem ametur & odio habeatur secundùm diversa; atque ita Deum amare peccatores in quantum sunt creaturæ quædam: easdem verò habere odio, secundùm quod sunt peccatores.

Quæst. Resp.

Sed quæritur: An odium seu affectus odii propriè sit in Deo. Resp. duplex esse odium; unum aversionis & abominationis, quo quippiam detestamur tamquam malum; aliud inimicitiæ, quo alicui volumus malum. Prius dici potest esse in Deo propriè, quia peccatum revera ipsi displicet, ipseque peccatum abominatur & detestatur, velut quidpiam simpliciter malum. Posterius non videtur esse in Deo nisi metaphoricè seu secundùm similitudinem: non respectu peccati, quia peccatum non est persona vel res quædam, cui Deus malum desiderare possit: non etiam respectu peccatoris, quia Deus non vult ei malum, se oblectando in ejus malo, sicut facit is qui alium odio habet; sed vult ei malum sub ratione justitiæ. nam *Deus puniens non lætatur in perditione impiorum*, ut dicitur Sap. 1. *sed in sua justitia, quia justus Dominus & justitias dilexit*, ait B. Thomas 2. 2. q. 25. art. 6. ad 3. Quapropter sicut judex occidens malefactores non dicitur eos habere odio propriè dicto, eò quòd hoc faciat ex amore charitatis, & bonum publicum præfert bono singularis personæ, ut eodem art. 6. ad 2. tradit idem S. Doctor: ita Deus malefactores puniens, non est dicendus, quòd eos odio propriè dicto habeat, quia malum quod eis infert vult ipsis ex amore justitiæ.

Odium abominationis est in Deo propriè.

Non odium inimicitiæ.

Juxta hæc intelligenda putamus, quæ S. Th. scribit lib. 1. cont. Gent. cap. 97. docens, Deum nullam rem habere odio propriè dicto, sed tantùm similitudinariè; ut scilicet loquatur de odio inimicitiæ. Similiter quæ dicuntur Malachiæ 1. *Esau odio habui*: Sapient. 14. *Odio sunt Deo impius & impietas ejus*. Psalm. 5. *Odisti omnes, qui operantur iniquitatem: perdes omnes, qui loquuntur mendacium: virum sanguinum & dolosum abominabitur Dominus*, & alia hujusmodi, quæ leguntur in sacris Litteris, vel de odio secundùm similitudinem accipienda sunt, vel de odio abominationis. *Ipse Deus*, ait B. Thomas q.28. de Ver. art.2. in corp. *dicitur peccatori offensus vel eum odire, non odio quod opponitur amori quo diligit omnia; sic enim nihil odit eorum quæ fecit*, ut dicitur Sap. 11. *sed quod opponitur amori quo diligit Sanctos bona æterna eis præparando*.

Articulus III.

Quomodo Deus omnia diligat æqualiter.

ARtic. 3. docet, Deum æqualiter diligere omnia, si spectetur actus diligendi; inæqualiter autem, si objectum. Prius quidem; quia omnia amat uno simplici actu, qui nunquam est magis aut minùs intensus. Posterius autem, quia uni vult majus bonum quàm alteri. Ita etiam Bonav. in 3. dist. 32. quæst. 3.

Circa resp. ad 1. notanda est triplex hujus Scripturæ explicatio; *Æqualiter est illi cura de omnibus*. 1. est, ut significetur, Deus æqualiter, idest ex æquali sapientia & bonitate cuncta administrare. 2. ut significetur, curare omnia æqualiter, idest pariter seu nullo excepto: cui sensui favet vox Græca, quæ significat similiter vel communiter. 3. ut sit sermo de retributione præmiorum & suppliciorum, in qua Deus non spectabit rationem personæ, sed ex æqualitate justitiæ omnes judicabit. Et huic expositioni suffragantur, quæ in textu præcedunt.

Articulus IV.

Deus magis diligit meliora.

ARtic. 4. docet, Deum semper magis diligere meliora, quia hoc ipsum quòd meliora sint causate, est magis diligere: Deus autem est qui in eis causat ut sint meliora.

In resp. ad 1. observa, quòd Deus diligit Christum plus quàm genus humanum, imò plus quàm totam universitatem creaturarum.

In resp. ad 3. discutitur, uter Apostolorum Joannesne an Petrus fuerit sanctior. Et quamvis ostendat ea, quæ unum alteri præferre videntur, ita posse explicari, ut Joannes dicatur à Christo plus dilectus propter quædam familiaritatis indicia: Petrus autem vel propter majorem animi promptitudinem & fervorem, vel propter excellentius donum charitatis, juxta ea quæ dicuntur Joan. ult. *Simon Joannis diligis me plus his*; prudentissimè tamen concludit, præsumptuosum videri hoc dijudicare; quia ut dicitur Prov. 16. *Spirituum ponderator est Dominus*; & non alius, inquit.

In resp. ad 4. docet, eos, sive sint innocentes sive pœnitentes, à Deo magis diligi, qui plus habent de gratia, etiamsi *cæteris paribus innocentia sit dignior, & magis dilecta*; quemadmodum etiam tradit 2. 2. quæst. 106. art. 2. & 3. & 3. par. q. 88. artic. 2. ad 3.

Nec obstat, quòd Lucæ 15. dicatur, majus esse *gaudium super uno peccatore pœnitentiam agente, quàm super nonaginta novem justis*: hoc enim varias ob causas dicitur. 1. est, quia pœnitentes plerumque cautiores, humiliores, & ferventiores resurgunt. 2. quia magis cogitare solemus de re noviter inventa, majusque de illa sentire gaudium, propter oppositam tristitiam quæ priùs inerat. 3. quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti qui meruit pœ-

nam, quàm innocenti qui pœnam non meruit: *Sicut centum marcha majus donum est si dentur pauperi quàm si dentur Regi*, ait S. Doctor. Vide quæ diximus 3. p. q. 89. art. 2. ad 2.

Quæst. Resp.

Circa resp. ad 5. cùm certum sit, quòd absolutè loquendo Deus magis diligat prædestinatum quàm reprobum, justum quàm injustum; difficultas manet, an magis diligat peccatorem prædestinatum quàm justum non prædestinatum. Ad quod potiùs negativè est respondendum quàm affirmativè: quia secundùm formam propositionis illud *magis diligit* videtur afficere peccatorem pro eo tempore quo est peccator, quasi Deus pro tunc magis eum diligat: quod falsum est, cùm ejus diligere sit bonum causare: minus autem bonum eo tempore causet in peccatore; tametsi prædestinato quàm in alio, qui ponitur esse justus. Potest tamen eum distinctione responderi, quòd Deus magis diligat peccatorem prædestinatum, si amor referatur ad ultimum terminum vitæ prædestinati: minus autem, si ad præsens tempus, in quo est filius diaboli.

Circa eamd. resp. est advertendum, tempus, quo prædestinatus neque bonus est neque malus, esse illud quo nondum est, ut observavit Cajet.

QUÆSTIO XXI.

De justitia & misericordia Dei.

ARTICULUS I.

Est in Deo justitia distributiva.

ARtic. 1. docet, duplicem esse speciem justitiæ, commutativam & distributivam; istam competere Deo, non illam: de quibus licèt non una sit omnium sententia: dicendum tamen putamus, quòd distributiva justitia propriè, & non tantùm metaphoricè Deo conveniat, secus de commutativa.

Prius prob. Quia Deus est judex, & omnibus distribuit secundum uniuscujusque dignitatem, ut loquitur Dionys. adeò ut unus non sit magis dignus suo præmio quàm alius suo, ut docet Bonav. in 4. dist. 46. q. 4. Huc pertinet, quòd cùm B. Th. hic ad 1. dicit, virtutum moralium quasdam versari circa passiones, ut temperantiam, fortitudinem, mansuetudinem; quasdam circa operationes, ut justitiam, liberalitatem, magnificentiam; addit, illas priores Deo non tribui nisi secundùm metaphoram: de posterioribus verò nihil prohiberi eas poni in Deo: Et lib. 1. cont. Gent. cap. 94. *Non competit*, inquit, *Deo commutativa justitia, sed solùm distributiva.*

Posterius non tantùm hic asseritur à B. Thoma, sed etiam præs. cap. 94. his verbis: *Justitia quantum ad commutationes actuum Deo competere non potest, cùm ipse à nullo aliquid accipiat*; unde ad Rom. 11. *Quis prior dedit illi & retribuetur ei?* B. Job 41. *Quis ante dedit mihi ut reddam ei?* Confirmatur. Justitia commutativa consistit in commutationibus, versaturque in constituenda æqualitate dati & accepti: sed inter Deum & hominem nulla sit commutatio; non enim homo quidquam dat Deo, sed quidquid boni offerat divinæ Majestati illud est Dei, *cujus est totum quod est optimum*, ut loquitur Ecclesia in Dominica 6. post Pentec. imò majori jure est Dei, quàm hominis: *Quæcumque*, ait August. in Psalm. 137. *Sunt bona opera mea, abs te mihi sunt; & ideò tua magis quàm mea sunt*; ergo non potest poni perfecta æqualitas inter Deum & hominem quoad rationem dati & accepti. Huc etiam facit, quòd etsi S. Doctor agnoscat, justos mereri vitam æternam de condigno, 1. 2. q. 114. art. 3. affirmat nihilominùs art. 1. hominis ad Deum non esse justum simpliciter seu ex rigore, ita scilicet ut non sit fundatum in gratia: *Totum (ait) quod est hominis bonum est à Deo; unde non potest hominis ad Deum esse justitia secundùm absolutam æqualitatem, sed secundùm proportionem quamdam.*

Non est in Deo propriè dicta justitia commutativa quantum ad commutationes dati & accepti.

Quia tamen in 2. 2. q. 61. art. 4. ad 1. docet, formam divini judicii attendi secundùm rationem commutativæ justitiæ; sciendum est, quòd licèt in retributione præmiorum non sit propriè dicta commutatio, atque adeò nec justitia commutativa scilicet propriè dicta, exercet tamen Deus ejus formam ac modum: dum enim reddit unum pro alio, præmium pro labore, gloriam pro operibus, mercedem pro meritis, ita ut nulli minus mercedis tribuat quàm mereatur; satisfacit justitiæ commutativæ, sicuti & distributivæ, dum habita personarum dignitate meliores magis remunerat quàm minùs dignos. Qua autem ratione dici posset, esse in Deo propriè justitiam commutativam, non scilicet quoad commutationes dati & accepti, sed quoad obsequium & mercedem, ut explicavimus 1. 2. q. 114. art. 3. quæsito 5. concl. 2. & 3.

Petes: Quam rationem justitiæ servet in retributione suppliciorum. Author 2. 2. q. 108. art. 2. ad 1. tradit, punitionem malorum, secundùm quod pertinet ad publicam justitiam, esse actum justitiæ commutativæ, & 3. p. q. 85. art. 3. ad 3. dicit esse commutationem in offensis, etiam cùm aliquis pro offensa in alterum commissa, punitur invitus. Ex quibus sequi videtur, quòd punitio damnatorum sit actus justitiæ commutativæ, cui tamen distributiva miscetur. Pœnas enim condignas infligit secundùm quod peccata merentur, æquales æqualiter peccantibus: inæquales inæqualiter, his majores aliis minores. Et propterea quamvis justitia commutativa propriè dicta non sit in Deo, in quantum nihil nostrum habemus, quod ei non debeamus, ut pro eo nobis aliquid retribuat: aliquis tamen actus commutativæ justitiæ in ipso repetitur, qui nimirum non consistit in commutando res unius cum rebus alterius, sed in retribuendo pœnam pro meritis. Videri potest Dominicus Soto lib. 3. de Just. q. 5. art. 4. in fin. (Quæst. Resp.)

Si quæratur: Num justitia sit in Deo solùm impropriè. Responsio neg. tenenda est. Nam justitia (abstrahendo à modis quibus inter homines reperitur, & ipsam considerando secundùm se) non importat in sui ratione aliquam imperfectionem, sed magnam perfectionem; ergo nihil obstat, quare non sit in Deo propriè. Quatenus autem in eo est, eminenter includit omne id, quod vel in speciebus, vel etiam in partibus justitiæ reperiri potest perfectionis. (Quæst. Resp. Justitia est propriè in Deo.)

Circa resp. ad 1. difficultas est, quomodo dicat, liberalitatem & magnificentiam non esse in parte sensitiva, sed in voluntate, cùm 1. 2. q. 60. art. 5. & 2. 2. q. 134. art. 4. doceat, liberalitatem esse in concupiscibili, magnificentiam in irascibili. Resp. eum hic loqui de virtutibus illis secundùm se; ibi verò de iisdem secundùm quod conveniunt homini, etiam illi qui Deum ex charitate non diligit. (Quæst. Resp.)

Circa resp. ad 3. adverte, quòd licèt Deus unicuique reddat debitum; sibi, dum implet quod habet ejus sapientia & voluntas, quod est debitum condecentiæ, non necessitatis; creaturis, dum unicuique illarum tribuit eam perfectionem, quæ secundùm rationem suæ naturæ & conditionis ei debetur ex divina ordinatione: ipse tamen propriè nulli est debitor; tum quia in nomine debiti importatur ordo ad aliud, Deus autem non ordinatur ad alia; tum quia debitum sumitur ab eo quod est prius natura circa id quod est natura posterius: (ut ait S. Th. lib. 2. cont. Gent. c. 29.) nihil autem in creaturis est prius, ob quod debitum propriè dictum sit in Deo agnoscendum; tum denique quia Deus per nihil potest obligari, cùm ipse sit omnium absolutissimus Dominus. Huc facit, quod idem S. Doctor scribit 2. cont. Gent. cap. 28. *Nullus debet aliquid alteri, nisi per hoc, quod aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo vel ab altero, ratione cujus alteri debet: sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo: Dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget: omnis homo proximo propter Deum, à quo bona cuncta suscepimus: sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo, &c.* Et 1. 2. q. 114. art. 1. ad 3. *Quia actio nostra non habet rationem meriti, nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis; non sequitur, quòd Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.* Unde August. lib. 5. Confess. c. 9. Deum alloquens: (Deus non est debitor nisi supposita sua promissione.)

Di-

Dignaris (ait) *eis, quibus omnia debita dimittis, etiam promissionibus tuis debitor fieri*. Juxta quæ intelligenda sunt, quæ in Psalm. 83. dicit, quòd Paulus Deum tenet debitorem, scilicet ut Deus non dicatur simpliciter debitor creaturæ, sed suæ dispositioni implendæ, ut loquitur Author dicto cap. 29. cont. Gent. unde & sequitur apud August. *Debitorem Dominus ipse fecit se, non accipiendo, sed promittendo*.

Si quæras: An igitur justis benè operantibus usque in finem Deus non debeat vitam æternam. Resp. quòd sic, juxta illud August. lib. 4. contr. Julianum cap. 3. *Deus ipse (quod absit) erit injustus, si ad ejus regnum verus non admittatur justus*. Et de Natura & Gratia cap. 2. *Non injustus Deus, qui justos fraudet mercede justitiæ*. Quibus conforme est, quod Apostolus scribit ad Hebr. 6. *Non injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri, &c.* Sed hoc debitum non est omninò stricti juris, cùm non fundetur in natura operum, aut secundùm se, aut secundùm quod ab homine fiunt consideratorum; sed partim in ea operum dignitate, quam à divina gratia accipiunt; partim in promissione & fidelitate Dei: qui cùm bonis justorum operibus promiserit mercedem vitæ æternæ: si eam non redderet, contra justitiam & fidelitatem ageret, negando mercedem quam promisit. *Deus* (ait B. Thomas in 2. dist. 27. art. 3. ad 4.) *non efficitur debitor nobis, nisi forte ex promisso, quia ipse bona operantibus præmium repromisit; & ideo non est inconveniens, si ab ipso quis mereri possit, ex quo aliquo modo debitor est*. Et 1. 2. quæst. 112. art. 3. ad 1. ad glossam dicentem, quòd Deus recipit eum, qui ad se confugit; aliter esset in eo iniquitas; respondet, *quòd glossa illa loquitur de illo, qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii jam per gratiam informati, quem si non reciperet, esset contra justitiam, quam ipse statuit*. Quibus consentanea sunt ea, quæ superiùs, tum ex quæst. 114. tum ex Augustino attulimus, & quæ ex lib. 4. sent. recitavimus 1. 2. quæst. 11. artic. 3. ad 10.

Articulus II.

Justitia Dei rectè vocatur veritas. ART. 2. ostendit, justitiam Dei convenienter vocari veritatem; quia justitia Dei dicitur, quæ constituit ordinem rerum conformem legi, quæ est intellectus divinus: veritas autem in hoc consistit, quòd res adæquantur ei intellectui à quo per se dependent, qualis est respectu rerum omnium solus divinus. Hinc est, quòd in Scripturis & Patribus frequenter sumitur veritas pro justitia, ut Psal. 24. *Universa via Domini misericordia & veritas*. Psal. 35. *Domine in cælo misericordia tua, & veritas tua usque ad nubes*. Psal. 60. *Misericordiam & veritatem ejus quis requiret*.

Articulus III.

In Deo est misericordia propriè, ut non secundùm passionis affectum, sed secundùm effectum. ART. 3. docet, misericordiam non convenire Deo secundùm passionis affectum, sed secundùm effectum; quia tristari de miseria alterius, hoc maximè ei competit, per miseriam quemcumque defectum intelligendo.

Invenitur autem in Deo misericordia non metaphoricè, sed propriè; quia formaliter & absolutè intellecta secundùm quod est sublevatio alienæ miseriæ, non includit eam imperfectionem, quæ est in ipsa materialiter spectata, hoc est secundùm quod importat tristitiam vel motum alium appetitus sensitivi: neque etiam aliam aliquam habet imperfectionem, sed magnam perfectionem, de qua diximus 2. 2. quæst. 30. art. 4.

Circa Resp. ad 3. est observandum, quòd horum verborum Jac. 2. *Superexaltat misericordia judicium*, proprius sensus est, quòd misericordia faciat hominem altiorem & sapientiorem judicio. Unde Augustin. epist. 89. & alibi legit (prout etiam Græca habent) *Superexultat misericordia judicio*, idest exultat, gloriatur, & triumphat de judicio, illud vincens, seu ejus severitatem evadens, dum scilicet misericordes propter opera misericordiæ non condemnantur, sed liberantur secundùm ea, quæ supplem. 3. p. q. 99. art. 5. diximus.

Articulus IV.

In omni opere Dei est misericordia & justitia. ART. 4. declarat, in omni opere Dei inveniri misericordiam & justitiam; justitiam quidem, quia quidquid operatur Deus, facit illud secundùm ordinem sapientiæ suæ, & secundùm convenientem proportionem: misericordiam verò, quia omne opus justitiæ præsupponit opus misericordiæ, in quo fundetur ratio debiti, seu condecentiæ. Plura videantur apud Authorem hic, & in 4. distin. 46. De responsione ad 1. vide ad Supplem. quæst. 99. art. 3.

Circa eamd. respons. difficultas est, quo modo appareat justitia in justificatione impii, cùm ea sit gratuita. Resp. cum Authore in 4. dist. 46. q. 2. art. 2. q. 2. ad 4. & Bonaventura eadem dist. art. 2. q. 2. justitiam hic sumi generaliter pro eo quod est condecens bonitati divinæ, & quatenus justum est Dei ordinationem impleri: justitiæ autem sic sumptæ non repugnat, ut in eo quod verè est gratuitum appareat justitia.

Quæri etiam posset: Si in omni opere Dei invenitur justitia; quare ergo dicitur ei proprium misereri semper & parcere. Resp. quia ex se miseretur: non punit autem, nisi propter peccata.

QUÆSTIO XXII.

De providentia Dei.

Articulus I.

Utrùm providentia Deo conveniat?

Providentiã esse in Deo Fide certum est. RESPONSIO affirmativa est Fidei, quam probat 1. ex Sapient. 14. *Tu autem Pater gubernas omnia providentia*: vera autem lectio habet, *tua autem Pater providentia gubernat*, lignum scilicet illud de quo præcedit, hoc est navem. Addi possunt sequentia Sapient. 6. *Æqualiter cura est illi de omnibus*; de quo loco vide, quæ dixi quæst. 20. art. 3. Et postea: *In omni providentia occurret illi*. Sapient. 8. *Attingit à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*. Judith. 9. *Tua judicia in tua providentia posuisti*. 1. Petri 5. *Ipsi cura est de vobis*.

2. probat ratione. In rebus non solùm substantia illarum est quoddam bonum, sed etiam ordo earum in finem; ergo hoc bonum est illis à Deo: Deus autem habet in se rationem cujuslibet sui effectus; ergo in ejus mente præexistit ratio ordinis rerum in finem: non est autem aliud providentia, quàm *ratio ordinis rerum in finem*; ergo in Deo est providentia. *Quid providentia.* Sensus autem definitionis est, quòd providentia sit notitia Dei practica, qua ab æterno præordinavit, & in tempore dirigit unamquamque rem in suum finem. Unde patet, quòd in respons. ad 3. rectè constituit providentiam in intellectu, præsupposita tamen voluntate: & quæst. 5. de Ver. art. 2. *Providentia*, inquit, *includit & scientiam & voluntatem, sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica*.

Quæst. Quæritur autem: An ad providentiam pertineat solùm ratio mediorum in finem; an verò ad eamdem etiam pertineat consecutio finis: idest an ad illam solùm pertineat, quòd res unaquæque sit in suum finem ordinata; an verò ad eamdem spectet, quòd res finem consequatur. Quòd solùm priùs ad providentiam pertineat.

Prob. 1. Quia providentia Dei respicit etiam reprobos in ordine ad finem supernaturalem, quem tamen illi non consequuntur.

2. Imperator sufficienter providet exercitui, si omnia disponat quæ ad victoriam pertinent, etiamsi illa non sequatur.

3. Hoc significat definitio providentiæ jam assignata.

4. Hæc est expressa doctrina B. Thomæ in 1. dist. 40. q. 1. art. 2. & q. 6. de Ver. art. 1. propter quæ non pauci partem hanc ita constanter affirmant, ut pro certo habeant, res non semper finem illum assequi, ad quem per divinam providentiam ordinantur. Verùm indubiè tenendum est, quòd Dei providentia, etiam finis consecutionem includat.

Resp. Providentia includit finis consecutionem.

Prob. 1. quia est perfectissima & efficax; ergo rebus ita media subministrat ad finem ordinata, ut illum infallibiliter consequantur. Unde Ecclesia Dominica 7. post Pent. *Deus*, ait, *cujus providentia in sui dispositione non fallitur*.

2. Alioquin sequitur, multa esse respectu Dei fortuita, dum consequerentur eum finem, ad quem non sunt à Deo ordinata: exciderent autem ab illo, ad quem Deus ea ordinaverat.

3. Non est possibile, quòd divinæ providentiæ executio impediatur, neque per aliquam virtutem activam, neque per passivam, neque per providentis immutationem; relinquitur ergo, quòd divina provisio omninò cassari non potest, sive quod ordo divinæ providentiæ mutari non possit. Ita ratiocinatur Author lib. 3. cont. Gent. cap. 94. qui etiam Opusc. 3. cap. 138. 139. & 140. sæpiùs repetit, quòd ordo divinæ providentiæ sit certus & infallibilis: & hac parte quæst. 116. artic. 3. ideò reprehendit eos, qui posuerunt fatum esse mobile, etiam secundùm quod à divina providentia dependet, *quia*, inquit, *hoc immobilitati divinæ providentiæ repugnat*. Sed & hac quæst. artic. 2. tradit, omnia subdi divinæ providentiæ; ergo & ipsa finis consecutio illi subditur. Tradit præterea, nihil esse in rerum natura, quod Dei providentiam tamquam causam universalem possit subterfugere; si autem divina providentia non semper assequeretur finem sibi propositum, multa eam subterfugerent; ergo necesse est dicere, omnia finem illum consequi, ad quem divina providentia illa ordinavit. Rursum art. 4. ad 2. *In hoc*, ait, *est immobilis & certus divinæ providentiæ ordo, quòd ea, quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo, quo ipse providet*. Denique quæst. 23. art. 6. *Providentiæ*, inquit, *ordo est infallibilis*. Sed quia res hæc ex seq. adhuc patebit, jam ad argumenta veniamus.

Ad 1. Resp. In Deo non esse rationem ordinis reproborum in beatitudinem tamquam in ultimum finem ab eis consequendum: circa quos tamen est providentia Dei, quia ordinantur in aliud bonum tamquam in finem, scilicet in manifestationem divinæ justitiæ, ut docet Apostolus ad Rom. 9. & hic finis à Deo præordinatus, infallibiliter evenit: estque simile judicium de aliis rebus fines eos non assequentibus, ad quos ab agente particulari ordinantur, quòd scilicet, semper ad eum perveniant, ad quem à Deo ordinantur. Unde cùm providentia describitur ratio ordinis rerum in finem, non intelligitur finis rerum, idest à rebus ipsis intentus, sed qui à provisore intenditur, & ad quem res illæ per eum ordinantur.

Ad 2. Resp. uniuscujusque providentiam in tantùm se extendere, in quantum se extendit ejus potentia: quia ergo potentia Imperatoris terreni non se extendit ad consecutionem victoriæ; (neque enim potest pro suo libito illam assequi;) ideò ejus providentia sicut & aliorum hominum non includit consecutionem finis: at verò potentia Dei extendit se ad finis consecutionem, hoc eti in ejus potentia & voluntate situm est, quòd res ab ipso provisæ finem eum consequantur, ad quem eas dirigit, cùm ipse sit, qui eas potest secundùm quod voluerit ad finem perducere: & propterea Dei providentia ad finis consecutionem se extendit.

Ad 3. Resp. Neg. Assump. Cùm enim providentia definitur esse ratio ordinis rerum in finem; finis seu ejus consecutio non debet intelligi excludi ab isto ordine, vel à ratione ordinis, sed includi: unde B. Th. 3. cont. Gent. c. 75. *Cùm providentia sit ordinativa aliquorum in finem, oportet quòd ad providentiam pertineant & fines & ea quæ sunt ad finem*.

Ut ad 4. Resp. observandum; quòd de fine, ad quem res provisæ ordinantur, dupliciter loqui possumus. Uno modo, ut intelligatur finis, qui rebus ipsis à provisore est præfixus; ut ad eum tendant, vel tendere debeant: sic quies deorsum est finis corporum gravium: & vita æterna finis omnium hominum. Alio modo, ut finis intelligatur is, quem provisor intendit, seu quem vult ut res ab eo ordinatæ consequantur. De fine juxta priorem modum spectato loquitur B. Thom. in 1. Sent. & quæst. 6. de Verit. verumque est, quòd providentia in sui ratione prout à prædestinatione distinguitur, non importet ejusmodi finis consecutionem: unde utroque loco tradit, per Dei providentiam omnes homines ordinari ad beatitudinem; quia scilicet illa est finis, quem Deus omnibus præstituit, ut omnes ad eam tendant. Nusquam autem dicit, quòd beatitudo sit finis, quem Deus intendit, voluntateque beneplaciti seu absoluta vult, ut omnes consequantur. De fine verò juxta posteriorem modum spectato supra locuti sumus, loquiturque B. Thom. locis pro responsione allegatis.

Quaproptet in eo differt providentia à prædestinatione, quòd per illam res non semper assequuntur eum finem, qui ipsis est à provisore propositus, ut ad eum tendant, etiamsi semper assequantur illum, quem ipse provisor intendit eas consequi: per prædestinationem verò omnes consequuntur eum finem, ad quem sunt prædestinati.

Circa finem corp. est observandum, dispositionem latiùs patere quàm providentiam: est enim ratio ordinis rerum tam in fines quàm in toto, seu inter se; providentia solùm in fines.

Articulus II.

Utrùm omnia sint subjecta divinæ providentiæ.

Videtur quòd non, 1. ex cap. 1. Habac. *Quare respicis super iniqua agentes & taces devorante impio justiorem se, & facies homines quasi pisces maris & quasi reptile non habens Principem*. Ubi significari videtur, quòd Deus non habeat curam piscium, & reptilium; & ita intellexisse videtur B. Hieronym. in illum locum.

2. De quibusdam bonis dicit Scriptura, *si quidem permiseris Deus*, 1. ad Cor. 16. & ad Hebr. 6. ergo in illis homo non regitur Dei providentia, sed sua, Deo solùm permittente.

3. Damasc. lib. 2. de Fide cap. 29. docens omnia subjecta esse divinæ providentiæ dicit: *Omnia porrò cùm dico, de iis loquor, quæ in nostra potestate minimè sunt: nam quæ in potestate nostra sita sunt, non providentiæ, sed libero nostro arbitrio adscribi debent*. Plura possent opponi, sed solvuntur ab Authore; tum hic; tum q. 5. de Ver. art. 2. 3. 4. 5. 6. & 7. lib. 3. cont. Gent. cap. 90. Opusc. 3. cap. 133. & alibi.

Resp. certa Fide esse tenendum, quòd in Deo sit providentia omnium rerum tam singularium quàm universalium, tam corruptibilium quàm incorruptibilium, tam contingentium quàm necessariarum, tam vilium quàm nobilium. Ita docent Scripturæ, quæ Sap. 6. & 12. dicunt, Deo curam esse de omnibus, & cap. 8. *Attingit à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*. Psalm. 118. *Ordinatione tua perseverat dies, quoniam omnia serviunt tibi*. Unde non solùm à Scriptura cursus rerum divino præcepto tribuitur, Job 9. *Qui præcipit Soli & non oritur*. Psalm. 148. *Præceptum posuit, & non præteribit:* sed etiam cuncta dicuntur ab eo expectare necessaria ad sui conservationem. Psalm. 103. *Omnia à te expectant, ut des illis escam in tempore*. Psal. 144. *Oculi omnium in te sperant Domine, & tu das escas illorum in tempore opportuno*. Psal. 146. *Qui dat jumentis escam ipsorum, &c.* Hinc Christus Matth. 6. & 10. & Lucæ 12. ita nobis commendat Dei providentiam, ut doceat, nec volatilia cœli, nec hortorum lilia, nec fœnum, nec capillos capitis exemptos esse à cura & providentia Dei, adeò ut nec unum eorum cadat sine voluntate Patris. Huc etiam referen-

Est in Deo providentia omnium rerum.

rendæ sunt Scripturæ, quæ omnium rerum, actionum, & motuum efficientiam Deo tribuunt 1. ad Cor. 12. *Operatur omnia in omnibus*; ad Rom. 11. *Ex ipso, per ipsum, & in ipso sunt omnia*; Actor. 17. *In ipso, vivimus, movemur & sumus*. Cùm enim *omnia Deus operetur secundùm consilium voluntatis suæ*, ad Ephes. 1. nihil in tempore agit, quod non ab æterno decreverit agendum, & sic agendum sicut agit; unde consequens est, omnium quæ sunt & fiunt esse ab æterno rationem in mente divina, quæ nihil est aliud quàm providentia.

Providentia Dei se extendit ad minima.

Eamdem doctrinam SS. Patres ut certam & indubitatam tenuerunt. August. lib. 1. de Ordin. cap. 1. scribit, esse impium si dicatur, divinam providentiam non usque ad hæc ultima & ima protendi. Et lib. 5. de Gen. ad litt. cap. 21. *quod* inquit, *ore suo Salvator dicit, Unum passerem non cadere in terram sine Dei voluntate, & quòd fœnum agri post paululum mittendum in clibanum ipse tamen vestiat: nonne confirmat, non solùm totam istam Mundi partem rebus mortalibus & corruptibilibus deputatam, verùm etiam vilissimas ejus abjectissimasque particulas divina providentia regi?* Et cap. 20. & 22. allatis ad eamdem rem multis Scripturis; sic omnia docet regi divina providentia, ut ne puncto quidem temporis ab eorum gubernatione cesset Deus. Videri etiam potest lib. 1. Retract. cap. 1. 2. & 3. lib. 5. de Civ. cap. 9. 10. & 11. lib. 7. cap. 29. & 30. lib. 19. cap. 12. & alibi.

Et Cyrill. lib. 5. Thes. cap. 2. *Quòd si*, ait, *putatis indecens, ad minima quæque Dei providentiam descendere, erubescatis aliquantulum quæso audientes Christum, nonne duo passeres*, &c. & lib. 12. cap. 14. naturæ Deitatis proprium esse affirmat, ut omnia contineat, atque gubernet, res etiam dejectas atque humillimas. Idem docent Dion. cap. 5. de Div. Nom. Ambr. lib. 1. Offic. cap. 13. 14. & 15. Chrys. lib. sex de Provid. Prosp. sent. 281.

Et Hieron. in cap. 10. Matth. *Si*, inquit, *parva animalia & vilia absque Deo authore non decidunt, & in omnibus est providentia*, &c. & in cap. 32. Hier. *Sunt*, inquit, *qui providentiam Creatoris usque ad rationalia confiteantur, bruta autem fortuitis casibus asserant vel perire vel vivere: Propheticus sermo declarat, nihil esse quod fugiat providentiam, & scientiam Dei, quia alia propter se, alia in usum hominum sunt creata*. Denique in vita Antonii sic eum facit loquentem: *Deus sine cujus nutu nec folium arboris defluit, nec unus passer in terram cadit*, &c. Eamdem Dei ad ima quæque providentiam agnovisse Plotinum Platonicum ex flosculorum & foliorum pulchritudine, tradit August. lib. 10. de Civ. cap. 14.

Sed nunc etiam rationibus idipsum confirmemus 1. Causalitas Dei extendit se ad omnia; ergo cùm omne agens agat propter finem, necesse est, quòd Deus res omnes & singulas in suos fines ordinet, ideòque præexistit in eo ratio omnium ordinandorum in finem.

2. Deus cognoscit omnia, etiam in particulari: sed ejus cognitio ita se habet ad res, sicut ars ad artificialia; sicut ergo ordini artis subduntur omnia quæ per artem fiunt, ita ordini divinæ cognitionis omnia quæ fiunt.

3. Tantò perfectior est providentia gubernantis, quantò ejus cognitio & ordinatio magis descendit ad singularia, quia si aliquid singularium à cognitione gubernantis subtrahitur; determinatio ipsius singularis ejus providentiam effugiet: atqui divina providentia est perfectissima, quia quidquid de Deo dicitur, secundùm maximum convenit ei; oportet igitur, quòd ordinatio providentiæ ipsius se extendat usque ad minimos effectus. Ita ratiocinatur B. Thom. Opusc. 3. cap. 130. Plura videri possunt ibidem cap. 123. lib. 3. cont. Gent. c. 75. & 76. q. 5. de Ver. lib. 1. sent. & Opusc. 15.

Quæ cùm ita sint, Mariana tamen lib. 2. de Mort. & Immortalit. cap. 13. non vult, Deum sigillatim definire bona opera, ut singula suo ordine loco & tempore fiant. *Pleraque* (inquit) *nostro arbitrio, nostroque relinquuntur consilio, à quo & definitionem accipiunt*. Atque ita judicandum dicit de minutis aliis tum rebus tum actionibus, citans ad hoc B. Thomam dicentem, quòd Deus in sua providentia culicum & muscarum numerum non prædefinierit.

Sed corruptè hæc citari, neque B. Thomam ita loqui, textum ipsum intuenti facilè patebit, qui sic habet qu. 23. art. 7. *Licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus, vel boum, vel culicum, vel aliquorum hujusmodi est per se præordinatus à Deo*. Ubi non negat, numerum boum, culicum, &c. esse præordinatum, sed negat esse *per se* præordinatum. Vide quæ ad istum art. 7. dicemus. Si dicas: Indignum esse magno Principe, quòd ad minima & vilissima quæque se extendat: Resp. ita esse in illo, qui dum curat minima, non æquè potest curare majora: at in Deo hoc locum non habet.

Deus ab æterno prædefinivit omnes res, quæ fiunt.

Dicendum ergo est, Deum & minimas & vilissimas etiam creaturas providere & curare; prædefinivisseque ab æterno ac prædeterminasse omnes res eo modo, loco, tempore & ordine futuras, quo fiunt. Ipse enim, ut dicitur Sap. 11. *Omnia in mensura, numero & pondere disposuit, atque* (ut ait August. lib. 5. de Civ. cap. 11. & lib. 5. de Gen. ad litt. cap. 22.) *ab ipso est omnis modus, omnis species, omnis ordo, mensura, numerus, pondus*. Et Tract. 102. in Joan. *Omne tempus*, inquit, *& quid, & quando faceret, vel fieri sineret, ab illo est dispositum, qui tempori subditus non est: quoniam quæ futura erant per singula tempora, in Dei sapientia causas efficientes habent*. Et Tract. 165. *Certis & immutabilibus causis omnia futura prædestinavit*. lib. 2. Conf. cap. 10. *Deus Ordinator & Creator omnium rerum naturalium, peccatorum autem tantùm non Ordinator*. Et lib. 5. cap. 9. *Etiam faciendorum ordinem Deus prædestinat*. lib. 7. de Civ. cap. 29. *Causas non solùm principales, sed etiam subsequentes novit, atque ordinat*. Cui subscribens Prosp. epist. ad Rufin. *Omnia*, inquit, *Dei judicio novimus ordinari*.

Et Bernard. Tract. de Grat. *Nihil horum evenit, quod non prout vult potenti præordinet voluntate*.

Athan. in Apol. de sua fuga: *Tempus mortis nostræ à Deo est definitum*. Videri potest Theod. in 1. ad Ephes. & S. Leo serm. 7. & 16. de Pass.

Doctrinam hanc variis in locis tradidit B. Thom. è quibus pauca referemus. Quodl. 12. art. 4. ita loquitur: *Omnia sunt à Dei providentia prædeterminata & ordinata*, quæst. 3. de Verit. art. 1. & in 1. d. 36. q. 2. art. 1. citat verba B. Dion. cap. 5. de Div. Nom. de ideis ita loquentis: *Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas & singulariter præexistentes, quas Theologia prædefinitiones vocat & divinas ac bonas voluntates existentium prædeterminativas & effectivas, secundùm quas supersubstantialis essentia omnia prædefinivit ac produxit*.

Verba Dionysii citat etiam S. Joan. Damasc. Orat. 1. de Imag. dicens: *Sunt in Deo imagines & exempla rerum, quæ ab ipso futura sunt, nempe consilium ejus æternum, quod se habet semper eo modo*, &c. *Has imagines & hæc exempla præfinitiones appellat Sanctus ille Dei munere divinis in rebus considerandis & explicandis Excellentissimus Dionysius. Omnia enim ab ipso præfinita, sine ulla mutatione futura, in ejus consilio non aliter antequam fierent erant expressa, quam si quis velit domum ædificare, priùs imaginem ac formam ipsius in animo effingit*. Similia repetit Orat. 3.

Rursum B. Thom. hujus p. q. 116. art. 1. sic loquitur: *Ea quæ hìc per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in humanis, reducuntur in aliquam causam præordinantem, quæ est providentia divina*. Et postea: *Omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ subduntur, tamquam per eam præordinata* (sic enim habet Manuscr.) *& prælocuta*, 3. cont. Gent. cap. 76. *Divina sapientia est ordinativa, qui, & quot, & qualiter ex ejus virtute progrediantur effectus etiam in infimis rebus*, quæst. 6. de Verit. art. 6. *Causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causæ primæ*. Ex quibus patet, hunc art. *Falsum est omnia esse præordinata à prima causa* meritò fuisse damnatum à Stephano Episcopo Paris. ut refertur in art. qui ad calcem Mag. Sent. enumerantur.

Sed & rationibus idem potest ostendi 1. Quidquid reale fit, hoc Deus operatur: sed non potest esse, quòd Deus aliqua faciat, quæ non præscierit & præordinaverit

dinaverit se facturum, ut dicitur quæst. 25. seq. art. 5. ergo omnia quæ facit, illa facere prærordinavit.

2. Effectus procedunt à Deo cum certo modo, tempore & ordine; ergo est ratio in Deo ut sic procedant, quia effectus sequitur ex causa secundùm quod est in illa.

3. Deus seipsum liberè determinavit ad effectum eodem illo tempore faciendum, quo facit: sed non potest dici, quòd se determinaverit in tempore, quia est immutabilis, ergo hoc ab æterno fuit statutum & determinatum.

Tacita Ob. Si dicas: Deum quidem ab æterno determinasse, sed non ante prævisionem determinationis causarum secundarum. Contrà: hoc ipsum quòd causæ secundæ determinentur, est à Deo tamquam primo Authore omnis rei & omnis modi: *Hoc ipsum* (ait Author q. 105. seq. art. 1. ad 3.) *quòd causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus, est illis à Deo*; ergo prius est, Deum ordinare & determinare, quàm quòd ipsæ causæ ordinentur, ac determinentur. Unde Dionys. cap. 4. de Div. Nom. *Omne quod est secundum naturam, ex certa definitaque causa nascitur*.

4. Prædefinitio Dei æterna non officit libertati, vel contingentiæ; ergo ad hanc tuendam inaniter illa negatur.

Ant. prob. 1. ex Act. 2. & 4. ubi Christus definito consilio & præscientia Dei dicitur traditus, qui tamen apud Isaiam oblatus dicitur quia voluit.

2. Ad Ephes. 3. multiformis sapientia Dei dicitur innotescere *secundùm præfinitionem sæculorum*, cùm tamen qui eam prædicant & manifestant, liberè operentur. Et Act. 13. *Crediderunt* (utique liberè) *quotquot erant præordinati ad vitam æternam*. Et cap. 22. *Deus patrum nostrorum præordinavit te, ut cognosceres voluntatem ejus & videres justum*, &c.

3. Dan. 11. Rex Austri dicitur præliaturus *in tempore præfinito*; in quo tamen ita liberè aget, ut in eodem possit non agere.

4. B. Thomas in cap. 14. Job docet, illis verbis *constituisti terminos ejus, qui præteriri non poterunt* significari immutabilitatem divinæ determinationis; ita ut terminos vitæ secundùm divinam providentiam præstitutos nemo possit præterire, licèt hunc hominem nunc vel prius mori sit contingens, si in se consideretur.

De hoc argumento, quòd prædefinitio Dei non adversetur, aut hominis libertati, aut rerum contingentiæ, videri potest Suarez 3. p. q. 11. d. 27. sect. 2. ubi sic scribit: *Deus potest nonnulla ex his futuris, quæ honesta sunt & divinæ voluntati consentanea, sua efficaci voluntate prædefinire, eaque in illa cognoscere*. Q. 30. art. 1. *Sciendum est, Prophetiam prædestinationis generaliter dici posse omnem illam, quæ est de effectu à Deo prædefinito, quæ certitudinem accipit ex prædefinitione divina*. Et iterùm: *Nonnunquam Prophetia esse potest de effectu exequendo per liberum arbitrium consentiens & operans, ut sunt actus liberi arbitrii prædefiniti à Deo*, &c. lib. 2. de Concurs. cap. 7. *Cùm hæc prædefinitio merè immanens non tollat libertatem, non est unde repugnet* lib. 3. de Auxil. cap. 17. *Probabilius*, inquit, *etiam censeo, prædefinire Deum in individuo & in particulari & cum omnibus circumstantiis omnes actus bonos & supernaturales, quibus prædestinati salutem consequuntur*.

Ad Arg. verò initio allata Resp. Ad 1. quidem neg. id quod ex Scriptura assumitur, quia non aliud sive à Propheta sive ab Hieron. ibi significatum est, quàm non esse parem Deo curam de bestiis & hominibus: *Non simus*, ait Hieron. *tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nosipsos injuriosi simus, eamdem rationabilium quàm irrationabilium providentiam esse dicentes*. Loquitur autem contra librum quemdam Apocryphum, qui reptilibus, piscibus, universisque bestiis, & arboribus Angelos in custodiam assignatos esse dicebat. Cum his autem verbis conferantur, quæ superiùs ex Hieron. fuerunt allata, propter quæ etiam dici potest, Hier. loco objecto ex aliorum opinione esse locutum, quod in Com. sibi non esse infrequens fatetur lib. 1. cont. Rufin. — Explicantur verba S. Hieron.

Ad 2. Neg. C. Ibi enim minus dicitur, & plus intelligitur: dicitur permissio, & etiam intelligitur operatio. Loquitur autem eo modo Apostolus, quia dum aliquid boni se facturum quis proponit, incertus est, an Deus objecturus sit impedimentum, quò minùs illud possit exequi; & ideo rectè dicit, se id facturum, *si Deus permiserit* qu. d. Si Deus impedimentum non objecerit, sed potiùs operetur perficere, sicut operatus est velle & incipere, ad Philip. 1. & 2. Nam quòd ejusmodi sermo non excludat Dei voluntatem, ideòque nec operationem ab eo quod dicitur permittere; probant ejusdem Apostoli similes sententiæ 1. Cor. 4. *veniam ad vos citò, si Dominus voluerit*: Et Act. 18. *revertar ad vos, Deo volente*. Unde & S. Jac. c. 4. generaliter admonet, ut in talibus dicamus, *si Dominus voluerit*. Sed observant aliqui, verbo Græco plus aliquid significari quàm nudam permissionem, scilicet concessionem talem, qua simul datur potestas, secundùm quod & Latinis vulgare est, ut Rex dicatur permissione divina, & ut aliquid factum dicatur permissu Superiorum, quando in tali sermone simul includitur potestas.

Ut ad 3. respondeatur, sciendum est, quòd ex illis & similibus verbis, quæ sunt cap. seq. apud Damas. Alexander Alensis 1. p. q. 26. & 4. m. 4. & B. Thom. q. 5. de Ver. art. 5. sic argumentatur. Deus non providet ea quæ sunt in nobis: actus humani sunt in nobis; ergo actus humanos Deus non providet. Et rursum quæst. 23. seq. art. 1. sic objicit sibi B. Thom. Deus non prædeterminat ea quæ sunt in nobis: merita & demerita sunt in nobis; ergo merita & demerita Deus non prædestinat, seu non prædeterminat. Quæ argumenta quia benè concludunt, si simpliciter verum esset, quòd Deus non prædeterminat actus humanos; ideò ad illa cum ea parte, qua de bonorum operum meritis procedunt, inferant conclusiones falsas, uterque respondet neg. Maj. Et ad prob. quæ ex Damas. sumitur, dicit: eum non esse sic intelligendum, quasi actus illi excludantur à divina providentia, sed quia non sunt per providentiam ita determinati ad unum, sicut ea, quæ libertatem arbitrii non habent. Admittit ergo uterque, Deum providere ac prædeterminare actus liberos, sed non sic ut necessitet; quo modo res aliæ ratione carentes ab eo determinantur: *Quod Greg. Nyssenus dicit in lib. quem de homine fecit: providentia est eorum quæ non sunt in nobis: non autem eorum, quæ sunt in nobis; & Damasc. eum sequens dicit in 2. lib. quòd ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non prædeterminat; exponenda sunt*, ait B. Thom. lib. 3. cont. Gent. cap. 90. *ut intelligantur ea quæ sunt in nobis divinæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia*. — De verbis & mente S. Joan. Dam.

Si quis porrò mentem B. Joan. Damasc. nosse cupiat, ex aliorum verborum ipsius collatione haud difficulter intelliget eum sensisse & docuisse, quòd Deus res omnes, etiam eas quæ nostro libero arbitrio subsunt, ideòque dicuntur esse in nostra potestate, provideat cap. enim 3. lib. 2. de Fide, ostendens nullam essentiam quæcumque illa sit ab alio esse creatam quàm à Deo; sic loquitur: *Deus enim est, qui omnia fecit, omnibus providet ac prospicit, omnia conservat, ille inquam solus increatus qui in Filio & Spiritu Sancto laudatur ac celebratur*. Ubi illud *omnia* non posse restringi ad ea, quæ non sunt in nobis seu in nostra potestate, quis non videt? Quibus addenda sunt, quæ sub fin. cap. 29. ejusdem lib. habet: *At verò ex iis quæ in nostro arbitrio consistunt, ea quidem quæ bona sunt primariè vult grataque habet Deus: mala contra, nec primariè nec secundariè, verùm libero arbitrio id permittit. Nam quod per vim efficitur, nec rationi convenit, nec virtutis nomen obtinere potest*. Neque enim est credibile, Damascenum ea subtraxisse à divina providentia, quæ judicabat Deum primariò velle, Deoque grata esse, cùm unicuique certum sit, ea maximè sub divinam providentiam cadere, quæ Deus primariè vult, habetque grata. Nam *providentia* ipso Damasceno describente cap. illo 29. *est voluntas Dei, per quam res omnes aptè congruèque gubernantur*, sive ut præmisit, *est rerum procuratio qua Deus fungitur*. Quænam verò magis procurat, quàm ea quæ primariò vult, & quæ ipsi sunt grata? Hinc, & generaliter ubi nullus exceptioni locus, apud eumdem Damas. sequitur:

Deus

Deus porro rebus omnibus conditis prospicit ac providet. Sed & ea quæ superiùs hoc ipso ar. ex Or. 1. de Imag. allata sunt, ubi B. Damas. ex S. Dion. ait, à Deo esse præfinita, benè sunt perpendenda & conferenda cum his, quæ in Orat. 3. sic scribit: *Quæ ipse* Deus *ab æternitate constituit, tempore fiunt præfinito: notiones enim seu præfinitiones rerum singularium in Deo* (sic enim eas S. Dionysius nominat) *sunt imagines & exemplaria eorum, quæ ab ipso sunt profectura*, &c. de horum enim numero esse bona opera, quæ per liberum arbitrium Dei gratia præventum & adjutum fiunt, tradit ipse Damasc. lib. 2. cap. 30. ubi ait: *Deum omnis boni fontem atque Authorem esse, nec citra ipsius opem atque auxilium fieri posse, ut bonum velimus aut faciamus*.

Circa corp. hujus art. observandum est, quod hæc verba ex c. 22. Job, *Nubes latibulum ejus, & circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat*, sunt verba Eliphaz imponentis B. Job, quòd non crederet, Deum habere providentiam de rebus humanis, dixissetque, Deum circa cœli cardines ambulare, nec nostra considerare, quemadmodum ex contextu manifestum est, ubi Eliphaz ita S. Job alloquitur: *An non cogitas, quòd Deus excelsior cœlo sit, & super stellarum verticem sublimetur; & dicis: quomodo enim novit Deus & quasi per caliginem judicat, nubes latibulum ejus*, &c. Atque ita sententiam hanc interpretatur S. Doctor in Com. ad lib. Job, conformiter iis, quæ tum hoc art. tum lib. 3. cont. Gent. cap. 75. scribit, talia dici ex persona eorum, qui non agnoscebant corruptibilia subesse divinæ providentiæ secundùm individua, sed tantùm secundùm species. Quorum etiam vox erat Ezech. 9. *Dereliquit Dominus terram, & Dominus non videt*.

Pro resp. ad 1. dicendum est, Maj. hoc sensu veram esse, *nullum provisum est fortuitum* respectu istius causæ, à qua est provisum: cum hac autem veritate consistit, aliquid esse provisum ab una causa, & esse fortuitum respectu alterius causæ, à qua scilicet non est provisum. Sicut duorum famulorum ejusdem domini occursus in eumdem locum potest esse fortuitus respectu illorum, si alter de altero nihil scivit; qui tamen respectu domini non erit fortuitus, si ipse eos nihil de se invicem scientes ita direxit, ut in istum eumdem locum occurrerent. Ita respectu Dei nihil omninò est fortuitum aut casuale, ut qui omnium rerum habeat providentiam: nihilominus tamen multa contingunt casualiter & fortuitò respectu causarum particularium, ea scilicet, quæ præter intentionem, vel ordinem earum accidunt. *Cum Dei providentia stat, multa casua'iter accidere.*

Confirm. Esset contra rationem providentiæ, si res quæ à Deo providentur non agerent propter finem, cùm providentiæ sit omnia ordinare in finem: esset etiam contra perfectionem Universi, si nulla res posset deficere à fine, quem intendit, ut ex Resp. ad 2. parere potest, & ex lib. 3. cont. Gent. cap. 71. Ex hoc autem quòd aliquod agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua causa accidere: ergo necesse est dicere, quòd cum providentia quam Deus habet de omnibus rebus stat, multa casualiter accidere. Conferatur dicti lib. 3. cap. 73. & 74.

Quod in eadem hac ad 1. Resp. dicit, nihil subtrahi posse ab ordine causæ universalis; intelligendum est de ordine omninò in generali, secundùm ea quæ dicentur q. 103. art. 8. nam ab aliquo particulari ordine causæ universalis posse aliquem se subtrahere, ex q. 17. art. 1. manifestum est.

Provisor universalis non excludit omne malū. Pro Resp. ad 2. dicendum est, quòd omnis sapiens provisor particularis excludit defectum & malum quantum potest ab his quorum curam gerit; non similiter provisor universalis: quoniam cùm universalis provisor curam habeat totius Universi omniumque rerum quæ sunt in Universo; ad ejus providentiam pertinet, aliquos defectus permittere, in quantum illi cedunt in bonum alterius, vel etiam totius Universi; quomodo permittitur occisio quorumdam animalium, ut ex eis Leo vivat, & crudelitas Tyrannorum, ut eluceat patientia Martyrum. Vide quæst. 48. art. 2. ad 3. & lib. 3. cont. Gent. cap. 71. Provisor igitur universalis ab eis quorum habet curam non excludit omne malum quantum potest, sed quantum judicat expedire & decens esse quòd excludat.

Hac occasione quæri potest,

An peccata cadant sub providentia Dei.

Cui cum distinctione est respondendum. Si enim sensus est, An Deus provideat peccata?

Resp. Neg. certa est: quia providere Dei est procurare; providet enim rebus, in quantum est causa earum, ait Author lib. 3. contr. Gent. cap. 75. atque (ut hic dicit) eò se extendit ejus providentia, quò ipsius causalitas: unicuique autem Orthodoxo certum est, Deum neque procurare, neque causare peccata.

Si verò sensus est: An Deus de peccatis provideat? Resp. est affirmativè, quia de illis disponit, eaque licèt non à se provisa, prævisa tamen ordinat ad aliquod majus bonum, quàm sit malum illud, quod permittitur. Unde quæst. 5. de Ver. art. 4. ad 1. duplicem distinguens providentiam, quarum una sit approbationis, altera tantùm concessionis seu permissionis; dicit: peccata non cadere sub illam sed solùm sub istam, eò quòd secundùm providentiam approbationis nihil provideatur à Deo, nisi quod aliquo modo sit ab ipso secus de providentia permissionis. *Quo modo sit respondendum affirm.*

Porrò quamvis peccata non sint à Deo provisa, sicut tamen eorum permissio bona est, ut quæst. 19. art. 9. diximus; ita Deus eam vult & ordinat ad bonum. *Mala*, inquit, Author lib. 1. Sent. ad Hanib. dist. 39. art. ult. *Non intendit Deus, sed permittit propter aliquod bonum, quod inde elicit*. Et quæst. 5. de Ver. art. 4. ad 10. *Ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati; & ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum Deo attribuitur*. Idem hoc art. & quæst. 2. art. 3. ad 1. ac rursum quæst. 48. art. 2. ad 3. prob. ex August. Enchir. cap. 11. & 100. dicente, quòd *Deus omnipotens, cùm summè bonus sit, nullo modo sineret mali esse aliquid in operibus suis, nisi usque adeò esset omnipotens & bonus, ut benefaceret etiam de malo*. *Permissioné peccati Deus vult propter aliquod bonum.*

Quod in arg. 4. sumit. Quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis: verum est de eo, qui sic totaliter sibi dimitteretur, ut à divina providentia excluderetur: non est autem verum de illo, qui ea ratione sibi dimittitur, in quantum non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sed relinquitur ei potestas libera ad utrumlibet. Homines verò nulli sunt, qui priori illo modo sibi dimittantur, sed tántùm posteriori. Quod enim Ecclesiastici 15. scriptum est: *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilii sui*, & alia ejusmodi; *ad hoc inducuntur*, ait B. Thom. lib. 3. cont. Gent. cap. 90. *ut homines esse liberi arbitrii ostendantur, non ut eorum electiones à divina providentia subtrahantur*. Quibus conformiter scribit de eodem isto loco, non tantùm hic in Resp. ad 4. sed etiam qu. 3. de Pot. art. 7. ad 12. quæst. 15. de Ver. art. 5. ad 4. & 2. 2. qu. 104. art. 1. ad 1. Quæ loca idcircò sunt observanda, ne quis propter quædam verba, quæ sunt 1. 2. qu. 109. art. 8. ad 3. putet, B. Thomam intelligere præfatam Ecclesiastici sententiam de solo homine prout est creatus fuisse pronuntiatam. Qua de re ad istam q. 109. Deo propitio aliquid dicemus.

Sensus porrò istius sententiæ est, quòd Deus reliquit hominem in manu, hoc est in potestate consilii sui sic, ut possit secum inire consilium, quid ex pluribus velit eligere, ipsumque quod elegerit agere. Quod verum est, etiamsi ut homo bonum eligat gratiæ Dei auxilio indigeat: quia Deus non dicitur reliquisse hominem in manu consilii sui, quasi non operetur in ejus voluntate; sed quia voluntati ejus dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis, quemadmodum explicat B. Thomas dicto art. 7. de Pot. ad 12. Dicitur autem voluntas habere dominium sui actus, ait in Resp. ad 13. *Non per exclusionem causæ primæ*, (ac per consequens neque etiam per exclusionem gratiæ,) *sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam*. *Voluntas ut habeat dominium sui actus.*

In eadem Resp. ad 4. duo supersunt observanda 1. Quòd actus humani sive liberi, subsunt divinæ providentiæ, propterea quòd reducuntur in Deum sicut in causam:

causam : Deus autem habet providentiam omnium eorum, quorum ipse est causa. Accedit, quòd punire, præmiare, & præcepta dare, sunt actus providentiæ, quia per ejusmodi quilibet provisor subditos suos gubernat : sed Deus hæc omnia circa humanos actus agit ; ergo actus humani subduntur divinæ providentiæ. Deinde omnes omninò res subjiciuntur divinæ providentiæ, ut ex dictis init. hujus art. est manifestum ; ergo etiam actus humani. Neque refert, quòd actus humani subsint providentiæ hominum : providentia enim hominum continetur sub divina providentia, sicut causa particularis sub universali, ut B. Thom. hic loquitur. Qui etiam pro hac materia videndus est qu. 5. de Ver. art. 5. & 3. cont. Gent. cap. 73.

Actus liberi subsunt divinæ providentiæ.

2. Quòd omnium quidem hominum etiam impiorum & reproborum habeat Deus providentiam, excellentiori tamen modo habeat providentiam electorum ; quoniam omnes homines conservat in esse, datque omnibus virtutem operandi, & cum illis ac per eos operatur, quidquid boni moralis, vel boni naturæ operantur : & quando impii vel reprobi deficiunt, non servantes ordinem creaturæ rationali congruum ; Deus providet, ut eorum mala cedant in bonum aliorum, vel etiam totius Universi, facitque, ut dum ab uno ordine providentiæ exeunt Dei mandatis non obtemperantes, in alium ordinem relabantur, ut scilicet de iis fiat divina voluntas, justumque supplicium luant.

Etiam malorum hominum Deus habet providentiam.

Quod autem de impiis legitur Psal. 80. *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum* ; & Act. 14. *Dimisit omnes gentes ingredi vias suas* ; non sic est accipiendum, quasi totaliter à divina providentia excludantur : alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur. Verùm quia Deus non eos retraxit à malo culpæ, sed eos permisit prava sua desideria explere, & peccatis variis inquinari, ac tandem in eorum pœnam damnari. At verò electorum eam habet Deus providentiam, ut nihil permittat eis evenire, quod salutem eorum finaliter impediat, utque omnia proveniant eis in bonum, secundùm illud ad Rom. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt Sancti*, Videatur ipse B. Thom. q. 5. de Ver. art. 7.

In resp. ad 5. ostendit, Apostolum per ista verba 1. ad Cor. 9. *Numquid de bobus cura est Deo* ? significare voluisse, non tantam esse Deo curam de bobus, quanta est de hominibus. Si ea, quæ hic scribit, conferantur cum iis quæ habet q. 103. art. 5. ad 2. & lect. 1. in istud cap. sensus Scripturæ hic erit ; Numquid tanta cura est Deo de bobus, ut propter eos præceptum dederit, ac non potiùs propter homines ut intelligerent, id quod de bobus præcipitur sibi multò magis observandum esse erga homines ; ne scilicet eos, quorum opera utuntur, fraudent debita alimonia, & maximè ut scirent, quòd ministris verbi Dei, tamquam bobus in area Dominica triturantibus, debeatur victus ab illis quibus prædicant.

Articulus III.

Utrùm Deus immediatè omnibus provideat.

Respondet duabus conclusionibus, quarum,

Prior est.

Quoad rationem ordinis rerum in finem Deus providet omnibus immediatè, quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum ; neque in illis ordinandis & disponendis ullius utitur consilio, sed per seipsum ac in seipso præhabet omnium rationem & ordinem. *Cum dicitur, quòd Deus per se solum cuncta disponit*, ait B. Thom. q. 5. de Ver. art. 8. ad 13. *ly per denotat causam dispositionis divinæ, secundum quod exit à Deo disponente : & sic per se solum dicitur disponere, quia nec ab alio superiori disponente movetur, nec per formam extraneam, quæ non sit ipse, disponit, sed per propriam bonitatem.*

Resp. quoad sit quo ad rationem ordinis.

Confirmatur. Deus habet immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantùm, sed etiam prout sunt ab invicem distincta, & secundùm propria cujusque attributa, ut patet ex q. 14. art. 5. & 6. Inconveniens autem videtur, quòd singularia cognoscens eorum ordinem non velit, in quo bonum præcipuum rerum constat, cùm voluntas sua sit totius bonitatis principium ; oportet igitur, quòd sicut immediatè singularia cognoscit, ita immediatè eorum ordinem statuat.

Præterea. Superior providentia dat regulas providentiæ inferiori : sed sub providentia Dei summi sunt aliæ prævidentiæ ; oportet igitur quòd Deus omnibus aliis provisoribus det regulas sui regiminis, ac per consequens, quòd omnium sive universalium sive singularium ordinatio sit immediatè per divinam providentiam.

Accedit, quòd in rebus humanis provisores inferiores per suam industriam excogitant ordinem in his, quorum gubernatio eis committitur, eò quòd illam ejusque usum non possint habere ab eo qui ipsos constituit gubernatores : constat autem, quòd omnis sapientia & intellectus causatur à Deo in omnibus intellectibus, quòdque nullus intellectus potest aliquid intelligere, nisi virtute divina ; igitur Deus omnium rerum ordinem immediatè sua providentia excogitat. Plura videri possunt 3. cont. Gent. cap. 76.

Conclusio Posterior.

Quoad ordinis divinæ providentiæ executionem, quæ dicitur gubernatio, Deus non sic immediatè providet omnibus, quin aliqua media adhibeat, per quæ ordinem illum exequitur. Inferiora enim per superiora gubernat, non propter suæ virtutis defectum, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis communicet etiam suis creaturis.

Confirm. Ad dignitatem regentis pertinet, ut habeat multos ministros & diversos sui regiminis executores, quia tantò altius ostenditur ejus dominium, quantò plures in diversis gradibus ei subjiciuntur : nulla autem dignitas alicujus regentis est comparabilis dignitati divini regiminis ; conveniens igitur est, quòd per diversos gradus agentium fiat divinæ providentiæ executio.

Cæterum, etsi Deus quodam sensu non exequatur ordinem suæ providentiæ immediatè, quatenus scilicet multa eorum, quæ suæ providentiæ subsunt, facit non sine interventu causarum secundarum : alio tamen sensu dicendum est, quòd omnibus omninò rebus provideat immediatè, non tantùm quoad rationem ordinis rerum in finem, sed etiam quoad illius ordinis executionem. Quamvis enim ad executionem suæ providentiæ utatur operationibus causarum secundarum ; nihilominus tamen ipse immediatè omnia operatur tam immediatione suppositi quàm virtutis ; quia *Deus est in omnibus rebus intimè*, ut loquitur B. Thom. supra qu. 8. art. 1. in fin. cap. *Et hoc ad maximam virtutem Dei pertinet, quòd immediatè in omnibus agit*, ibidem in resp. ad 3. Cùm Deus sit sua virtus, & sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in esse ; *sequitur, quòd ipse in quolibet operante immediatè operetur, non exclusa operatione voluntatis & naturæ*, q. 3. de Pot. art. 7. in fin. corp. & hujus p. quæst. 105. art. 5. cap. *Sequitur*, inquit, *quòd Deus in omnibus intimè operetur*. Unde in 1. d. 37. qu. 1. art. 1. ad 4. *Cùm Deus*, inquit, *sit prima causa omnium ; sua virtus est immediatissima omnibus : sed quia ipsemet est sua virtus ; ideò non tantùm est immediatum principium operationis in omnibus, sed est immediatè in omnibus operans*. Et 3. cont. Gent. cap. 70. *Non est inconveniens ; quòd producatur idem effectus ab inferiori agente & Deo, ab utroque immediatè*. In Comp. Theol. c. 135. *Nihil impedit, quin Deus etiam singularium effectuum cognitionem habeat, & eos immediatè ordinet per seipsum, licèt per causas medias exequatur. Sed etiam in ipsa executione quodammodo immediatè se habet ad omnes effectus, in quantum omnes causæ mediæ agunt in virtute causæ primæ* (ecce immediatio virtutis) *Habet etiam se immediatè ad omnes effectus, in quantum ipse est per se causa essendi* (ecce immediatio suppositi, quam & postea exprimit dicens) *essentia divina cuilibet existenti adest in quantum habet esse, sicut causa proprio effectui*. His consentaneè ita scribit Alex.

Deus omnibus providet immediatè etiam quoad executionem.

Alensis

Alensis 1. p. qu. 9. memb. 2. *Non est aliquid creatum, in quo non sit sua* (hoc est Dei) *actio immediatè, & sua essentia*. Et B. Bonavent. in 2. dist. 37. quæst. 1. *Non est intelligendum: quòd Deus cooperetur libero arbitrio; sicut cùm duo ferunt lapidem unus cooperatur alteri: sed quia Deus est intimè agens in omni actione, & intimus est ipsi potentiæ operanti*. Hinc est, quòd singularis opinio Durandi in 2. dist. 1. q. 5. negantis Deum immediatè operari in omnibus, de qua q. 105. dicendum erit, communiter exploditur ab omnibus, non tantùm Theologis, sed etiam Philosophis. Quod tamen eas actiones, quæ coram Deo justæ sunt, Durandus ab ista sua opinione exceperit; ex lib. 2. dist. 37. quæst. 1. satis clarum est.

Pro resp. ad 3. observandum est, B. Thom. 1. cont. Gent. cap. 71. docere, quòd vilia tunc melius ignorantur quàm cognoscantur, quando est alia cognitio vilium, alia nobilium: & quando vilium consideratio nobilium considerationem impedit: item quando ex consideratione vilium contingere potest inclinatio in aliquas affectiones indebitas, quæ cùm in nobis locum habeant, non autem in Deo; hinc est, quòd in hoc art. ait, nobis melius esse non cognoscere mala & vilia; Deo autem non esse melius. Confer. qu. 14. art. 5. in resp. ad 3.

Articulus IV.

Utrùm divina providentia rebus provisis necessitatem imponat.

Videtur quòd sic 1. Quia Fatum, quale ponebant Genethliaci, tollebat rerum contingentiam; ergo & divina providentia; videtur enim eadem ratio utriusque, quia utrobique sequitur necessitas ejusdem generis: sicuti enim secundùm illos, posito certo motu vel aspectu astrorum, necessariò sequitur, hoc vel illud eventurum à voluntate hominis vel ab aliis causis; ita posita Dei providentia.

2. Providentia Dei est causa rerum, & quidem talis, qua posita necessariò sequitur effectus; ergo.

3. Creatura non potest impedire æternam Dei determinationem, quæ & absoluta est & immutabilis; ergo res sic determinata necessariò eveniet.

Dei providentia non omnibus rebus necessitatem imponat.

Resp. Providentiam Dei quibusdam rebus necessitatem imponere, quibusdam non imponere. Ad eam enim pertinet res universas facere & administrare secundùm naturam & conditionem earum, sed quasdam res instituit ut liberè operentur, alias ut necessariò, alias ut contingenter; ergo ad eamdem pertinet providere, ut quæ primi generis sunt liberè agant; quæ secundi necessariò; quæ tertii contingenter. Unde hic dicit Author, ordinem divinæ providentiæ certum & infallibilem non solùm habere ut effectus provisi eveniant, sed etiam ut eveniant eo modo quo ipse providit; quemadmodum & de ejus voluntate dictum est quæst. 19. art. 8. Et hinc est, quòd quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessariò eveniant: quibusdam contingentes, ut eveniant contingenter. Doctrinam hanc fusiùs prosequitur Author qu. 5. de Ver. & in 1. dist. 38. Quodl. 12. art. 3. & 4. 3. cont. Gent. cap. 72. 73. 74. 94. 95. Opusc. 3. cap. 139. 140. &c.

Ad 1. Arg. Resp. Neg. Conf. neque enim est eadem ratio Fati ab Ethnicis positi & providentiæ; tum quia ipsi voluntatem & animam hominis subjiciebant corporibus cælestibus, quæ neque possunt liberè operari, neque in voluntate (quæ immaterialis est) imprimere; tum quia cœli non habent eam efficaciam, ut possint causis secundis dare effectum & eum modum effectus quem voluerint: Deus autem tantæ est efficaciæ ut possit facere, non solùm quòd causæ secundæ agant, sed etiam quòd agant secundùm suam ipsarum conditionem, quæ nimirum sunt libertate præditæ liberè; aliæ verò necessariò, aut contingenter. *Effectus divinæ providentiæ*, ait hic B. Thom. ad 1. *non solùm est, aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire contingenter* (sive etiam liberè) *vel necessariò; & ideò evenit infallibiliter & necessariò, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter & necessariò: & evenit contingenter, quod divinæ providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat*. Quibus conformiter etiam in resp. ad 2. dicit quòd *in hoc est immobilis & certus divinæ providentiæ ordo, quod ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniant eo modo quo ipse providet, sive necessariò, sive contingenter*.

Ex quibus intelligi potest, tantùm abesse ut ex divina providentia sequatur omnium rerum necessitas, quin potiùs sequi debeat causarum liberarum libertas in agendo, & causarum contingentium contingentia, sicut necessariarum necessitas. Si enim divina providentia est infallibilis, & si facit ut omnia eveniant eo modo quo sunt provisa; consequens est, quòd humanæ actiones liberè fient, quandoquidem Deus providerit, ut homo sit liber, & ut operetur liberè.

Quapropter Ad 2. Arg. Resp. Providentiam esse causam rerum, non quæ faciat eas omnes evenire necessariò, sed quæ facit eas evenire juxta conditionem causarum proximarum, ut dicitur in fin. corp. ac proinde ea posita non necessariò ponitur effectus, loquendo de necessitate rei, sed vel liberè, seu contingenter, vel necessariò, prout conditio causarum fuerit: quamvis possit dici evenire necessariò necessitate consequentiæ & ex hypothesi, secundùm ea quæ dicebantur qu. 14. art. 13. quæsito 2. Multa in hanc rem facientia videri possunt apud Boet. lib. 5. de Cons. Philos. pros. 6. ibidemque in Com. qui putatur esse B. Thomæ.

Ad 3. Neg. est Cons. si sermo sit in consequente de necessitate rei: admittenda verò, si intelligatur necessitas consequentiæ & conditionata.

QUÆSTIO XXIII.

De Prædestinatione.

Articulus I.

Utrùm homines prædestinentur à Deo?

Homines à Deo prædestinantur.

Respondet affirmativè probatque, tum Scriptura, ad Rom. 8. *Quos prædestinavit, hos & vocavit*; tum ratione, quia Deus ab æterno decrevit aliquos transmittere in vitam æternam, quod est prædestinare. Ut autem pleniùs intelligatur quid sit prædestinatio; consideranda est hujus verbi *destinare* significatio: quod 1. significat mente firmiter statuere 2. Cor. 9. *unusquisque prout destinavit in corde suo*, Et 2. Mach. 2. *Destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem* 2. significat deputare rem aliquam, juxta illud Poetæ, *Me destinat aræ* 3. significat mittere & dirigere in finem; quæ significatio satis est usitata, secundùm quam prædestinare est aliquid antequam fiat animo destinare, ordinare, & dirigere in aliud: non autem est, ut quibusdam placet, aliquid vel aliquem præ alio destinare non enim hæc propositio *præ* dignitatis, sed temporis aut durationis ordinem denotat, quemadmodum patet ex vocabulo Græco, quo usi sunt in Scripturis Apostoli; significat enim priùs mente destinare ac definire, quid postea sit exequendum, ut liquet ex 1. Cor. 2. *Quam prædestinavit Deus ante sæcula*: Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante Mundi constitutionem*: Et 2. Tim. 1. *Ante tempora sæcularia*. Juxta quam generalem prædestinationis significationem, prædestinatio vocari potest cujuslibet rei in suum finem præordinatio; unde & aliquando sic usurpatur, ut sit communis bonis & malis, electis & reprobis, dicaturque alia prædestinatio ad bonum, alia ad malum, ut liquet ex B. Fulgent. lib. 1. ad Monim. cap. 5. ubi verba Augustini sic locuti interpretatur esse intelligenda, non de malo culpæ, sed de malo pœnæ; additque cap. 23. *Iniquos, quos præscivit Deus hanc vitam in peccato terminaturos, prædestinavit supplicio interminabili puniendos*. Nihilominus longè frequentiùs & usitatiùs prædestinatio sumitur pro præordinatione ad finem naturæ vires excedentem, eaque electis propria. Atque ita communiter usurpatur, tam apud Veteres, quàm apud Recentiores, Scholasticos præsertim; qui prædestinatio-

Quid destinare.

Quid prædestinatio generaliter.

nationem & reprobationem tamquam species oppositas perpetuò distinguunt, & roprobos malunt appellare præscitos quàm prædestinatos. Hoc modo prædestinatio, ut loquitur Author hic & art. 2. est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens, idest propositum seu decretum, quo Deus ab æterno statuit creaturam intellectualem: quia prædestinatio communis est Angelis & hominibus, etsi Scripturæ & Patres potissimum ad prædestinationem hominis lapsi respiciant, veluti quando ex August. hic in arg. 3. dicitur, quòd prædestinatio est propositum miserendi & quando idem B. August. lib. de Dono persev. cap. 14. ait, quòd *prædestinatio Sanctorum nihil aliud est quam præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur.*

Quid prædestinatio propriè loquendo.

Cæterùm ne quis existimet, Dei præscientiam & prædestinationem omninò idem valere; eorum distinctionem talem tradit August. lib. de Prædest. Sanct. c. 10. *Prædestinatio sine præscientia non potest esse: potest autem esse sine prædestinatione præscientia. Prædestinatione quippe Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse facturus; unde dictum est, fecit ea quæ futura sunt. Præscire autem potens est etiam quæ ipse non facit, sicut quæcumque peccata.* Non absimiliter S. Prosper in resp. ad ob. 15. Gall. ait, dubium non esse, *Deum & præscisse simul & prædestinasse, quæ ipso erant authore facienda, vel quæ malis meritis justo erant judicio retribuenda. Præscisse autem tantummodo, non etiam prædestinasse, quæ non ex ipso erant causam operationis habitura*, hoc est peccata quæ fiunt à creatura intellectuali, in quantum ipsa à Deo recedit. Ubi tamen S. Prosper non loquitur de prædestinatione, quæ est propria electorum, sed quatenus est bonis & malis intellectualibus creaturis communis, secundùm ea quæ superiùs ex B. Fulgent. attulimus. In qua etiam significatione locutus invenitur August. lib. 15. de Civ. Dei cap. 1. ut art. 3. videbitur.

Ut differant præscientia & prædestinatio.

In Resp. ad 1. Resp. ad verba Damasceni, Deum non prædeterminare omnia, accipiendo prædeterminationem pro impositione necessitatis. Conferantur, quæ ad art. 2. q. 22. supra diximus. De Resp. ad 4. dicendum erit art. 6.

Articulus II.

Utrùm prædestinatio ponat aliquid in prædestinato.

Resp. prædestinationem non esse aliquid in prædestinatis; ejus tamen executionem, passivè quidem esse in illis, activè autem in Deo.

Ipsa prædestinatio non est in prædestinatis, sed ejus effectus.

1. prob. partim quia prædestinatio est præscientia quædam & pars providentiæ, quarum illa est in præsciente, hæc in providente; partim quia prædestinatio est actio Dei immanens, & quidem æterna.

2. Quia executio prædestinationis est vocatio, justificatio, glorificatio, quæ sunt in prædestinatis, cùm ipsi sint, qui vocantur, justificantur, & glorificantur.

3. Quia Deus est, qui vocat, justificat, glorificat.

Pro Resp. ad 1. dicendum, quòd omnis actio transiens infert passionem, non autem actio immanens, ut intelligere & velle: prædestinatio verò est actio immanens; est enim actus intellectus conjunctum habens actum voluntatis.

Circa resp. ad 4. est observandum, quòd B. August. in eo distinguat prædestinationem à gratia, lib. de Prædest. Sanct. cap. 10. quòd *prædestinatio sit gratiæ præparatio: gratia verò ipsa donatio, ipsiusque prædestinationis effectus.* Verùm, quia multis datur gratia, qui tamen prædestinati non sunt; ideò nonulli descriptionem Augustini perficiendam putant aliquo addito, ut prædestinatio dicatur præparatio gratiæ in præsenti & gloriæ in futuro: alii verò, quia Augustinus gloriam in ea descriptione reticet, conantur docere, Augustini doctrinam de prædestinatione gratuita & sine prævisione meritorum intelligendam esse de prædestinatione ad gratiam, non de electione ad gloriam. Inter eos est Vasquez, cujus opinionem antea refutavit Bellarm. lib. 2. de Grat. & lib. arb. cap. 15. Si ergo consideremus, quòd August. nomine gratiæ intelligit totum cumulum beneficiorum Dei erga hominem prædestinatum, comprehensa etiam vita æterna; clarè videbimus; nec additionem illam ad prædestinationis descriptionem sed solùm ad ejus explicationem pertinere; nec opinionem Vasquez solido niti fundamento. Vitam autem æternam vocari gratiam, eamque Augustinum sub prædestinatione comprehendere, cùm exprimit nomen gratiæ, Probatur *Gratia Dei vita æterna* ad Rom. 6. & 8. Joan. cap. 1. sui Evang. dicit, nos per Christum accipere gratiam pro gratia. *Non solum* (inquit August. epist. 105.) *gratiam, qua nunc justè in laboribus usque in finem vivimus, sed & gratiam pro hac gratia, ut in requie postea sine fine vivamus.* Et paulò antè: *Ipsa vita æterna, quæ utique in fine sine fine habebitur, & ideò meritis præcedentibus redditur: tamen quia eadem merita quibus redditur, non à nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam; etiam ipsa gratia nuncupatur non ob aliud, nisi quia gratis datur. Nec ideo quia meritis non datur, sed quia data sunt & ipsa merita quibus datur.* Præterea, lib. de Corrept. & Grat. cap. 7. de prædestinatis loquens, ait: *Electi sunt, quia secundum propositum vocati, propositum autem non suum, sed Dei.* Exprimens autem ad quid sint electi: addit: *Electi sunt ad regnandum cum Christo: illos elegit ad obtinendum regnum cum Christo* &c. Et cap. 13. *Hæc* (inquit) *de his loquor, qui prædestinati sunt in regnum Dei.* Et lib. 22. de Civ. Dei cap. 24. *Quid dabit eis, quos prædestinavit ad vitam, qui hæc dedit etiam eis, quos prædestinavit ad mortem?* Et posteà: *Apostolus de ipsis in illud regnum prædestinatis loquens* &c. Et lib. de Dono persev. cap. 22. *Si qui obediunt, sed in regnum ejus & gloriam prædestinati non sunt, temporales sunt*, &c. Ex quibus liquet, August. ubi de prædestinatione vel electione loquitur, non ponere distinctionem inter prædestinationem & electionem, quasi illa sit ad gratiam, hæc ad gloriam: sed nomine prædestinationis eam intelligit quæ est ad gratiam, etiam consummatam, qualis est gloria. Unde dicto lib. de Dono persev. cap. 14. *Prædestinatio*, inquit, *Sanctorum non est aliud quàm præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur.* Tale autem beneficium nemo negavit esse vitam æternam, cùm per eam homo non solùm liberetur à morte æterna, sed etiam à cæteris quibuscumque malis. Sed & ipso cap. 10. de Prædest. SS. ad verba superius allata; *Prædestinatione*, inquit, *Deus præscivit, quæ fuerat ipse facturus*: atqui gloriam ipse est facturus & daturus electis: ergo eam prædestinatione præscivit. Et propterea dum ibidem dicit, prædestinationem esse præparationem gratiæ, intelligit gratiam talem, qualis datur prædestinatis tam in futuro quam in præsenti.

Vita æterna comprehenditur sub nomine gratiæ.

Ad eorum, quæ in corp. dicuntur, pleniorem intelligentiam examinandum est.

Quinam sint effectus prædestinationis.

Ubi non una est omnium sententia. Scripturis & Patribus conformior esse videtur illa, quæ omne id ad effectum prædestinationis refert, quòd ordinatur à Deo ad finem, idest ad beatitudinem electorum, sive sint bona naturalia, sive supernaturalia, sive etiam permissio peccati. Prædestinatio enim est quædam directio in finem illum, qui est salus æterna, ut patet ex dictis, & ex quæst. 6. de Verit. artic. 2. ergo quidquid ad finem illum consequendum à Deo ordinatur, est illius prædestinationis effectus; sicut effectus providentiæ est omne illud, quod à provisore ordinatur in finem ab eo intentum.

Omnia quæ Deus ad salutem electorum ordinat, sunt effectus prædestinationis.

Ad hujus rei confirmationem pertinet, quòd Apostolus ad Rom. 14. de indifferentibus loquens dicit: *Qui manducat Domino manducat; gratias enim agit Deo. Et qui non manducat, Domino non manducat, & gratias agit Deo.* Et 1. ad Cor. 10. *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.*

Ex quibus confici potest hoc argumentum. Ejusmodi temporalia, quamvis secundùm se indifferentia, possunt esse media & istrumenta quædam charitatis ac materiale ejus objectum, in gloriam Dei ordinabile; ergo possunt esse effectus prædestinationis.

Præterea. Bona temporalia cadunt sub meritum, ut docet Author 1. 2. qu. ult. art. ult. cadunt etiam sub objectum spei, ut idem docet 2. 2. qu. 17. art. 2. ad 2. Unde Ecclesia pro illis obtinendis Deum orat, tam in Litaniis, quàm in aliis orationibus; comprehenduntur que his partibus Orationis Dominicæ: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, Et, *libera nos à malo*; ergo possunt nobis servire tamquam media per Dei gratiam ordinata & conducentia ad vitam æternam, ideoque possunt esse effectus prædestinationis. Huc etiam facit, quod Apostolus ad Rom. 8. generaliter dixit: *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum iis, qui secundùm propositum vocati sunt Sancti*, idest prædestinatis, ut exponit August. lib. de Corrept. & Grat. cap. 7. & 9. addens, quòd talibus usque adeò prorsùs omnia cooperantur in bonum (ita enim plerumque legit Augustin.) ut etiam si qui eorum deviant & exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores. Quod idem docent Bernard. serm. 23. in Cantic. & serm. 2. in Psal. *Qui habitat*, Anselm. seu quisquis Author est Com. sub ejus nomine extantium super cap. 8. ad Rom. S. Thom. 3. p. q. 89. art. 2.

Verùm hoc non ita accipiendum est, quasi peccata ipsa sint effectus prædestinationis: (non enim potest peccatum esse à Deo) sed quia interdum permittit electos suos cadere, & quidem graviter, ut humiliores & cautiores inde reddantur. Itaque tunc permissio peccati est effectus prædestinationis, non ipsum peccatum. Huc pertinet, quod quæst. 19. art. 9. & quæst. 22. art. 2. dictum est, permissionem peccati esse à Deo volitam & provisam, & habere rationem boni ex eo, quòd ordinatur ad bonum ex peccato per Dei potentiam & bonitatem eliciendum.

Ob. Resp. Nec obstat, quòd permissio peccati magis videatur ad reprobationem pertinere quàm ad prædestinationem. Quamvis enim sit ordinis reprobationis quantum est ex parte sua; ex divina tamen misericordia illam ordinante ad salutem ejus, cui permittitur peccare, fit ordinis prædestinationis. *Peccatum* (Inquit Author 1. 2. quæst. 79. art. 4.) *ad duo ordinatur; ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem: ad aliud autem ex divina misericordia vel providentia, scilicet ad sanationem, in quantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscant, humilientur, & convertantur, sicut August. dicit in lib. de Nat. & Grat. Unde & excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur: sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur; sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solùm.* Videri etiam potest resp. ad 1. & 3. ejusdem art. Quibus consormia dicit August. lib. quæst. ex Matth. quæst. 14. addens, quosdam Judæorum tanto superbiæ tumore periclitatos, ut eis expedietir primò non credere.

Effectus remoti prædestinationis. Quæ cùm ita sint; ad pleniorem hujus rei intelligentiam est observandum, quosdam esse effectus prædestinationis, qui sunt communes electis & reprobis. Et horum alii ex natura sua sunt remoti, sed tamen præsuppositi & à Deo ordinati ad finem beatitudinis electorum; cujusmodi est eorum creatio & conservatio: alii propinquiores quidem, sed qui adhuc sunt utrisque communes; ut Verbi divini Incarnatio, Passio, Sacrificium, Sacramenta, & cætera similia, quæ per se pertinent ad ordinem prædestinationis, etiamsi quibusdam, qui ea per incredulitatem & inobedientiam sibi convertunt in materiam gravioris damnationis, fiant effectus reprobationis.

Effectus proprii. Porrò alii prædestinationis effectus sunt adhuc magis speciales & electis proprii, scilicet tres illis, quos enumeravit Apostolus ad Rom. 8. his verbis: *Quos prædestinavit, hos & vocavit: & quos vocavit hos, & justificavit: quos autem justificavit, illos & glorificavit.* Ubi cùm dicitur, *hos & vocavit*, secundùm propositum Dei vocatos debemus intelligere, de quo præcedit: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundùm propositum* (salvandi scilicet ipsos, seu gloria æterna eos donandi) *vocati sunt sancti.* Unde Augustinus lib. de Corrept. & Grat. cap. 7. cùm audimus, *Quos autem prædestinavit, illos & vocavit; secundùm propositum vocatos debemus accipere: propositum autem non suum, sed Dei*, ut ibidem verbis paulò antecedentibus expressit Augustinus, consormiter eidem Apostolo, qui cap. 9. ad Rom. ita habet, *ut secundùm electionem propositum Dei maneret*: sive ut alii ex Græco reddunt, *ut quod est secundùm electionem Dei propositum maneret*. Et ad Ephes. 1. *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum secundùm propositum voluntatis suæ* 2. ad Tim. 1. *Qui nos liberavit & vocavit vocatione sua sancta, non secundùm opera nostra, sed secundùm propositum suum.* Quod autem in primo hujus sententiæ membro exprimitur, in duobus posterioribus est repetendum; ut quod vult Apostolus, ad solos prædestinatos singula membra referantur, juxta doctrinam ejusdem August. de Prædest. SS. cap. 17. sic dicentis. *Quos prædestinavit, ipsos & vocavit, vocatione scilicet illa secundùm propositum. Non ergo alios, sed quos prædestinavit ipsos & vocavit: nec alios, sed quos ita vocavit ipsos & justificavit nec alios, sed quos prædestinavit, vocavit, justificavit, ipsos & glorificavit.*

Propositum Dei debet intelligi ad Rom. 8.

Quod ad 1. effectum attinet, notandum est, non esse hic sermonem de illa vocatione, qua aliquid vocatur ut sit, de qua ad Rom. 4. *Vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt:* neque de illa, qua quis vocatur & vocationi non obtemperat; sic enim *multi sunt vocati, pauci verò electi*, Matth. 20. sed de illa, qua quis efficaciter vocatur ad Fidem, idest qua vocatione fit credens, ut docet August. lib. de Præd. SS. cap. 16. qui etiam lib. 1. de Retract. cap. 23. ait, quòd *non omnium qui vocantur talis est vocatio, sed tantùm electorum*. Vocatio autem hæc; partim est externa per Evangelii prædicationem, exhortationes, correptiones; partim interna, per bonas inspirationes, cogitationes, & motiones, non solùm intellectus, sed etiam voluntatis.

Circa 2. etiam est observandum, hic non agi de qualibet justificatione, cùm & reproborum multi aliquando justi sint: sed de illa, qua quis ita justificatur, ut in justitia perseveret usque in finem, juxta ejusdem August. doctrinam lib. de Corrept. & Grat. cap. 9. Ad hunc effectum pertinent præviæ dispositiones, pœnitentia, dilectio, peccatorum remissio, mentis innovatio, justitiæ profectus & perseverantia.

De 3. effectu hoc est notandum, quòd prædestinationis effectus non solùm sit gloria æterna, sed etiam certus gloriæ gradus: *Sicut unaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei*, ait B. Thom. q. 62. art. 9. Idemque ex ratione prædestinationis & providentiæ potest ostendi: nam ad eas non minùs pertinet finis assecutio, quàm mediorum ad finem ordinatio. Quò etiam pertinent ea, quæ habet August. lib. de Prædest. SS. cap. 10. & 17. docens, Deum ea prædestinasse, quæ fuerat ipse facturus: cùm enim certum ac determinatum gloriæ gradum tribuat electis; consequens est, quòd eumdem ipsis prædestinaverat.

Ex his jam patet, quosdam esse effectus prædestinationis communes, idest qui omnibus aut plerisque prædestinatorum conveniunt, cujusmodi sunt vocatio, justificatio, glorificatio. Plerisque dico, quia vocatio propriè dicta, bona opera, & justitiæ augmentum, non conveniunt omnibus, ut patet de parvulis. Hac autem ratione communibus effectibus annumerari possunt pia cura parentum, magistri Catholici pia institutio, bonorum conversatio, & alia hujusmodi.

Sed præter hos, alii sunt peculiares, qui respiciunt singularem cujusque prædestinationem: quales sunt miraculosæ quorumdam conversiones, speciales revelationes & inspirationes, imò etiam acumen ingenii, scientia tam naturalis quàm Theologica, aliaque similia, quæ licèt secundùm se sint indifferentia, ex ordi-

ordinatione tamen divinæ providentiæ fiunt illis effectus prædestinationis, qui per ea ducuntur ad salutem.

Articulus III.

Utrùm Deus aliquem hominem reprobet?

Deus aliquos reprobat. Respondet affirmativè, probatque; quia ad providentiam Dei pertinet permittere aliquem defectum in iis rebus, quæ subjiciuntur illius providentiæ: sed homines per Dei providentiam ordinantur ad vitam æternam; ergo ad illam pertinet permittere, ut quidam ab illa decidant; & hoc dicitur reprobare.

Quid reprobatio generaliter. Porrò cùm reprobationis nomine generaliter significetur rejectio cujuscumque rei tamquam improbæ, vel minùs probæ, vel inutilis, unde ad Hebr. 7. dicitur: *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem ejus & inutilitatem*; & in Evang. ac alibi sæpius, *Lapidem quem reprobaverunt ædificantes*, &c. generali etiam significatione reprobum id dicitur in Scriptura, quod est rejectitium, idest vile, contemptibile, vel inutile ut Hier. 6. *Argentum reprobum vocate eos*: 2. ad Cor. 13. *Nos autem ut reprobi simus*, idest tamquam abjecti & nullius apud vos pretii ad Tit. 1. *Ad omne opus bonum reprobi*.

Verùm usu Scholasticorum reprobatio ita prædestinationi opponitur, ut sicut hæc est decretum Dei circa salutem electorum, ita reprobatio sit decretum ejusdem circa damnationem reproborum: ac proinde utraque dicit actum divini intellectus, præsupposito tamen actu voluntatis. Sicut ergo definita est prædestinatio, esse ratio ordinis electorum in finem à Deo intentum, Quis finis reprobationis. idest in salutem æternam: ita definiri potest reprobatio, esse ratio ordinis reproborum in finem à Deo intentum. Ille autem finis non est ipsorum æterna punitio seu damnatio, sed ostensio suæ justitiæ vindicativæ in reprobos, & misericordiæ in electos, ut docet Apostolus ad Rom. 9. & ex eo B. Thomas art. 5. ad 3. Vel, ut suprà insinuatum est, potest describi reprobatio, esse Quid reprobatio in hac materia. æternum Dei propositum & decretum, quo Deus vult permittere, ut aliquæ intellectuales creaturæ à fine supernaturali æternaque vita decidant. Quamquam nec malè alii dicant, esse præparationem pœnæ æternæ ob prævisa peccata; nisi quòd hoc modo, tota ejus ratio non videatur explicata, ut patebit ex sequentibus.

QUÆRITUR ERGO I.

Quinam sint effectus reprobationis.

Sicut ad effectum prædestinationis pertinere diximus omne illud, quod Deus circa electos operatur in eorum salutem: ita ad effectum reprobationis referri potest quidquid circa reprobos ad ostensionem suæ justitiæ Deus operatur; omne enim quod fit propter finem, est effectus finis. Unde Author Soliloq. cap. 28. tom. 9. operum August. generaliter dicit, sicut Beatis omnia cooperantur ad vitam, in præscitis ad mortem, adeò ut etiam ipsa oratio vertatur in peccatum. Quod non ita est accipiendum, quasi eorum bona opera verè fiant illis peccata, sed quia dum illa peccando amittunt, etiam inde sibi pœnam comparant: justum enim est, ut is cui multa bona data sunt, merito voluntariæ perditionis eorum torqueatur.

Effectuum igitur reprobationis; alii sunt communes electis & reprobis; alii speciales. Et communium; alii sunt remoti; alii propinqui; alii secundùm se indifferentes, sed à Deo ordinati ad finem reprobationis; alii per se determinati. Hac generali ratione tam Angeli lapsi quàm hominis reprobi creatio vocari potest effectus reprobationis illorum, sicuti & excellentia tam in naturalibus quàm in gratuitis prædicto Angelo in sua creatione collata. Deus enim & Angelos & homines reprobos istorumque Angelorum excellentiam ordinavit ad manifestationem suæ justitiæ, quæ dicta est esse finis reprobationis capit. 9. ad Roman. prout etiam disertè docet August. epist. 106. & 157.

Speciales autem reprobationis effectus & ad eam per se pertinentes sunt præsertim tres aut quatuor; Speciales reprobationis effectus. quorum præcipuus est æterna damnatio, ut probari potest tam Scriptura quàm ratione.

Illa est Matth. 25. ubi ignis dicitur *paratus Diabolo & angelis ejus*, sicut regnum dicitur paratum justis. Et Prov. 16. ubi eum, qui pravitate sua se fecit impium, Deus significatur esse operatus, hoc est eum ordinasse ad diem malum. Rom. etiam 9. reprobi dicuntur vasa iræ apta seu præparata in interitum. Et Ecclesiastici 26. de illo qui transgreditur à justitia ad peccatum dicitur, quòd *Deus paravit eum ad romphæam*, Idest ad vindictam judicii divini. Et B. Judas in sua epist. dicit, reprobos esse præscriptos in judicium, idest condemnationem. Idem docent Patres iis maximè verbis quibus dicunt, alios ad vitam alios ad mortem esse à Deo prædestinatos. Sic August. lib. 15. de Civ. Dei cap. 1. dicit, esse duas hominum societates, unam quæ prædestinata est in æternum regnare cum Deo: alteram quæ prædestinata est æternum subire supplicium cum Diabolo. Et lib. 21. cap. 24. ait, quosdam esse, qui prædestinati sunt in æternum ire cum Diabolo. Similiter Fulgent. lib. 1. ad Monim. cap. 7. 13. 23. 24. & aliis, affirmat, Deum quosdam prædestinasse ad interitum, sive ad supplicium æternum, quod nihil est aliud, quàm pœnam æternam esse illis à Deo præparatam, quæ proinde est effectus reprobationis.

Ratio autem est ejusmodi. Quidquid Deus in tempore facit, ab æterno statuit faciendum: sed Deus in tempore punit reprobos igne gehennali; ergo sic eos punire statuit ab æterno.

Alter effectus reprobationis est derelictio, qua quis merito præcedentis peccati desertus, in alia & alia peccata labitur; & deterior evadit. De hac frequens est in Scripturis mentio. Psalm. 80. *Dimisi eos secundùm desideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis*: Isai. 50. *In sceleribus vestris dimissi mater vestra*: & Act. 14. *Dimisit omnes gentes ingredi vias suas*.

Hic subjungitur excæcatio & obduratio. Dum enim homo sibi dimittitur, lumine & auxilio gratiæ destitutus, fit, ut ejus intellectus majoribus ignorantiæ tenebris involvatur, & voluntas magis ac magis in mala prorumpat, illisque affixiatur & inhæreat, quemadmodum Pharaoni in Exod. & Philosophis Roman. 1. contigisse narratur. An autem & quomodo illa dicatur esse à Deo; locus est dicendi 1. 2. quæst. 79. artic. 3. Jam restat de quarto effectu difficultas.

QUÆRITUR ERGO II.

An permissio peccati sit effectus reprobationis.

Videtur quòd non 1. Quia permissio, qua primus Angelus ac etiam homo primus permissus est peccare, fuit ex parte Dei communis omnibus tam Prædestinatis quàm reprobis: æqualiter enim (ut ajunt) utriusque paratum erat auxilium, quod alii suo libero arbitrio deseruerunt, aliis eo per liberum suum arbitrium benè utentibus. Ita enim primitus institutam putant intellectualem creaturam, ut in ejus arbitrio situm esset stare, vel cadere, perseverare, vel deficere.

2. Permissio peccati nihil ponit in homine; ergo non est effectus Dei.

3. Ita sentire videtur Author noster, dum in resp. ad 1. sic explicat reprobationem, ut eam non videatur dicere actum positivum divinæ voluntatis: *In quantum (ait) quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.*

Permissio peccati est effectus reprobationis. Resp. permissionem peccati etiam primi, ob quod quis damnatur, esse effectum divinæ providentiæ, ac proinde reprobationis; & consequenter actus divinæ voluntatis circa permissionem peccati reproborum debet affirmativè explicari. Deus verbi gratia ab æterno habuit hunc actum, Volo permittere hæc peccata: sicuti etiam circa negationem auxilii, Volo quibusdam non dare auxilium, quod si darem, non peccarent.

Prob.

Prob. 1. Quidquid ordinatè fit à Deo in tempore, id ut sic fiat est à Deo præordinatum & volitum ab æterno: sed permissio peccati cujuscumque ordinatur à Deo in tempore ad aliquod bonum, ut quæst. 22. art. 2. dictum est; ergo Deus ab æterno ejusmodi permissionem præordinavit & voluit. Quare & permissio peccati etiam primi, ex quo reprobus in damnationem trahitur, ad aliquod bonum à Deo ordinatur, scilicet ad ostensionem suæ justitiæ vindicantis peccatum, ac proinde ab æterno fuit ad hoc ipsum præordinata & volita; ideòque continetur sub ordine divinæ reprobationis tamquam effectus sub causa.

2. Permissio peccati Davidis, Petri & aliorum electorum ad providentiam Dei pertinet, utpote illam ordinantis ad eorum humiliationem, vel ad aliud simile bonum; ergo etiam permissio peccati reproborum: ac proinde si quæratur, quare Deus permittat reprobos cadere in peccatum, cujus merito damnabuntur; rectè respondetur: ut illis ostendat suam justitiam. Sicuti & ad aliam quæstionem qua quæritur; Quare hujusmodi sint à Deo creati: respondet Augustinus epist. 106. & 107. & alibi, ut in illis ostendat iram, demonstret potentiam, & notas faciat divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ.

3. Dimissio peccatoris in alia peccata est à Deo positivè volita tamquam justa pœna peccati præcedentis; ac proinde est in reprobo effectus reprobationis, ut supra diximus; ergo pari ratione permissio primi peccati potest esse à Deo volita & intenta, quia utraque est in eum bonum finem ordinabilis, ad quem à Deo ordinatur.

4. Si permissio peccati etiam primi, in quo quispiam moritur & damnatur, non est effectus providentiæ; ergo est aliquid casuale respectu Dei, quod est absurdum. Si autem est effectus providentiæ; quare non reprobationis, cùm certum sit, non esse effectum prædestinationis comparatione facta ad reprobos: certum quoque sit, eam ordinari à Deo ad finem reprobationis, qui est ostensio divinæ justitiæ.

5. August. non solùm ea dicit lib. de Grat. & lib. arb. c. 20. lib. 15. cont. Jul. c. 3. quæ non consistunt cum permissione merè negativa, sed Enchir. cap. 100. expressè affirmat, Deum velle permittere: *Propterea* (inquit) *magna opera Domini exquisita in omnes voluntates ejus, ut miro & ineffabili modo non fiat præter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem: quia non fieret, si non sineret; neque utique nolens sinit, sed volens.*

Eadem est Autboris nostri sententia, qui actum positivum divinæ voluntatis agnoscit, tam in negatione gloriæ, quàm in permissione peccati: *Illos* (ait lib. 3. cont. Gent. cap. ult.) *quibus ab æterno disposuit se gratiam non daturum, dicitur reprobasse.* Et 1. 2. q. 79. art. 3. *Causa subtractionis gratiæ non solùm est ille, qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit.*

Lect. 4. in c. 9. ad Rom. *Actus quem Deus exercet erga reprobos, non est quòd disponat eos ad malum, sed hoc solùm Deus circa eos agit, quod eos permittit agere quæ concupiscunt.* Ubi apertè dicit, Deum agere hoc ipso quo permittit, agit autem, non quia permissio simpliciter sit actio, sed quia includit actionem, divinam nimirum voluntatem, qua Deus vult permittere, unde q. 19. hujus p. art. 9. ad 3. *Deus* (inquit) *vult permittere mala fieri.*

Juxta B. Th. velle permittere, quòd reprobus cadat in culpam, est effectus reprobationis.

Et hoc art. *Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam & inferendi damnationis pœnam pro culpa.* Loquitur autem generaliter de voluntate permittendi peccatum, & non solùm de voluntate permittendi aliquod peccatum in pœnam alterius, etiamsi quidam hoc modo exponant, suamque expositionem confirmare nitantur ex 1. 2. q. 79. art. 1. ad 1. & art. 3. Similiter ad 1. ubi B. Thomas docet, meritò præcedentis peccati contingere, quòd Deus non prohibet aliquem ne peccet. Sed hæc expositio non quadrat verbis hujus art. ubi de toto genere effectuum reprobationis loquitur S. Doctor, cùm in locis quæ objiciuntur, non de omni reprobationis effectu loquatur, sed de aliquo particulari, cujusmodi est traditio in reprobum sensum, aut excæcatio & obduratio. Sed plura in nostram sententiam habet Granad. tom. 2. Tract. 8. sect. 2. & Collegium Salmanticense Carmelit. Discalcea. Tract. 5. de Prædestin. dub. 2.

Ad 1. Arg. Neg. Ass. Illi enim soli permittuntur peccare, qui peccant. Neque verum est, quòd Deus indifferenter se habuerit ad electos & reprobos in creatura intellectuali primitus instituta: nam & specialis beneficii est, quod petimus, *Ne nos inducas*, idest induci permittas *in tentationem*: & universè dici potest: *Quis te discernit? quid habes, quod non accepisti?* 1. Cor. 4. Quod autem priùs homo (idem judicium est de Angelis) indiguerit gratia ad perseverandum, docet August. Enchir. cap. 106. & 107. ut quæst. 95. videbitur.

Ad 2. Neg. Conseq. dicitur enim permissio peccati effectus reprobationis, non quòd sit ens aliquod à Deo productum in homine, sed quia est objectum voluntatis divinæ ab ea volitum, & ad bonum Universi ac in gloriam Dei ordinatum. Neque est pura negatio, sed privatio; ac proinde non est idem quòd non impedire (alioqui enim etiam res inanimatæ & insensibiles dicerentur permittere usuras, latrocinia, & hujusmodi,) sed est idem quòd providendo ac volendo permissionem peccati, non impedire peccatum.

Ad 3. Resp. constare de sententia Auctoris nostri ex corp. art. Et ideò, quod in resp. ad 1. dicit, *In quantum non vult hoc bonum, quod est vita æterna*; non est accipiendum merè negativè, sed est idem quòd nolle, seu velle non dare: quomodo dicitur Princeps permittere seu non velle impedire usuras, quando positivè vult eas permittere; idque benè, quando permittit ob majus bonum. Neque enim potest reddi ratio, cur minùs Deus habeat hujusmodi intentionem ac volitionem bonam quàm homo, cùm omnis perfectio creaturæ sit in Deo. Conferantur cùm his ea quæ diximus quæst. 19. art. 6. quo modo Deus velit omnes salvos fieri. Addendum hic, quòd post primam hujus Comment. impressionem, invenimus virum quemdam doctum in annotationibus suis Theologicis scribentem: *Circa dubium in hac etiam sententia, An prima permissio peccati sit effectus reprobationis à regno, vel ad damnationem, conformiter loqui non videntur qui admittunt; cùm nempe non propterea primum peccatum Deus permittat, quia vult eum à regno exclusum vel damnatum, quandoquidem è contra, ut ex antecedente Dei voluntate salutis omnium satis constare videtur, nullum à regno velit exclusum nisi ob prævisum peccatum. Neque verò ut respondent, ad hoc ut prima permissio peccati sit effectus reprobationis satis est, quod sit à Deo, & ad damnationem videatur conductura: cùm etiamsi ad damnationem sive ad effectum illum reprobationis videatur conductura; non propterea sit ex motivo illius vel in finem justum volita: neque propterea verum sit, quod Deus illum in peccatum primum cadere permittat, quia illum vult à regno exclusum, vel damnatum. Et generaliter non sequitur: illud conducit ad effectum illius causæ, ergo est etiam effectus illius causa. Ita ille.* At contra quem stringat calamum haud scimus: quia qui doceat, quòd propterea primum peccatum Deus permittat, quia vult eum à regno exclusum vel damnatum: qui respondent, ad hoc ut prima permissio peccati sit effectus reprobationis satis esse, quòd sit à Deo, & videatur ad damnationem conductura; non memini uspiam legisse. Sed nec ista rectè dicerentur: certum namque est, quòd Deus ut neminem damnat nisi propter peccatum, ita etiam nullum damnare velit nisi propter ejus peccatum. Imò nec positivè vult aliquem è regno suo exclusum nisi propter peccatum ipsius; quemadmodum docemus præsentis quæst. art. 5. ubi an reprobatio sit ex prævisis meritis §. *Si verò*, & in resp. ad 1. argum. Meminisse ergo oportet id, quod tam in hac secunda editione, quàm in prima diximus ad hunc art. variis in locis, nimirum finem reprobationis non esse vel damnationem vel exclusionem à regno, sed ostensionem divinæ justitiæ erga reprobos, & divinæ misericordiæ erga electos.

electos. Hoc autem ita posito sic argumentamur. Omne quod fit propter finem est effectus finis: sed peccati reproborum permissio fit sive est à Deo propter finem reprobationis, nempe ad ostensionem divinæ justitiæ; ergo est effectus reprobationis. Vide initium quæsiti I.

QUÆRITUR III.

An ipsa peccata sint effectus reprobationis.

HOc est, An reprobatio sit hominibus causa perpetrandi illa peccata propter quæ damnantur. Ita sentire dictus est Augustinus à Pelagianis asserentibus eum docere, homines non modò ad pœnam, sed etiam ad culpam à Deo prædestinari. Sed pro eo doctè respondit B. Prosper, partim in resp. ad Cap. Gall. partim in resp. ad object. Vinc.

Quod autem falsò objiciebatur Augustino, hoc seriò affirmare cœperunt nostri Sectarii, his aut similibus argumentis nixi. Primum est. Definitum Dei consilium est causa ejus quod futurum statuit: sed reprobatio includit definitum Dei consilium de peccatis reproborum; ergo est causa eorum. Min. prob ex Act. 2. 4. ubi Christus dicitur, definito Dei consilio traditus à Judæis, ipsique dicuntur fecisse adversùs Christum, quæ manus & consilium Dei decreverant fieri. Et 1. Reg. 2. de filiis Heli dicitur, *Non audierunt vocem patris sui, quia Dominus voluit eos occidere.*

2. Impius Prov. 16. dicitur à Deo factus ad diem malum, ad quem scilicet Deus eum prædestinavit.

3. Eccles. 7. legimus, quòd nemo potest corrigere quem Deus despexerit; sive, ut secundùm Hebræa legunt Hieron. & 70. *quis poterit adornare, quem Deus perverterit.*

4. Ad Rom. 9. Deus comparatur figulo, qui ex eodem luto facit alia vasa in honorem, alia in contumeliam: ubi & reprobi vocantur vasa iræ apta in interitum.

5. August. lib. de corrept. & Grat. cap. 7. dicit, Christum elegisse Judam ad effundendum suum sanguinem.

6. Excæcatio & obduratio est effectus reprobationis: sed peccatum est effectus obdurationis; ergo est etiam effectus reprobationis. Maj. patet ex dictis & ex Scriptura ubi dicitur, Deus indurasse cor Pharaonis.

7. Permissio peccati est effectus reprobationis; ergo & peccatum: qui enim permittit, est causa saltem indirecta ejus, quod ex permissione sequitur, sicuti etiam is qui removet prohibens. Deinde, permissioni est conjuncta subtractio auxilii & derelictio in peccato, ex quibus necessariò sequitur peccatum: quod autem est causa antecedentis, est etiam causa consequentis.

8. Deus vult punire peccatorem: non potest autem punire nisi peccet; ergo vult peccatum: qui enim vult finem vult media.

Postremò. Reprobi sunt à Deo creati propter aliquem finem: non propter vitam æternam; (sic enim Deus frustraretur fine sibi in eorum creatione proposito) ergo propter æternam damnationem, ideoque pertinet ad eum ordinare media, idest peccata ad talem finem.

Reprobatio non est causa peccatorum. Resp. Paris Fidei est, reprobationem Dei non esse causam peccatorum, sicuti est, Deum non esse causam peccatorum. Si enim reprobatio divina esset illorum causa; igitur & providentia Dei, cujus illa est pars, ac proinde & ipse Deus per suam providentiam. Huc ergo pertinent ea omnia, quibus probari solet 1. 2. quæst. 79. Deus non esse causa vel author peccati, de qua re quæst. 19. art. 9. aliquid dictum est.

Eòdem pertinent hæ Scripturæ. Jacob 1. *Deus intentator malorum est.* Ecclesiastici 15. *Nemini mandavit impiè agere, & nemini dedit spatium peccandi.* Ac rursum: *Quæ Deus odit, ne feceris.* Psalm. 5. *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Ex quibus formari potest hoc argumentum. *Deus nihil odit eorum, quæ fecit.* Sap. 11. sed peccata odit; ergo peccata non fecit.

Accedit & ratio. Si Deus vi reprobationis hominem impellit ad peccatum, quomodo judicabit hunc Mundum, ut in simili argumento ratiocinatur Apostolus ad Rom. 3. Cùm enim injustum & crudele videatur, quempiam innocentem punire pro peccato alterius; multò sanè majoris injustitiæ & crudelitatis est, punire in altero quod tu ipse feceris. Ita etiam Aug. lib. 2. de Pec. mer. cap. 17. lib. 1. ad Simpl. quæst. 2. & alibi clarè docet, nullius culpæ causam in Deum esse referendam, quem secutus est S. Prosp. ubi supr. & B. Fulgent. lib. 1. ad Monim.

Ad 1. Arg. Resp. Neg. Min. ad 1. ejus prob. Resp. sermonem esse Act. 2. de traditione ea, qua Deus Pater Filium suum pro nobis in mortem tradidit, de qua & Joan. 3. & Rom. 8. accipientibus eum Judæis & per manus iniquorum occidentibus: illa autem traditio non est peccatum. Qui sensus patet ex Græco, ubi habetur, *definito*, seu determinato, *consilio & præscientia Dei expositum accipientes*, &c.

Cap. autem 4. Actor. significatur, quòd omnia, quæ Herodes & Pilatus aliique tum Judæi tum Gentiles Christo fecerunt, ipsum ludibriis & tormentis vexando, tandemque occidendo, Deus ab æterno decreverat fieri; non sic, quasi Deus decreverit ut illi ista facerent: sed quia ab æterno constituit permittere ista fieri, simulque decrevit, Christum ea obedienter humiliter & charitativè pati pro redemptione generis humani.

Addi potest, quòd etsi Deus non decreverit, ut vel Judæi vel Gentiles injustas illas actiones Christo facerent; decrevit tamen earum actionum effectum, hoc est passionem & mortem Christi. Sicut enim SS. Martyrum passiones & mortes, quamvis sint à Tyrannis injustè sævientibus, sunt nihilominùs à Deo tamquam ab omnium bonorum Authore; ita Christi Passionis & mortis authores quidem fuerunt Judæi ac Gentiles, sed nihilominùs etiam illarum Author fuit Deus; illi quidem injustè Christum persequendo: Deus autem hominibus misericorditer subveniendo. Quapropter sicut una pauperis subventio si à pluribus fiat, ab uno bona intentione, ab altero mala; bona est respectu illius, & mala respectu hujus: ita mors & Passio Christi à Deo & a Judæis facta; bona fuit quatenus à Deo processit; mala verò quatenus à Judæis. Quatenus autem fuit bona, sic Deus ab æterno constituit eam facere.

Ad 2. confirm. Resp. sensum esse, quòd Dominus voluit permittere illud peccatum filiorum Heli, quo patrem monentem non audierunt; quia propter peccatum eorum præcedens voluit eos occidere. Fuit ergo in illis peccatum posterius pœna prioris.

Ad 2. Arg. Resp. ibi significari, quòd Deus res omnes fecerit propter semetipsum, idest ad gloriam suam: impium autem ut impius est non simpliciter fecit, sed fecit ad diem malum, idest quem prævidit fore impium præordinavit ad diem ultionis, idque etiam propter semetipsum, uti de Pharaone dicitur ad Rom. 9.

Ad 3. Resp. quòd Deus impropriè dicatur hominem pervertere, cum scilicet cui statuit non dare gratiam. Nihil autem aliud eo loco significatur, quàm omnem hominis conatum esse inanem, nisi Deus interiùs cor emolliat & gratiæ lumen infundat: *Neque enim, qui plantat est aliquid, neque qui rigat*, 1. ad Cor. 3. Vide Titelman. Alii exponunt de defectibus naturalibus hoc modo, quos Deus facit, stultos, cæcos, claudos; nullus hominum potest facere sapientes, videntes, rectos. Cui sensui convenit lectio, quam ex Symmacho refert Hieronym. *nemo poterit corrigere, quod ille imminuit.*

Ad 4. Resp. quòd Deus faciat instar figuli vasa in contumeliam, non operando in eis malitiam, sed permittendo ut in culpam cadant: quæ permissio est actus reprobationis, ut supra dictum est. Dicuntur autem reprobi vasa iræ apta in interitum, non quasi Deus procuret eis peccata, quibus mereantur interitum; sed quia propter prævisa peccata præparat illis pœnam æternam.

Ad 5. Resp. quòd fundere sanguinem Christi non involvit malitiam, alioqui enim non tribueretur Christo,

Christo, qui sine dubio sanguinem suum pro nobis fudit. Sensus autem verborum August. est, quòd Christus Judam, cujus malitiam prævidebat & permissurus erat, elegit, ut ejus malitia uteretur ad opus redemptionis, in quo fusus fuit sanguis Christi misericorditer à Deo, quamvis injustè à Juda & ab aliis; unde addit: *Ab illo quippe electus est, qui novit benè uti etiam malis, ut per ejus opus damnabile, illud, propter quod ipse venerat, opus venerabile compleretur.*

Reprobi quomodo vasa iræ apta in interitum.

Ad 6. Resp. in obduratione & excæcatione duo reperiri, motum animi inhærentis malo, & subtractionem gratiæ. Hujus causa est Deus, non illius; & ideò non nisi impropriè dicitur Deus indurare, non quia per se id agat, ut cor hominis obdurescat contra Deum: sed quia circa homines agit aliquid; unde per accidens requiritur in eorum cordibus durities, qua de re dicendi locus est in 1. 2. q. 79.

Ad 7. Resp. Neg. Conseq. Ad 1. prob. Resp. permittentem non esse causam ne quidem indirectam, nisi teneatur impedire. Qui autem removet prohibens non censetur causa, nisi ex remotione prohibentis immediatè & necessariò sequatur effectus; vel nisi teneatur non removere; quorum neutrum hic reperitur. Nam ad absentiam divini auxilii non consequitur peccatum immediatè & necessariò, sed mediante hominis libera & prava voluntate. Deus quoque non tenetur peccatum impedire, neque gratiam quæ illud impediat apponere.

Ad 2. Confirm. Resp. ex illis peccatum non sequi necessariò, nisi necessitate consequentiæ, sicuti neque ex nuda præscientia. Axioma autem quod assumitur, non habet veritatem, nisi quando antecedens est causa naturalis seu necessaria consequentis; & tunc quod est causa causæ est causa causati.

Ad 8. Resp. Neg. Conseq. manifestum enim est, quòd in humanis Judex vult punire furem, cujus tamen furtum non vult; quantò minus consequens est, Deum velle peccata ex eo, quòd punire illa velit, postquam fuerint commissa. Neque verò punitio est finis peccati aut permissionis illius, sed peccatum est solum aliquid prærequisitum ad illam.

Quis finis reproborum.

Ad Postrem. Resp. reprobos esse à Deo creatos ad aliquem finem ipsis propositum, qui est vita æterna; à qua dum peccando excidunt, non Deus fine suo frustratur, sed ipsi reprobi. Nam æterna fœlicitas est finis hominibus propositus, ad quem debeant tendere: sed non est finis, quem Deus intendit in illis consequi, ut quæst. 22. art. 1. dictum est. Ipse enim cùm nullam habeat causam, nullam extra se perfectionem, non sibi sed rebus ipsis finem aliquem præstitui, quem non semper illæ assequuntur: Deus autem nunquam frustratur fine, quem in opere aliquo intendit. Sicut enim universa propter semetipsum, idest ad gloriam suam manifestandam est operatus; ita hunc finem in omnibus operibus suis assequitur, ac nominatim in hominibus reprobis: glorificatur enim in justa eorum punitione; neque tamen eos creat ut puniat, vel ut deserat, vel ut peccare permittat: sed hos reprobationis effectus, permissionem, desertionem, & punitionem, ordinat tamquam media in finem à se in eorum reprobatione intentum, qui est ostensio suæ justitiæ erga illos, & ostensio divitiarum gloriæ suæ in vasa misericordiæ. Vide cap. 9. ad Rom. & B. Thom. art. 5. ad 3. ex his utcumque intelligi potest, quid ad quæstionem sequentem sit dicendum, qua.

QUÆRITUR IV.

Quomodo inter se differant prædestinatio & reprobatio quoad effectus.

Prima differentia.

IN Primis, juxta ea, quæ dicuntur hic in Resp. ad 2. differunt in causando. Nam prædestinatio est causa, & ejus quod expectatur in futuro, scilicet gloriæ, & ejus quod datur in præsenti, scilicet gratiæ. Reprobatio verò, quamvis sit causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ; non tamen est causa ejus quod committitur in præsenti, scilicet culpæ.

Secunda.

Deinde differunt in eo, quòd effectus prædestinationis habeant inter se ordinem quoad meritum: quamvis enim prædestinatio non sit ex meritis, ut art. 5. ostendetur; ejus tamen effectus ita ordinantur inter se, ut primus mereatur secundum, secundus tertium, & ita deinceps usque ad ultimum; unde & è contrario ultimus est finis proximi & ita deinceps usque ad primum. At verò effectus reprobationis non ita se habent ad invicem. Nam permissio peccati non meretur derelictionem, neque derelictio damnationem; sed tam derelictionem quàm damnationem merentur peccata, quæ non sunt de numero effectuum reprobationis. Unde patet, quòd æterna damnatio non sit finis permissionis peccati, vel derelictionis hominis in peccato, neque rursus derelictio finis est permissionis.

In argum. 3. hæc propositio, Si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat: si intelligatur de impossibilitate absoluta, neganda est, quia Dei reprobatio non subtrahit aliquid de potentia reprobati, imò nec est aliquid in reprobato; & propterea derelinquit eum in integra sua potentia & in omnibus suis viribus, perinde ac si reprobatio nulla esset: *Unde cùm dicitur, quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundùm impossibilitatem absolutam, sed secundùm conditionatam; sicut dicitur, quod prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrii*; ac per consequens non facit, ut peccatum non sit id quod cum ejusmodi necessitate vel vitandi impossibilitate fit: condemnabitur autem quis, quia peccavit, quod ex libero arbitrio procedit. Licèt enim is qui reprobatus est, non possit in sensu composito gratiam perseverantem adipisci; tamen quòd hic & nunc peccet, quòd in hoc vel in illud peccatum labatur, & quòd in perpetrato peccato maneat, ex ejus libero arbitrio contingit; ideoque ipsi meritò imputatur.

ARTICULUS IV.

Utrùm prædestinati eligantur à Deo.

Prædestinati eliguntur à Deo.

RESP. Affirm. certa est. Dicitur enim ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante Mundi constitutionem.* Imò Sacra Scriptura frequenter electos ponit pro prædestinatis, ut Matth. 24. *Propter electos breviabuntur.* 1. ad Tim. 5. *Testor coram Deo & Christo Jesu & electis Angelis.* 2. ad Tim. 2. *Omnia sustineo propter electos.*

Confirmatur. Nemo transmittitur in finem, nisi præexistente voluntate finis in transmittente; prædestinati autem transmittuntur à Deo in finem, qui est vita æterna; ergo Deus vult eis istum finem, & quidem præ aliis quibus eum finem non vult; ergo qui sunt à Deo prædestinati, sunt ab eo electi. Verùm quidem est, quòd in divinis omnia sint simul, nec possit ibi unum esse prius vel posterius altero, sive natura sive tempore; tamen secundùm nostrum modum intelligendi (quod hic B. Thom. vocat secundùm rationem) actionibus divinis, quæ creaturas respiciunt, ordo quidam prioris & posterioris tribuitur, quod nihil est aliud, quàm nos referre ad mentem unum effectum prius quàm alterum, sive hunc effectum esse ordinatum propter alterum. Hinc B. Thom. inter hæc tria, dilectionem, electionem, prædestinationem; ordinem hunc statuit, ut dilectio sit prima, quam sequatur electio, & hanc deinde prædestinatio. Nam prædestinatio, cùm sit pars providentiæ, significat rationem præceptivam ordinationis aliquorum in finem vitæ æternæ: sed quia nihil præcipitur seu decernitur ordinari in finem, nisi præexistente voluntate finis; ideo prius est, Deum alicui velle illum finem, quod est diligere, & quia finem illum uni vult & non alteri, dicitur eligere, quam electionem juxta nostrum concipiendi modum sequitur prædestinatio. Porrò quamvis hæc tria præcipuè referantur ad finem, ad quem aliqui diliguntur, eliguntur, & prædestinantur; referuntur tamen etiam ad media, quibus ad illum finem pervenitur. Hinc Joannis 3. utrumque dilectionis genus exprimitur: *Sic Deus dilexit Mundum,*

Prædestinatos Deus diligit, eligit, prædestinat.

ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam.

Similiter de electione ad vitam sermo est, Matth. 20. *Multi vocati; pauci electi*. De electione verò ad gratiam, ad Ephes. 1. *Elegit nos, ut essemus sancti*. Unde Author hic ad 1. *In collatione gratiæ & gloriæ attenditur electio*.

Denique prædestinatio ad utramque satis intelligitur in illo ad Rom. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui*: ista enim conformitas hic inchoatur in præsenti, perficitur in futuro.

Differentia dilectionis & electionis in Deo & homine.

Ex doctrina hujus art. & ex lect. 2. in cap. 9. ad Rom. observandum est, quòd electio & dilectio aliter ordinantur in Deo & in homine. Nam in homine electio præcedit dilectionem: cùm enim voluntas hominis diligendo non causet bonum, sed præsupponat illud; ipsa movetur ad amandum aliquem ex bono quod in illo considerat, & ratione istius boni eum præ altero eligit cui amorem suum impendat. At voluntas Dei est causa omnis boni, quod reperitur in eo quem diligit, imò Deum diligere quempiam est velle ei & causare in ipso bonum; atque ita Dei voluntas quempiam diligens est causa, quòd illud bonum ab eo præ aliis habeatur: & sic dilectio præcedit electionem, juxta nostrum modum intelligendi. *Unde*, inquit in ista lect. 2. *non propter aliquod bonum, quod in homine eligat Deus, eum diligit; sed potius eò quod ipsum diligit, præfert eum aliis eligendo.*

Ob.

Dices: Qui uxorem eligit, priùs eam diligit quàm eligat; ergo etiam in nobis dilectio præcedit electionem.

Resp.

Resp. quòd dilectio potest in nobis præcedere eam electionem, qua res quæpiam eligitur ad aliud quàm ad diligendum: si tamen dilectio & electio inter se comparentur; sic electio præcedit dilectionem, & non contrà quia eligimus quos diligamus, non autem diligimus quos eligamus ad dilectionem eis impendendam.

Quomodo Deus ut Sol communicat bonum suū.

In Resp. ad 1. observa, quo sensu B. Dionysius dixerit, sicut Sol non electione, sed eo ipso quod est, illuminat omnia, quæ pro suo modo participationem lucis admittunt: ita & bonum divinum per suam substantiam omnibus quæ sunt pro captu cujusque totius bonitatis radios immittit. Communicatio enim divinæ bonitatis potest dupliciter considerari. Uno modo in communi; & sic Deus absque electione (prout electio discretionem importat) suam bonitatem communicat omnibus, inquantum non aliquibus tantùm rebus, sed omnibus omninò aliquid de sua bonitate tribuit, idque pro cujusque captu, quatenus rei ignobili dat esse ipsi conveniens, similiterque nobili, animatæ, rationali. Alio modo potest considerari in particulari, in quantum scilicet communicat bonum hoc aut illud particulare, verbi causa, gratiæ & gloriæ, cujus plures sunt capaces. Et secundùm hunc modum Deus cum electione communicat suam bonitatem, quatenus tale bonum dat aliquibus & non aliis. Verba B. Dionysii intelligenda sunt juxta priorem modum, ut S. Thom. hic & quæst. 19. art. 1. interpretatur,

De verbis Apostoli, quæ in Resp. ad 3. explicantur, vide quæ diximus q. 19. art. 6.

Occasione eorum, quæ hoc art. dicta sunt, potest quæri.

Utrùm prædestinatio ad gloriam sit prior prædestinatione ad gratiam.

Resp. affirm.

Cum finis in ordine causandi sit omnium causarum prima; prioritas causæ finalis respectu divinæ providentiæ debet primum locum obtinere: & ideò cùm gratia ordinetur ad gloriam tamquam ad finem, non contra; absolutè dicendum est, prædestinationem ad gloriam esse priorem prædestinatione ad gratiam juxta modum nostræ intelligentiæ, ita ut secundùm quod nos intelligere possumus, Deus priùs prædestinaverit homines ad gloriam quàm ad gratiam, qua tàmquam medio gloriam consequantur: priùs enim quisque vult finem quàm media.

Ob.

Neque satisfacit Vasquez dicens, voluntatem finis priorem esse voluntate mediorum in eo, qui finem sibi proponit, non autem in eo, qui eumdem proponit alteri; eò quòd finis, qui alteri proponitur consequendus, non tam est proponentis, quàm ejus cui proponitur.

Resp.

Nam finis semper est prima causarum, & propter illum cætera fiunt, sive ab eo qui finem illum sibi quærit, sive ab illo qui eumdem quærit seu procurat vel proponit alteri. Hinc pater priùs habet in intentione doctrinam filii quàm studium, & ejus sanitatem prius quàm medicam potionem. Quò facit quod B. Thom. generaliter pronuntiat, quòd *non præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis; quòdque prædestinatio aliquorum in salutem æternam, præsupponit secundum rationem, quòd Deus vult illorum salutem.*

Idem sentiunt tam Scotus quàm Durandus in 1. d. 41. quorum ille sic argumentatur. Volens ordinate finem & ea quæ sunt ad finem, prius vult finem quàm aliquod entium ad finem & propter finem alia vult; ergo cùm in toto processu, quo creatura beatificabilis perducitur ad perfectum finem, finis ultimus sit beatitudo perfecta, Deus volens huic aliquid istius ordinis, primò vult huic creaturæ beatificabili finem, & quasi posterius vult ei alia, quæ sunt in ordine illorum, quæ pertinent ad illum finem: sed Gratia, Fides, merita, & bonus usus liberi arbitrii, omnia ad istum finem sunt ordinata, licèt quædam remotiùs & quædam propinquiùs; ergo primò isti vult Deus beatitudinem quàm aliquid istorum, & priùs vult ei quodcumque istorum, quàm prævideat ipsum habiturum quodcumque istorum; igitur propter nullum istorum prævisum vult ei beatitudinem. Ita Scotus manifestè docens, prædestinationem ad gloriam, neque esse propter prævisa opera, neque propter prævisum bonum usum liberi arbitrii, etiamsi per gratiam adjuti: sed hoc art. seq. latius discutietur. His omninò conformiter facultas Theolog. Lovaniensis in Justific. suæ censuræ ex B. Thom. & Scoto fortiter asseverat, quòd electis Deus primò vult vitam æternam ut finem, deinde media ad illam necessaria.

Eamdem doctrinam Scripturæ & Patres confirmant Act. 13. *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam*: ubi significatur præordinatio ad vitam fuisse causa dandæ illis Fidei; quasi diceretur, Deus eos prædestinavit ad vitam, ad quam quia perveniri non potest nisi per media, inter quæ primum est Fides; iisdem media præparavit & contulit.

Ad Rom. 8. *Quos prædestinavit, hos & vocavit, & quos vocavit hos & justificavit: quos autem justificavit, illos & glorificavit*. Quæ verba primò significant ordinem finis & mediorum ad finem, ac deinde ordinem mediorum inter se. Nec obstat, quòd non dicatur prædestinavit ad vitam, sed *prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui*. Intelligitur enim non solùm imperfecta sed etiam perfecta conformitas, quæ est futuræ vitæ, quam & nomine gloriæ statim exposuit dicens, *hos & glorificavit*. De qua conformitate dicitur 1. Joan. 3. *Cum apparuerit, similes ei erimus*, Unde ad Rom. 9. vasa misericordiæ dicuntur præparata in gloriam. Hinc Aug. lib. 1. ad Simplic. q. 2. lib. 2. cont. duas epist. Pelag. cap. 7. & Enchir. cap. 98. ex dicto cap. 9. ad Rom. probat, Jacob non fuisse dilectum seu prædestinatum ad vitam ex meritis operum vel Fidei, sed ex vocante: quod verum non esset, si prædestinatio præviam requireret operum quorumcumque considerationem. Augustino subscribit Fulgent. lib. 1. ad Monim. cap. 13. *Quos prædestinavit ad gloriam, & prædestinavit ad justitiam*: Et lib. de Fide ad Petr. cap. 3. *Illi* (inquit) *cum Christo regnabunt, quos Deus gratuita bonitate sua prædestinavit ad regnum. quia enim tales prædestinando præparavit, ut regno digni essent, præparavit utique secundum propositum vocandos ut obediant, præparavit justificandos, ut accepta gratia rectè credant & benè vivant; præparavit etiam glorificandos, ut Christi coheredes effecti, regnum cœlorum sine fine possideant.* Quem ordinem significavit etiam S. Leo serm. 2. de Nativ. Domin. propositum Dei volentis hominum salutem vocans primam pietatis suæ dispositionem.

Ex

Ex quibus ſequitur, homines prædeſtinari ad gloriam immediatè & independenter à prævisione bonorum operum, de quibus ſecundo tantùm loco ſit à Deo conſtitutum tamquam de mediis, per quæ vult electos beatitudinem gratis ſibi præparatam conſequi: tamquam ſi Rex potentiſſimus hominem aliquem abjectæ ſortis vellet evehere ad regnum; ideòque quò magis ad illud foret idoneus, bonis artibus & diligentia inſtitutionis curaret, ut redderetur benè expolitus & exornatus.

Tacita Ob. His non adverſatur Fulgent. in Epiſ. lib. de Incarn. dicens, Deum ſua prædeſtinatione & donum illuminationis ad credendum, & donum perſeverantiæ ad proficiendum atque permanendum, & donum glorificationis ad regnandum, quibus dare voluit, præparaſſe; quaſi hic ſignificare voluerit, electionem ad gloriam ſequi electionem ad gratiam Fidei. Nihil enim hic aliud ſignificat, quàm Deum juxta ſuam incommutabilem diſpoſitionem priùs dare Fidem, deinde perſeverantiam, ac tandem gloriam iis, quibus ſic dare diſpoſuit ab æterno. Cùm quo benè conſiſtit, præordinationem ad gloriam eſſe in intentione priorem, ſicuti eſt voluntas finis reſpectu mediorum; unde addit, quibus dare voluit præparaſſe; & ibidem ſequitur, quòd *electos Deus gratis elegit, & prædeſtinavit ad regnum.*

Si dicas; Quem ordinem habent res in eſſe, eumdem habent in conceptu & providentia; ergo ſicut gratia prior eſt in eſſe quàm gloria, ita etiam in conceptu. Reſp. Ant. non eſſe verum niſi ſic intelligatur; quem ordinem naturæ habent res in eſſe, eumdem habent in conceptu: ſed tunc conſequentia non valet, quia gloria dum habet eſſe prior eſt gratia ſecundùm ordinem naturæ. Notum eſt illud Philoſophorum, finem eſſe priorem in intentione & poſteriorem in executione. Quæ ſpectavit S. Doctor art. 3. dicens, quòd *prædeſtinatio includit voluntatem conferendi gratiam & gloriam*; non per hoc ſignificare volens, quòd voluntas dandi gratiam ſit prior voluntate dandi gloriam: ſed loquens juxta ordinem executionis, ſecundùm quem priùs datur gratia tamquam medium, & poſterius gloria tamquam finis. Unde Lovanienſes in cit. ſuperius ſua juſtific. hæc verba habent. *Non ergo ſecundum B. Thom. Deus prædeſtinando primò vult gratiam & bona merita dare, ac eorum deinde prævisione vitam æternam: ſed primò electis vult vitam ut finem, deinde media ad illam neceſſaria.*

Articulus V.

Utrùm præſcientia meritorum ſit cauſa prædeſtinationis.

NOn quæritur de cauſa prædeſtinationis ex parte actus prædeſtinantis; nam ex quæſt. 16. conſtat, non poſſe aſſignari cauſam voluntatis Dei ex parte actus volendi: ſed quæritur, utrùm Deus propter merita prævisa ordinaverit ſe daturum effectum prædeſtinationis alicui. Meritum quo modo hic accipitur. Ubi nomen meriti generaliter accipitur, non tantùm pro eo quod vocant de condigno, ſed etiam pro merito congruo, ſeu qualitercumque diſponente, adeò ut meritum hic dici debeat omne bonum præcedens reſpectu ſequentis, quod illius intuitu acquiritur, vel acquiri poteſt. Quo modo etiam accipitur à Patribus in ea definitione qua dicunt, gratiam non dari ſecundùm merita. Hinc B. Thom. pro iiſdem habet, dari meritum, cauſam, vel rationem prædeſtinationis. Fuerunt autem in hac controverſia variæ opiniones.

Variæ ſententiæ.

1. Origenis, quam hic refellit Author noſter ex cap. 9. ad Rom. & ante illum Auguſt. lib. 1. de Pecc. mer. cap. 22.

2. Eſt Pelagii docentis, unum ideò eſſe præ alio prædeſtinatum, quia Deus prævidiſſet eum piè ſanctèque victurum, & hoc non ex gratia, ſed ex ſolis liberi ſui arbitrii viribus. Hanc hæreticam eſſe, & cùm Authore ſuo jam olim ab Eccleſia proſcriptam, ex Conciliis & Actis B. Auguſtini tempore habitis conſtat: contra quam ſcripſit non ſolùm ille, ſed etiam Proſp. & Fulg.

3. Eſt Pelaginorum quorumdam docentium, merita in hac vita præexiſtentia cauſam eſſe prædeſtinationis. Ponentes enim initium benefaciendi eſſe ex nobis, conſummationem verò ex Deo; docebant, alios præ aliis ideò prædeſtinatos eſſe à Deo, quia prævidiſſet eos initium bonæ vitæ ex ſe facturos. Hanc ſecundo loco refellit B. Thom. & refelli poteſt per ea omnia Scripturæ & Patrum teſtimonia quæ docent, initium bonorum operum non eſſe niſi à gratia Dei præveniente. Ad hanc opinionem pertinet aliorum error, qui præſcientiam Fidei per ſolas arbitrii vires habendæ cauſam prædeſtinationis ſtatuebant. In quo quidem errore aliquando fuit Auguſt. ſed lib. 1. Retr. cap. 25. & lib. de Prædeſt. cap. 3. & ſeq. eam correxit.

4. Eſt eorum, qui Fidem & initium bonæ converſationis, gratiæ quidem Chriſti tribuunt; putant tamen idcircò alios præ aliis eſſe prædeſtinatos, quia Deus eos prævidit gratiam (quam dicunt omnibus offerri) per liberi arbitrii vires accepturos, ea benè uſuros, & in eadem perſeveraturos ut gratiæ quidem oblatio ſit opus Dei; ejuſdem verò acceptatio & uſus ſit liberi arbitrii. In hac fuerunt Fauſtus, Caſſianus, Gennad. aliique Maſſilienſes. Contra quos ſcripſerunt Proſp. Fulgent. Maxentius, Petrus Diaconus, imò & Auguſt. lib. poſter. qui ſunt de Prædeſt. SS. de Corrept. & Grat. & de Dono perſev. Huic affinis eſt aliorum error, in quo videtur fuiſſe Rupertus ſuper cap. 11. Matth. aſſerentium, gratiam quidem non omnibus offerri, ſed quibuſdam tantùm, eò quòd Deus præviderit, eos quibus non offert non fuiſſe accepturos vel perſeveraturos; quale quid ſenſiſſe aliquando videtur Auguſt. dicens: *Salus nulli umquam defuit qui dignus fuit, & cui defuit dignus non fuit.* Verùm lib. 2 Retract. cap. 31. & de Prædeſt. SS. cap. 10. explicat quo modo hoc poſſit & debeat ſanè intelligi; dignum intelligens non ex meritis vel ſua voluntate, ſed gratia vel prædeſtinatione divina.

5. Opinio eſt aliorum qui dicunt, Deum quidem ab æterno eligiſſe certum numerum hominum ad ſalutem, non tamen abſolutè ſed dependenter à præſcientia conditionalium; ita videlicet, ut Deus præſciens quid quiſque facturus eſſet, ſi tale vel tale excitationis, motionis, ſuaſionis genus congruenter menti ejus offerretur; conſequenter illi præparaverit ejuſmodi media, ac deinde vitam æternam. Quo pacto prædeſtinatio non eſt etiam merè gratuita & abſoluta, ſed pendet ex conditione motus liberi arbitrii, ſic aut ſic per ſuaſiones congruas excitari. Hinc Vaſquez & Leſſius multis contendunt, electionem ad regnum & gloriam non eſſe ex ſola Dei voluntate, ſed ex prævisis meritis, quæ homines per Dei gratiam ſint facturi. Atque hanc ſcribunt tam B. Auguſtini quàm B. Thomæ eſſe ſententiam; cujus tamen contrarium patebit ex ſeqq.

Poſtrema ſententia, eaque ad artic. reſponſiva, eſt eorum, qui nullum in homine prædeſtinato meritum prædeſtinationis agnoſcunt, ſed eam docent eſſe merè gratuitam, nec ab ulla conditione motus aut actus ejus qui prædeſtinatur à Deo prævisi pendentem: ſed intra ſe omnem hujuſmodi motum quo quis ad ſalutem ordinatur complectentem. Porrò cùm de quatuor primis iſtis ſententiis ſatis hodie conſtet, quòd erroneæ ſint; de reliquis tamen.

Quæritur, quæ ſententia ſit ex duabus poſtremis ut vera tenenda.

VIdetur quòd quinta: quia eam tradere videntur Scripturæ, Patres, B. Thom. & alii; favetque ratio.

Scripturæ ſunt 1. Matth. 22. *Multi vocati, pauci electi.* Quare: niſi quia noluerunt venire: vocare enim (ait Theophyl.) Dei eſt: electos autem fieri vel non noſtrum eſt.

2. Matth. 25. *Poſſidete paratum vobis regnum à conſtitutione Mundi; eſurivi enim & dediſtis mihi manducare*; quibus verbis Chriſtus oſtendit, regnum cœlorum eſſe paratum, id eſt præordinatum ac prædeſtinatum electis ob prævisa opera.

3. Ad Rom. 8. *Quos præſcivit & prædeſtinavit conformes fieri imaginis Filii ſui*; id eſt, quorum præſcivit Fidem & dilectionem, eos prædeſtinavit, ut eſſent ſimiles Filio.

4. Ad Rom. 11. *& illi si non permanserint in incredulitate, inserentur*: unde colligitur, de fine nihil esse absolutè statutum, sed solùm sub conditione.

5. 1. ad Tim. 2. *Deus vult omnes salvos fieri*; ergo in primo suo decreto omnes eligit, seu (ut Vasquez loquitur disp. 89. c. 13.) ante merita est in Deo æqualis voluntas dandi gloriam prædestinatis & reprobis.

6. Matth. 20. Deus tamquam Paterfamilias conducit operarios; atqui paterfamilias priùs spectat opus mercenarii quàm mercedem; ergo & Deus.

7. Joan. 5. *Non possum ego à meipso facere quidquam, Sicut audio; judico*; ergo Christus neminem prædestinat ad gloriam ex mero suæ voluntatis beneplacito, sed secundùm id quod audit, idest cognoscit in æterna præscientia de futuris hominum operibus.

8. Joan. 15. *Ipse pater amat vos, quia vos me amastis*; ergo propter amorem Filii prævisum in discipulis Christi, Pater eos ab æterno dilexit.

9. 1. ad Cor. 2. *Oculus non vidit &c. quæ preparavit Deus iis, qui diligunt illum*. Ubi illud *qui diligunt* secundùm communem modum loquendi causam præparationis indicare videtur.

10. Jac. 2. *Nonne Deus elegit pauperes in hoc Mundo, divites in Fide*; tametsi (ait Vasquez) hunc locum aliter interpretetur August. lib. de Prædest. SS. cap. 17. ut eligere divites in Fide sit idem quòd facere divites; contextus tamen Apostoli non ita commodè hanc patitur interpretationem. Si enim eligere divites in Fide sit facere divites in Fide: etiam eligere pauperes in hoc Mundo erit facere pauperes in hoc Mundo; quod tamen non vult Jacobus.

11. 2. ad Tim. 2. *Si quis emundaverit se ab istis, erit vas in honorem*; ergo est in potestate hominis facere seipsum vas in honorem.

12. *Deus non est acceptor personarum*, Act. 10. & ad Rom. 2. ergo non elegit unum præ alio, nisi ex præscientia meritorum.

Denique. Scriptura sæpè significat, gratiam Redemptionis conferri illis, qui sunt humiles, mansueti, pauperes, & parvuli, ut Jac. 4. Isai. 21. & alibi.

His subjunguntur Patrum testimonia 1. B. Petr. apud Clem. lib. 3. Recog. dicentis: *Prævidens Deus, quòd ista potestas arbitrii alios quidem faceret bona eligere, alios mala, ac per hoc in duos ordines necessario propagandum esse genus hominum; unicuique ordini concessit & locum & Regem*; ergo Deus non facit illam discretionem ante prævisionem operum.

2. Est S. Hieron. in cap. 1. Isa. *Liberum servat arbitrium; ut in utramque partem, non ex præjudicio Dei, sed ex meritis singulorum, vel pœna vel præmium sit*. Et in cap. Malach. *Dilectio & odium Dei, vel ex præscientia nascitur futurorum, vel ex operibus*. Et in epist. ad Hedib. qu. 10. *Ostenditur*, ait, *non gentes eligi, sed hominum voluntates*.

3. Est Ambr. lib. 3. de Fide cap. 3. *Non ante prædestinavit quàm præsciret, sed quorum merita præscivit, eorum præmia prædestinavit*. Quibus similia proferuntur ex ejusdem comment. sup. c. 8. & 9. ad Rom.

4. Est de Chrysost. hom. 80. in Matth. *Antequam nati essetis, quia sciebam vos hujusmodi futuros, hæc vobis à me præparata fuere*. Vide etiam hom. 31. sup. Matth. 51. super Gen. & in cap. 8. & 9. ad Rom. tam ipsum quàm Origen. Theodoret. Oecumen. Sedulium, Theodulum; item Euthyc. in cap. 20. Matth. & Arnobium in Psalm. 90. 91. 108. 117.

5. Est Damasc. lib. cont. Manich. *Prævidens Deus ea quæ nos sponte facturi sumus, ea scilicet quæ sunt in nostra potestate* (idest opera bona & mala) *etiam ea quæ non sunt in nostra potestate*; (idest præmia & supplicia) *prædefinivit*.

6. Est Irenæi lib. 4. cont. hæres. cap. 38. *Quæ scribit ex futurorum præscientia dictum esse Jacob dilexi, Esau odio habui*.

7. Est Hilarii in Psalm. 64. Non res *indiscreti judicii est electio, sed ex meriti delectu facta discretio est*.

8. Est Fulgent. lib. 1. ad Monim. cap. 24. *Prædestinavit illos ad supplicium, quos à se præscivit voluntatis malæ vitio discessuros: & prædestinavit ad regnum, quos ad se præscivit misericordiæ prævenientis auxilio redituros*.

9. Est Prosperi Resp. ad 12. ob. Vincentii. *Quia præsciti sunt casuri, non sunt prædestinati: essent autem prædestinati, si essent reversuri*. Vide etiam resp. 7. ad cap. Gall. & lib. 2. de Vocat. Gent. cap. 23. 26. 29. 31. 35.

Postremò, his omnibus addunt Aug. lib. 1. ad Simpl. q. 2. ubi inter cætera dicit: *Quia manet Dei propositum, ut justificet credentes; ideo invenit opera quæ eligat ad regnum*. Et postea: *Non tamen electio præcedit justificationem, sed electionem justificatio: nemo enim eligitur, nisi distans ab illo qui rejicitur; unde quod dictum est, quia elegit nos Deus ante Mundi constitutionem, non video quomodo sit dictum, nisi præscientia*. Neque August. hoc usquam legitur retractasse. Imò hanc disputationem suam commendat lib. 2. Retract. cap. 1. de Prædest. SS. cap. 7. de Don. persev. cap. 20. Ubi verò asserit prædestinationem esse gratuitam, non loquitur de prædestinatione ad gloriam; sed solùm de electione ad gratiam, de qua non est dubium, quin præparata sit absque prævisione meritorum.

2. August. testimonium est ex qu. 68. inter 83. *Deus cui vult miseretur, & quem vult, indurat: sed hæc voluntas Dei injusta esse non potest; venit enim de occultissimis meritis, quia & ipsi peccatores sunt, cùm propter generale peccatum unam massam fecerint: non tamen nulla est inter eos diversitas. Præcedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum justificati sint, digni efficiantur justificatione*.

3. Est Tract. 76. in Joan. *Qui diligunt; quia diligunt eliguntur*.

4. Est lib. de Spir. & litt. cap. 5. Præscivit, ut prædestinaret.

5. Serm. 7. de Verb. Dom. secundùm Matth. *Elegit Deus & secundùm suam gratiam & secundum illorum justitiam*. Et postea: *Ego illos elegi, quia vidi mentes eorum de me præsumentes*. Proferuntur & alia ex expositione quarumdam propositionum in ep. ad Roman. ex lib. de Prædestinatione Dei & ex lib. Hypognosticon.

Quin & B. Thom. videtur prædestinationem absolutam non agnoscere, nisi ex præscientia meritorum. Nam 3. p. q. 1. art. 3. ad 4. *Prædestinatio* (inquit) *supponit præscientiam futurorum*. In hanc etiam partem citatur Alex. Alens. Albertus, Bonav. Driedo, & alii; *ut appareat* inquiunt, *quatenus in hoc puncto sit omnium penè Doctorum consensus*.

Subjunguntur deinde rationes.

1. Ex absoluta prædestinatiòne sequi videtur, reprobos non solùm negativè, sed etiam positivè exclusos esse: quod tamen admitti nequit, nisi in sententiam hæreticorum hujus ævi velimus incurrere.

2. Voluntas Dei alios præ aliis eligentis non potest esse irrationabilis: hujus autem nulla videtur posse reddi ratio nisi ex meritis; ergo.

3. Prædestinatio Angelorum & hominis recti, si in sua rectitudine permansisset, fuit ex præscientia meritorum; ergo & hominis lapsi.

4. Prudens electio est pluribus meliorum acceptio, unde Chrys. hom. 1. in cap. 1. epist. ad Ephes. *Quòd si homines quando eligunt optima sibi deligunt; multo magis Deus*.

5. Prædestinatio juvatur orationibus propriis & Sanctorum; cùm ergo orationes sint merita quædam; consequens est, prædestinationem juvari, ac subinde impetrari. Quò pertinet illud Canonis Missæ, *In electorum tuorum jubeas grege numerari*.

6. Electi consequuntur beatitudinem per merita; ergo ad illam prædestinati sunt ex meritis. Quomodo enim dat eam Deus, sic eam dare prædestinavit.

7. Promissiones vitæ æternæ non sunt absolutæ, sed conditionatæ, pendentes scilicet à meritis nostrorum operum, juxta illud, *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; quemadmodum etiam docet Synod. Trid. Sess. 6. can. 20. ergo similiter prædestinatio ad vitam non est absoluta.

8. Opinio quæ prædestinationem ponit ex meritis prævisis, facilem monstrat viam conciliandi gratiam Dei, ipsamque prædestinationem cum libero arbitrio; ergo amplectenda est, præsertim cùm altera sententia, quam Augustini esse fatetur

Maria-

Matiana, *horrida (inquit) multis, & aspera videatur*.

9. Doctrina de prædestinatione Dei absoluta & efficaci ante prævisionem bonorum operum, & lapsis curam resurgendi adimere, & Sanctis occasionem teporis adferre videtur, eò quòd utraque parte superfluus labor sit; si neque rejectus ulla industria possit intrare; neque electus ulla negligentia possit excidere: quoquo enim modo se egerint, non potest aliud erga eos, quàm Deus definivit, accidere. Removetur itaque omnis industria, tolluntúrque virtutes, si Dei constitutio humanas prævenerit voluntates.

10. Ex ista prædestinationis doctrina sequitur, quòd Deus non seriò velit omnium salutem: quòd omnia bona opera prædefinierit in particulari, & cum omnibus circumstantiis: quòd tota ratio, cur hic & nunc tale opus fiat ab isto cum istis circumstantiis, referenda sit in decretum divinum; quod absurdum videtur, & nimis mirabile.

Postremò. Doctrina hæc auribus piorum noxia est, neque videtur posse populo prædicari; ergo non est vera.

Quæstionis determinatio.

RESp. quamvis si effectus prædestinationis considerentur in particulari, unus possit esse causa alterius; prior quidem posterioris meritoria: posterior verò prioris finalis: si tamen considerentur in communi, *Impossibile est, quod totus effectus prædestinationis habeat aliquam causam ex parte nostra*, ait hic Author, idest quòd tota congeries beneficiorum Dei, quibus ad vitam æternam homo dirigitur & ordinatur, ipsa etiam vita æterna comprehensa habeat meritum aliquod in homine; sive intelligatur meritum solis naturæ viribus partum; sive meritum Fidei & gratiæ divinitus datæ: idque ideò quia omne hominis meritum qualecumque, ordinans eum ad vitam æternam, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis. Sexta ergo sententia superiùs allata, tenenda est; ideoque sit hæc Conclusio.

Prædestinatio est gratuita. Prædestinationis nulla est causa ex parte prædestinati, idest Deus cùm prædestinavit aliquem, non id fecit propter aliquod bonum sive naturæ sive gratiæ, quod in illo prævidit; sed ex mero voluntatis suæ beneplacito statuit eum ad vitam æternam perducere.

Pro cujus confirmatione faciunt Scripturæ, Patres, Scholastici, & rationes.

Probatio ex Scripturis Sacris.

SCripturæ sunt 1. Lucæ 12. *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum*. Ubi in discipulis pusillum electorum gregem alloquitur: dicens autem *complacuit*, & *vobis*, satis significat, voluntatem dandi electis regnum cœlorum absolutam esse, neque à conditionibus pendere; cùm alioquin juxta sententiam aliorum, conditionatè intelligendo, non vobis dicere debuisset, sed omnibus.

2. Quam B. Thom. hic, & q. 6. de Ver. art. 2. producit, est ad Tit. 3. *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundùm suam misericordiam salvos nos fecit*. Ubi Apostolus nomine salutis omne bonum salutare intelligit, idest totum prædestinationis effectum, comprehensa etiam vita æterna: quomodo dixit Angelus de Christo, *Ipse salvum faciet populum suum à peccatis eorum*. Unde & B. Thom. super cap. 3. ad Tit. allegat illud Deut. 9. *Non propter justitias tuas & æquitatem cordis tui ingrederis, ut possideas terram eorum*: terra enim promissionis, de qua ibi sermo est, figura fuit regni cœlestis.

3. Joan. 15. dicit Dominus ad discipulos, & in eis ad omnes electos: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, ut eatis, & fructum afferatis, & fructus vester maneat*. Quæ verba significant, nihil esse in nobis quod electionem divinam præveniat, sed Deum nos eligendo prævenire se, ut ab illa electione proveniat omne bonum nostrum. Huic testimonio simile est aliud 1. Joan. 4. *In hoc est charitas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*.

4. Apostolus ad Rom. 8. significare voluit electos per eos, quos dicit secundùm propositum vocatos: propositum autem non hominis vocati, sicut Pelagiani interpretabantur, sed Dei vocantis intelligi, ut interpretatur August. lib. de Corrept. & Grat. cap. 7. & alibi sæpè; manifestum est ex iis, quæ supra art. 2. dicebantur, cùm ageremus de effectibus prædestinationis. Neque vera est quorumdam responsio, qui omnes Fideles electos & secundùm propositum vocatos juxta mentem Apostoli opinantur. Nam *omnia cooperantur in bonum his, qui secundùm propositum vocati sunt*: at non omnibus Fidelibus omnia cooperantur in bonum; ergo non omnes Fideles sunt vocati secundùm propositum. Hinc Aug. dicto c. 7. de Corrept. & Grat. *Illi electi, qui secundùm propositum vocati, qui etiam prædestinati atque præsciti; quorum (inquit) nemo perit*. Et lib. 1. Retract. cap. 23. *Non omnium qui vocantur talis est*, (scilicet vocatio) *sed tantùm electorum*.

5. Ad Rom. 9. ubi Apostolus de causa nostræ prædestinationis ex instituto disserens, eam refert in solam Dei miserentis voluntatem. Proposito enim exemplo seu typo duorum filiorum Isaac: *Cùm*, inquit, *nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundùm electionem propositum Dei maneret; non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, Quia major serviet minori: sicut scriptum est, Jacob dilexi, Esau autem odio habui*. Deinde sibi objicit: *Numquid iniquitas apud Deum*? Humano enim sensui videtur iniquum, in causa pari non æqualiter affici seu diligere. Et quidem si ex prævisis operibus, sive per naturam sive per gratiam factis, Deus dilexisset Jacob præ Esau, ut alii existimant; in promptu erat respondere: ideò non esse iniquitatem apud Deum, quia præscivit bona opera unius & non alterius. Verùm non hoc respondet Apostolus, sed: *Absit*, inquit, *Moysi enim dicit, miserebor cujus misereor & misericordiam præstabo, cujus miserebor*, idest cuicumque misereri voluero; sic enim latinè reddidit B. Hieronymus verba Hebræa Exod. 33. *Miserebor cui voluero, & clemens ero in quem mihi placuerit*. Ubi manifestè, non meritis sed soli divinæ voluntati ascribitur hæc misericordia: unde & Apostolus concludit, totum pendere ex misericordia & gratia, cùm subdit: *Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*. Postremò objicit adhuc quempiam sibi dicentem: *Quid adhuc queritur? voluntati ejus quis resistit?* idest si Deus agit pro arbitrio suo, & miseretur ejus quem vult diligere, cur conqueritur de peccatoribus, quod non convertantur? quis enim resistat ejus voluntati? Respondet autem: *O homo tu quis es, qui respondeas Deo? numquid dicit figmentum ei, qui se finxit, quid me fecisti sic? An non habet potestatem figulus luti?*

Ad hunc locum sunt qui respondeant, quòd illa verba, *Major serviet minori*; & hæc, *Jacob dilexi, Esau odio habui*, non intelligantur de personis illis Jacob & Esau, sed de duobus populis scilicet Israelitarum & Idumæorum: neque sit sermo de electione ad vitam æternam, sed ad beneficia hujus vitæ, secundùm quæ unum elegit in populum sibi peculiarem, eique dedit terram promissionis & non alteri. Probant autem; tum ex eo quòd de facto Jacob servivit fratri suo Esau & adoravit eum Gen. 33. tum ex eo, quòd posteritas Esau servivit posteritati Jacob; tum denique ex responso Domini Gen. 25. *Duæ gentes sunt in utero tuo, & duo populi ex ventre tuo dividentur, populusque populum superabit*.

Sed observandum, nos non disputare de loco Genesis aut etiam Malachiæ: sed de verbis Apostoli ad Rom. 9. Quamquam enim Scriptura vetus ad litteram loquatur de duobus populis, & de bonis temporalibus; Apostolus tamen ad Romanos scribens, ea exponit spiritualiter de rebus æternis, & per Esau intelligit reprobos, per Jacob electos, per terram autem promissionis vitam æternam. Ac proinde, sicut Israelitis terram illam dedit gratis & non ex meritis sive præsentibus sive prævisis: ita fatendum est, Deum decrevisse bona æterna distribuere quibus voluit absque prævisione meritorum.

Respondent autem; scopum Apostoli non esse ostendere, quòd Deus in vocatione seu electione ad gloriam non habeat rationem bonorum operum etiam internorum: sed solùm ostendere, quòd non habeat rationem operum externorum, præsertim Legis; quamvis habeat rationem Fidei & affectus interni.

Verùm hæc responsio repugnat textui Apostoli, qui postquam dixit, Deum misereri cujus voluerit, & habere potestatem faciendi ex eadem massa aliud vas in honorem aliud in contumeliam; addit, ipsum vasa misericordiæ præparasse in gloriam. Repugnat etiam Augustino epist. 105. & 106. & lib. 1. ad Simpl. quæst. 2. & alibi, ubi locum hunc examinat: item B. Thomæ & aliis in cap. 9. ad Rom. commentantibus.

Denique respondent, Apostolum non loqui de electione & reprobatione singulorum, sed Gentilitatis & & Judaismi. Verùm neque hæc responsio cum textu convenit, ut patet ex comparatione, tum figuli, tum massæ & vasorum, partim in honorem, partim in contumeliam: non autem soli Gentiles vasa sunt in honorem, sicut nec omnes Judæi vasa sunt in contumeliam; sed ex utraque gente tamquam ex una massa alios elegit, alios reprobat: unde subdit Apostolus: *Quos & vocavit nos non solùm ex Judæis, sed etiam ex Gentibus*. De isto loco ad Rom. 9. multa his consentanea scribit Fulgent. lib. 1. de Verit. Prædest. & Bellarm. lib. 2. de Grat. cap. 10.

6. Scriptura ad Rom. 11. ubi Apostolus dicit, quòd *Reliquiæ secundùm electionem gratiæ salvæ sunt*, idest Authore B. Thoma, secundùm gratuitam Dei electionem: *Electio*, siquidem *gratia est illa, quæ per Dei gratiam homines eliguntur*, ait August. lib. de Pat. cap. 20. Sed & Apostolus cùm judicia electionis Dei non posse comprehendi hac exclamatione manifestasset, *O altitudo divitiarum* &c. statim subjunxit: *Aut quis prior dedit ei, & retribuetur ei, quoniam ex ipso & per ipsum & in ipso sunt omnia*, q. d. Cùm Deus sit Author omnis boni, fieri non potest, ut in nobis inveniatur aliquod meritum electionis, ob quod salutaria bona præparavit.

7. Ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante Mundi constitutionem, ut essemus sancti & immaculati. Non ergo* (ait August. de Prædest. Sanct. cap. 18.) *quia futuri eramus, sed ut essemus. Nempè certum est, nempe manifestum est: ideo quippe tales eramus futuri, quia elegit ipse prædestinans, ut tales per gratiam ejus essemus*. Et sequitur: *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum secundùm propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ. Qui* (ait B. Thom.) Deus *prædestinavit nos*; idest sola gratia præelegit, *in adoptionem filiorum*, idest ut associaremur cum aliis filiis adoptionis bonis, quæ habituri sunt. Et quamvis hoc referre quis possit ad imperfectam filii Dei assimilationem, quæ habetur in hac vita per gratiam; melius tamen (inquit Idem) referetur ad perfectam, quæ erit in Patria per gloriam, de qua dicitur ad Rom. 8. *Ingemiscimus adoptionem filiorum Dei expectantes*. Unde patet, electionem ad gloriam Apostolo & B. Thomæ esse ex sola gratia: quod etiam indicant quæ sequuntur: *In quo*, idest per quem Christum, *etiam non sorte vocati sumus*, idest, inquit S. Thom. *non nostris meritis, sed divina electione*. Gratia cum divinæ electionis hic, sicut ad Coloss. 1. dicitur sors, quia Deus per modum sortis secundùm suam occultam providentiam, non ex alicujus meritis, per gratiam internam nos vocat. Eodem hoc loco ad idem probandum utitur August. conc. 2. in Psal. 30. Sequitur in Apostolo, prædestinati *secundùm propositum ejus, qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ*. Ubi (teste eodem Thom.) *ponit voluntariam Dei prædestinationem, cujus ratio non sunt merita nostra; sed mera Dei voluntas*.

Quare gratia electionis dicitur sors.

8. 2. ad Tim. 1. *Nos liberavit & vocavit vocatione sua sancta, non secundùm opera nostra, sed secundùm propositum suum & gratiam*. Ubi sicut de loco ad Tit. 3. diximus, nomine liberationis universum salutis nostræ beneficium comprehenditur; quemadmodum & Psalm. 17. ubi Psalmista totius salutis causam refert in Dei voluntatem dicens: *Salvum me fecit, quoniam voluit me*. Hoc loco in originali est, *salvavit*.

9. Ex sacris Litteris probatio sic formari potest. Scriptura testatur, non esse concessam Fidei prædicationem quibusdam, de quibus Deus sciebat quòd per gratiam adjuti obedivissent Fidei; ergo non eligit eos, quorum opera prævidet quæ essent per gratiam Dei facturi. Ant. patet ex Ezech. 3. *Non ad populum profundi sermonis & ignotæ linguæ tu mitteris &c. & si ad illos mittereris, ipsi audirent te*. Et Matth. 11. *Si in Tyro & Sydone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in te; olim in cilicio & cinere pœnitentiam egissent*. Cur autem hæc non suffragentur scientiæ, quam dicunt mediam vel conditionatam; videantur quæ dicta sunt q. 14. art. 9.

10. Ezech. 36. promittens Deus suis electis beneficia novi testamenti: *Non propter vos* (ait) *ego faciam, sed propter nomen sanctum meum*; ergo prædestinavit sic ea conferre, idest non propter nos seu nostra merita, sed propter se.

Denique huc pertinent omnes illæ Scripturæ quæ docent, gratiam non dari secundùm merita: item quæ ad eamdem pertinere significant omne bonum, omnisque boni initium, progressum & consummationem. Hæc enim omnia cùm sint effectus prædestinationis, non possunt esse illius causa vel meritum.

Ejusdem doctrinæ probatio ex Patribus.

Qui inter illos doctrinam gratuitæ prædestinationis maximè illustravit, fuit S. August. ad hoc à Deo ordinatus, & occasione Pelagii fautorumque ejus excitatus, quorum ille viribus humanis etiam gratia destitutis nimirum tribuebat, ut initio hujus art. diximus: isti verò insuper doctrinam August. docentis, Deum vocare electos secundùm suum propositum & eligendorum ac rejiciendorum ita fecisse discretionem, ut secundùm quod ei placuit, alii vasa honoris alii vasa contumeliæ sint creati; non solùm reprehendebant, sed etiam contrariam putabant Patrum opinioni & Ecclesiastico sensui, ut testatur Prosper in epist. ad August. præfixa libr. de Prædest. SS. & de Dono persev. ex qua habetur, Aug. non solùm excludere opera naturæ à causa nostræ prædestinationis, sed eam constituere prorsùs gratuitam, & secundùm propositum ac voluntatem Dei, absque ullorum operum prævisione, ut patebit ex seq.

Augustinus a causa prædestinationis excludit etiam opera Fidei & gratiæ.

1. Igitur ex eo locus sit. Enc. c. 98. ubi post illud Apost. *Jacob dilexi, Esau odio habui: Sentiens* (inquit) *quemadmodum posset hoc quod dictum est permovere eos, qui penetrare intelligendo non possunt hanc altitudinem gratiæ, Quid ergo dicimus?* (ait) *Numquid iniquitas est apud Deum? Absit. Iniquum enim videtur, ut sine ullis bonorum malorumve operum meritis unum Deus diligat, odiatque alterum. Quæ in re si futura opera; vel bona hujus vel mala illius quæ Deus utique præsciebat, vellet intelligi; nequaquam diceret, non ex operibus, sed diceret, Ex futuris operibus, eoque modo istam solveret quæstionem; imò nullam quam solvi opus esset faceret quæstionem. Nunc verò cùm respondisset, Absit, idest absit ut sit iniquitas apud Deum; mox ut probaret nulla hoc iniquitate Dei fieri*, inquit, *Moysi enim dicit, Miserebor cui misertus ero, & misericordiam præstabo cui misertus fuero. Quis enim nisi insipiens Deum iniquum putet, sive Judicium pœnale ingerat digno, sive misericordiam præstet indigno*, &c. Quibus verbis manifestè ostendit, electionem seu prædestinationem Jacob, non solùm non fuisse ex præscientia operum, quæ ille ex viribus naturæ sine gratia facturus putaretur; sed ne quidem ex præscientia bonorum operum, quæ fecit ex gratia: hujusmodi enim futura erant ipsius Jacob opera, nimirum ex spiritu gratiæ, ex quibus tamen prævisis negat Augustin. Jacob fuisse prædestinatum.

2. Est epist. 105. ubi de iisdem geminis differens: *Mirum* (inquit) *cum his coarctantur angustiis, in quanta se abrupta præcipitent, metuentes retia veritatis. Ideo* (inquiunt) *nondum natorum alium oderat, alium diligebat, quia eorum futura opera prævidebat. Quis istum acutissimum sensum defuisse Apostolo non miretur? Hoc quippe ille non vidit*. Et postea:

Non-

Nondum nascentibus, nec agentibus bonum aut malum, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei. Major serviet minori. Tandemque afferens exemplum moriturorum parvulorum affirmat dici non posse, *ut huic ad percipiendum baptismum non consulat, illi autem consulat, Deum futura eorum opera prævidere. Quomodo enim*, inquit, *futura prævidentur, quæ nulla erunt?* Ubi certum est, excludi prævisionem operum quorumcumque, etiam per spiritum gratiæ faciendorum, cùm tales parvuli nulla prorsus bona opera sint facturi; & tamen unus eorum sit prædestinatus ad vitam æternam.

3. Ad eadem verba est lib. 2. cont. 2. epist. Pelag. cap. 7. *Profectò desipitis, qui dicente veritate Non ex operibus, sed vocante dictum est; vos dicitis, ex futuris operibus, quæ Deus illum facturum esse præsciebat, Jacob fuisse dilectum, atque ita contradicitis Apostolo dicenti, Non ex operibus, quasi non posset dicere, Non ex præsentibus, sed ex futuris: sed ait, Non ex operibus, ut gratiam commendaret.* Verùm quia respondent August. vel non loqui de prædestinatione ad gloriam, vel solùm excludere opera naturæ, non gratiæ; est animadvertendum, jam dicta Apostoli & Augustini verba valere ad excludendum omnia opera prædestinati, cujuscumque sint generis: de omnibus enim locus erat Apostolo, ut diceret, futura Deus opera prævidebat; unde & isto c. 7. sicut epist. sup. cit. exemplum adducit geminorum, *Ut auferatur*, inquit, *omnis caliginis latebras*. Sed præterea lib. de Corrept. & Grat. cap. 7. de illis agens ex quibus *nullus perit, quia omnes electi sunt: Electi sunt autem, quia secundùm propositum vocati sunt; propositum autem non suum, sed Dei*; subjungit: *Electi autem sunt ad regnandum cum Christo*. Et ad verba Domini, quæ habentur Jo. 6. *Nonne ego vos duodecim elegi, & ex vobis unus Diabolus est? Illos* (inquit) *debemus intelligere electos per misericordiam, illum per judicium. Illos ergo elegit ad obtinendum regnum suum, illum ad effundendum sanguinem suum.* Et cap. 8. quærens cur Deus uni det perseverantiam, & non alteri; cur illum non rapit de periculis hujus vitæ, quando fideliter & piè vivit: cur filios quosdam amicorum suorum sine baptismo exeuntes alienet à regno; filios autem inimicorum suorum facit in manus Christianorum venire, & per baptismum introducit in regnum: nihil respondet de præscientia operum sive naturæ sive gratiæ, sed fatetur, se causas ejusmodi rerum ignorare, & exclamat: *O altitudo divitiarum sapientiæ & scientiæ Dei, quàm inscrutabilia sunt judicia ejus*; Et cap. 9. *Hi intelliguntur Christo dari, qui ordinati sunt in vitam æternam. Ipsi sunt illi prædestinati & secundum propositum vocati, quorum nullus perit; ac per hoc nullus eorum ex bono in malum mutatus finis hanc vitam, quoniam sic est ordinatus, & ideò Christo datus, ut non pereat, sed habeat vitam æternam.* Unde patet contra August. loqui eos, qui asserunt omnes justificatos dici datos Filio à Patre; imò & contra Scripturam Jo. 6. *Hæc est voluntas ejus, qui misit me Patris, ut omne quod dedit mihi, non perdam ex eo.* Rursum Augustinus cap. 13. *Hæc de his loquor, qui prædestinati sunt in regnum, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis.* Et infra: *Numerus ergo Sanctorum* per Dei gratiam, Dei regno prædestinatus, *donata sibi etiam usque in finem perseverantia illius, integer perducetur.* Et q. 154. super Exod. *Quod addit* (inquit) *Miserebor cui misertus ero, planè expressius ostendit vocationem*, Qua nos vocavit in suum regnum & gloriam, non pro meritis nostris; sed pro misericordia sua. Et de Corrept. & Grat. c. 12. *Nunc verò sanctis* in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis, *non tantùm tale adjutorium perseverantiæ datur* (quale datum fuerat Adamo ante lapsum) *sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur.* Denique lib. de Dono persev. cap. 8. *Cur in eadem causa me potius quàm illum puniet; aut illum, quàm me potiùs liberabit? Hoc non dico, si quæris, quare: quia fateor me non invenire.* Plura videantur epist. 105. 106. & 157. serm. 11. de Verb. Apost. lib. 1. de Pec. mer. lib. ferè totis de Corrept. & Grat. de Prædest. SS. de Dono persev. cujus quidem cap. 18. & 19. commemorat etiam Patres antiquiores Cyprian. Ambr. Gregor. Nazianz. secum sentientes, ut propterea nihil mirandum sit, si Augustini de gratia & prædestinatione doctrina sit per S. Cœlestinum Papam approbata in epist. ad Episc. Galliæ missa pro S. August.

Electio ad regnum est apud Aug. gratuita.

Porrò Prosperum & Fulgent. eamdem cum Augustin. de prædestinatione secundùm beneplacitum Dei sententiam docuisse, liquet ex eorum scriptis.

Prosperi in epist. ad Rufin. verba sunt, *Ne sibi facultas hominis pretium reparationis hujus vel post restitutionem sui per opera videretur justitia repensare, effuderunt se divitiæ bonitatis Dei in ipsa quorumdam primordia parvulorum: in quibus nec præcedens eligitur, nec secutura devotio, non obedientia, nec discretio, non voluntas. De his enim loquor, qui mox ut nati sunt renascuntur; & rapti ab hac vita, æternæ beatitudini deputantur: cùm tamen innumerabilis multitudo eiusdem naturæ ejusdem conditionis, infantium sine regeneratione decedat.* Et c. 18. de Ingr. agens de illis qui

Per stupra, per cædes vitam duxere nefandam;
Et tamen incumbente obitu, jam limite in ipso
Extremi status miserantem, nocte remota,
Cognovere Deum, purgatorisque lavacri
Munere, nulla mali liquentis signa prioris
Exempti Mundo mutarunt Tartara cœlo; addit:
Quæ merita hic numeras, si præcedentia cernas.
Impia: si quæras post addita, nulla fuerunt. Et cap. 35.
Cur verò humani generis de germine toto,
Pars quædam in Christo rursum generanda legatur;
Pars pereat, cùm causa eadem simul implicet omnes,
Nec discernantur merito, qui munere distant;
Non satis audemus scrutari. Plura videri possunt cont. Collat. in lib. de Vocat. Gent. & in Resp. ad object. Vincent.

Fulgentii verò hæc sunt verba lib. de Fide ad Pet. cap. 3. *Illi cum Christo regnabunt, quos Deus gratuita bonitate sua prædestinavit ad regnum, &c.* Et lib. ad Monim. cap. 13. *Potuit sicut voluit prædestinare quosdam ad gloriam, quosdam ad pœnam: sed quos prædestinavit ad gloriam, prædestinavit ad justitiam: quos autem prædestinavit ad pœnam, non prædestinavit ad culpam.* Et in Epil. lib. de Incarn. agnoscit numerum eorum, quos Deus in Christo ante Mundi constitutionem *gratis elegit, & prædestinavit ad regnum*, lib. 1. de Verit. prædest. *Ab illa* (inquit) *massa damnata nemo futurorum præscientia operum discernitur, sed miserantis figuli ope atque opere segregatur.* Et postea: *Hac misericordia præventus Jacob, non secundùm meritum præteriti seu futuri cujusquam humani operis, sed secundùm propositum Dei prædestinantis priusquam nasceretur electus est.* Et iterùm, allato (sicut solet B. Augustinus) exemplo parvulorum: *Ubi* (inquit) *duorum prorsus æqualis est causa, non utique possunt merita pronunciari disparia. Nulla igitur est causa diversitas in infantibus, quæ faciat unum eligi, alterum reprobari. Si verò parentum consideretur voluntas, illi qui Christiani sunt, ut eorum filius baptizaretur sollicitè voluerunt, instantissimè curaverunt; quorum tamen filius antequam baptizaretur morte præventus, æternis est ignibus deputatus: ille verò, qui de Infidelibus natus est, contra voluntatem parentum perductus ad gratiam baptismi factus est hæres Dei, & cohæres Christi. Quid in his prævidit Dominus futurum, ut uni nihil conferre posset charitas parentalis, & alteri multùm crudelitas prodesset hostilis:* (quæ scilicet à parentibus infantem abripuit furto aut alia violentia:) *Quis istam profunditatem judiciorum Dei penetrare valeat? &c.* lib. 3. *Non quos eligeret; aut sanctos aut immaculatos invenit, aut inveniendos esse præscivit: sed ut sanctos & immaculatos faceret, ante mundi constitutionem elegit.*

Sed & alios Patres antiquos non retulisse causam prædestinationis electorum ad gloriam in aliqua prævisa opera, verùm in judicia Dei inscrutabilia, haud diffi-

difficulter intelliget, qui Hieronymum in cap. 1. ad Ephes. Ambrosium in Psal. 43. & lib. de Fuga sæcul. cap. 1. Basilium in sua Liturg. Bernard. serm. 23. in Cant. & lib. de Grat. Haimonem in c. ad Rom. Franconem Abb. tom. 12. de Grat. Dei, & alios cum Augustini scriptis contulerit. Quis (ait B. Greg. hom. 8. super Ezech.) *dignè considerare valeat, quantus super nos terror sit consiliorum Dei, quando alter ex virtutibus in fine tendit ad vitia, & alter ex vitiis in virtutibus concludit finem?* Videatur idem Gregor. lib. 25. Mor. cap. 19. His conformiter Conc. Valent. regnante Lothario celebratum: *Fidenter fatemur* (inquit cap. 3.) *Prædestinationem electorum ad vitam, & prædestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum: in damnatione autem periturorum, meritum malum præcedere justum Dei judicium. Prædestinatione autem Deum ea tantum statuisse, quæ ipse vel gratuita misericordia vel justo judicio facturus erat.* Ubi Concilium opera gratiæ non sub causa, sed sub effectu prædestinationis constituit.

Ejusdem doctrinæ probatio ex Scholasticis.

INter hos primatum tenet S. Thom. art. 4. hujus q. *Prædestinatio*, inquit, *aliquorum in salutem æternam præsupponit secundùm rationem, quòd Deus illorum velit salutem*. Ad quæ verba non aliud respondere potuit Vasquez, quàm nomine salutis æternæ non intelligi beatitudinem Patriæ, contra manifestam mentem Auctoris, totumque artic. contextum; cùm non alia sit salus æterna, quàm beatitudo Patriæ, sermoque sit in isto art. de salute æterna, quæ est finis ad quem prædestinati ordinantur à Deo, qui & in Resp. ad 1. vocatur gloria. Deinde, art. 5. in corp. *Impossibile est, quòd totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra, quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam, &c. Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectus, pro ratione divinam voluntatem.* Quibus verbis manifestè vult, quòd prædestinatio ex parte effectus non habet pro ratione vel bonum usum gratiæ vel quid simile, quandoquidem hoc totum sit effectus prædestinationis, ac per consequens non ejus causa: & quoniam pro ratione prædestinationis solam agnoscat divinam voluntatem. Unde in resp. ad 3. conformiter ita loquitur: *Quare hos eligit* (seu ut habent manuscript. elegit) *in gloriam, & illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem.*

Quæst. 6. de Ver. art. 2. in corp. *Quòd Deus velit alicui dare gratiam & gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit: in his autem, quæ ex liberalitate procedunt, tantùm causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa prædestinationis nihil est aliud quàm bonitas ipsius Dei.* Et in resp. ad 1. *Non potest esse, quòd ipse rectus gratiæ usus præscitus sit causa movens ad dandam gratiam.* In resp. ad 11. *Hoc ipsum quod est velle accipere gratiam est nobis ex prædestinatione divina; unde non potest esse causa prædestinationis.* Quibus similia repetit in resp. ad 12. & 13. Rursum q. 7. de Ver. art. 6. ad 3. *Vitam gloriæ non providet nisi ex beneplacito suæ voluntatis.*

Lib. 3. contr. Gent. cap. ult. *Quòd prædestinatio & electio causam non habeant ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solùm ex hoc, quòd gratia Dei, quæ est prædestinationis effectus, meritis non prævenitur, sed omnia merita præcedit humana: sed etiam manifestari potest ex hoc, quòd divina voluntas & providentia est prima causa eorum, quæ fiunt, &c.*

Lect. 2. in cap. 9. ad Rom. *Præscientia meritorum non potest esse aliqua ratio prædestinationis, quia merita præscita cadunt sub prædestinatione.*

Lect. 3. *Sic igitur non potest esse, quòd merita consequentia gratiam sint ratio miserendi aut prædestinandi, sed solùm Dei voluntas, secundùm quam misericorditer aliquos liberat.*

Lect. 4. in c. 1. ad Ephes. *Cujus* (ait) *prædestinationis ratio non sunt merita nostra, sed mera Dei voluntas.* Similia scribit lect. 3. in cap. 1. ad Rom. lect. 6. in cap. 8. & super cap. 15. Jo. item in 1. Sent. d. 41.

Eamdem docuit Magister sent. dicta dist. 41. ibidemque Ægidius Rom. Scotus, Durand. Richardus, Estius, Dionys. Chartus. in Opuscul. de Prædest. & super epist. ad Rom. Driedo lib. de Concordia liber. arbit. cap. 2. propositione 3. & 4. Haimo, Sasboldus, & Gondisalvus in cap. 9. ad Rom. Et ut omittamus Cajet. Bannes, Sotum, aliosque Dominicani Ordinis viros præclaros; gratuitam hanc prædestinationem docuerunt celeberrimi ex Societate Scriptores.

Pererii in cap. 25. Gen. hæc sunt verba: *Paulus cognovit, & pro vero & certo tradidit, gratuitam electionem Jacob fuisse figuram gratuitæ electionis tam ipsius quàm aliorum omnium prædestinatorum hominum ad vitam æternam.* Et postea: *Neque divina electio & reprobatio hominum quantum ad vitam æternam, ex propriis eorum vel bonis vel malis meritis provenit, sed ex mera Dei voluntate.*

Maldonati (quidquid ipse senserit) verba sunt ad cap. 6. Jo. *Augustinus, & qui ejus de prædestinatione sententiam sequuntur, in prædestinationem referunt, hunc trahi, illum non trahi, quia hic prædestinatus fuerat, ille non fuerat. Itaque non magis quærendum esse, quare hic trahatur, ille non trahatur, quàm quare hic prædestinatus fuerit, ille non fuerit. Nec enim ejus rei quærendam esse causam, quæ præter divinam voluntatem causam nullam habeat.* Et ad c. 15. *Aug. hoc loco, & lib. de Prædest. SS. c. 17. & ubicumque hunc locum.* (Non vos me elegistis, sed ego elegi vos) *tractat, Prosper in lib. cont. Collat. & in Com. in Psalm. 131. Beda & Latini ferè omnes de prædestinatione interpretantur; atque hinc probant, nullam prædestinationis causam in nobis esse, quia si esset, nos ipsum priores elegissemus.* Ecce quid B. Aug. sensisse agnoscat Maldonatus.

Lorinus ad illud Act. 13. *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam: Alium* (ait) *exigit* (*sensum scilicet*) *editio nostra, quæ ponit præordinationem, non hominum profectò seipsos* (*quamvis cum gratia*) *præordinantium, sed Dei gratis omninò ad vitam æternam eligentis, & media præordinantis ad ejus consecutionem, &c.* His consentanea habet in cap. 7. Eccles. versu 14.

Riberæ autem sunt ista in c. 1. Malach. *Ab æterno dilexi Jacob & ejus posteritatem sine ullis meritis, sed bonitate mea.* Præmiserat autem, quòd Apostolus ex SS. Patrum sententia de prædestinatione & reprobatione loquatur, quando refert verba Malachiæ. Cardin. autem Bellarm. lib. 2. de Grat. cap. 10. usque ad 15. latè probat, gratuitam esse prædestinationem electorum ad gloriam. Similiterque Suar. lib. 2. de Causa prædest. cap. 20. *Ultimò*, inquit, *ex dictis concluditur generalis responsio ad quæstionem propositam; nimirum ex parte boni usus gratiæ, seu cooperationis liberi arbitrii cum divina gratia, non posse dari causam vel rationem motivam totius prædestinationis quoad effectus ejus. Quæ est sententia D. Thom. & clara D. August. & omnium qui ejus doctrinam sequuntur.* Ita Suarez & cap. 23. *Quid ergo sentiendum nobis sit magisque consentaneum Aug. & D. Th. videatur, sequentibus assertionibus explicabo. Dico ergo primò, prædestinatio non habeat causam vel rationem ex parte prædestinati, non solùm quoad decretum dandi illi primam vocationem congruam; verùm etiam nec quoad decretum efficax dandi ei felicitatem & salutem æternam, &c.* Et iterùm: *Dico 2. ex parte prædestinati nullam dari causam prædestinationis quantum ad æternam prædestinationem ad gloriam, vel ad perseverantiam, vel ad gratiam sanctificantem, vel ad bonos actus supernaturales, etiamsi talium effectuum ut in tempore donantur, possit dari aliqua causa vel ratio ex parte hominis.* Hanc deinde sententiam dicit esse B. Th. Cajet. & Ferrariensis, Scoti, Durandi, Greg. Capreoli, Ægydii, Richard. Majoris, Hispal. Antonini, Abulensis.

His omnibus accedit authoritas Facultatis Theol. Paris. quatenus anno 1347. condemnavit istos art. 1. quòd propter opera alicujus futura bona, Deus præordinavit aliquem ab æterno. 2. quòd aliquis prædesti-

ſtinatus eſt ab æterno propter bonum uſum liberi arbitrii, quem Deus præſcivit eum habiturum. 3. quòd non ſic gratis & miſericorditer Deus prædeſtinavit illum quem prædeſtinavit, quin & pro omnibus bonis ipſius futuris vel alterius.

Poſtquam hunc tractatum abſolviſſem, prodiit Commentarius Adami Tanneri ex Societate Jeſu Theologi; qui cum ex B. Auguſtino, Thoma, & ex aliis compluribus antiquis & recentioribus prolixè oſtendat, prædeſtinationem ad gloriam eſſe omninò gratuitam, neque propter præviſa bona opera per ſpiritum gratiæ futura factam eſſe tom. 1. diſp. 3. 4. & 5. viſus eſt hic non eſſe prætermittendus.

Operæ autem pretium fuerit ſcire, quæ facultate Theolog. Lovani ſententia eſſe ſoleat, eamque ex verbis ipſius intelligere. Ipſa autem in ſua Juſtific. ſic loquitur: *Noſtra ſententia eſt, Deum ex communi generis humani maſſa peccato jam depravata meritoque damnationi obnoxia quoſdam pro ſua miſericordia fixo prorſus æternæ voluntatis decreto ſtatuiſſe ex miſeris beatos atque ex ſervis verè perfectèque liberos efficere, ruinaſque Angelorum, quorum ſuperbia numerum minuiſſet, hac omninò ratione ſupplere; Idque uſque adeò non ex bonorum meritorum præviſione, ut propterea magis quaſi ſecundo jam loco de gratia meritorum impartienda conſtitutum ſit, quo poſſent prædeſtinati ad tam ſublimes cœlorum ſedes pervenire, &c. Quam ſententiam & rationi & Scripturis, & veteri ſcholæ, quæ Auguſtino duce inter ſeniores ſemper prævaluit, magis putamus eſſe conſentaneam, nec libero arbitrio ulla in parte adverſari. Ita illic, & iterum: Ad immediatam & abſolutam Dei electionem ad gloriam quod attinet, in qua ſola, ut ajunt, ab Auguſtino fortè diſſenſerint, quàm ea certa ſit ipſius ſententia, quamquam ex ſupradictis conſtare ſatis arbitramur; tamen vel ex eo intelligi facillimè breviſſimèque poteſt, quòd Apoſtolum ſecutus, de electione non juſtitiæ, ſed gratiæ & gratuita ubique ad vitam prædeſtinatione loquatur, qua homini peccatori & in maſſa corruptionis adhuc jacenti, nihilque meritorum aut unde comparare illa poſſit habenti, vitam æternam miſericorditer decrevit ac præparavit. Quæ haud dubiè non ex meritorum eſt præſcientia, ſed eorum ipſa potiùs eſt cauſa: ut quia non ſtatuit Deus ad deſtinatum illum gloriæ finem abſque bonorum operum meritis quemquam perducere; ideò quaſi poſteriore loco hæc etiam illi præpararit, donareque decreverit, ac proinde facturum etiam ſeſe præſcierit, ut ſecundum Aug. meritorum præſcientia ex gratuita ſit prædeſtinatione ad gloriam, non ex præſcientia, ipſa prædeſtinatio. Nam altera illa, quæ ex meritorum eſt præſcientia, qua Deus vitam æternam bonorum operum tamquam mercedem ac præmium donare propoſuit; juſtitiæ poſteriorque prædeſtinatio eſt: Quomodo hac contemplatione vita æterna merces eſt ac præmium. Unde & Jacob dilectum eſſe ait inter cætera etiam ad ipſam gloriam, non ex præviſis operibus, non ſolùm quæ ex ſe aut legis præſidio, ſed ne ex iis quidem quæ Dei gratia facturus erat, qualia nimirum fuere, quæ poſtea fecit. Unde breviter intelligi poteſt, loqui eum de immediata electione ad gloriam, & ea quæ non ex præviſis ſit meritis.* Hucuſque Lovanienſes Theologi, qui ad finem iſtius Juſtific. etiam profitentur, hanc eſſe veteris ſcholæ facultatiſque ſuæ doctrinam, nec peregrinam ab ipſis doctrinam in ſcholas ſuas eſſe invectam, ſed cùm à paucis quibuſdam vel ab uno fortaſſe Ruardo (quod pace tanti viri dixerimus, ajunt ipſi) fieri ceptum id eſſet, depulſa novitate, veterum per nos ac pleroſque etiam anteceſſores noſtros revocatam aſſeram, defenſamque, ac integritati ſuæ reſtitutam eſſe, adeòque nec umquam vel ejus temporis facultatem noſtram aut notabilem aliquam ejus partem præfati viri opiniones probaviſſe. Atque hæc aliquantò latiùs, ut ſtudioſi videant, quid de hominis lapſi gratuita prædeſtinatione ad gloriam tenere ac docere ſoliti ſint Doctores Lovanienſes. Conferant tamen præterea, quæ in eamdem rem diximus 1. 2. q. 112. art. 5. ubi multos produximus illam aſſerentes: quibus addi poteſt Lupus Servatus Abbas Ferrar. qui vixit anno Chriſti 849. in qu. de Prædeſt. quam vidi manuſcriptam ex Monaſterio S. Amandi, cum aliis quæſtionibus, una de lib. arb. altera de pret. Sang. Chriſti.

Ex his intelligi poteſt, quo loco ſit habendum quod quidam in Annot. ſuis ſcribit, Deum non elegiſſe efficaciter & abſolutè ullum purum hominem ad gloriam ante præviſionem meritorum ex gratia, vel ſcilicet in parvulis ante præviſionem applicationis baptiſmi, eſſe valdè communem ſententiam. Quo modo enim poteſt eſſe ſententia valdè communis, quæ ne communis quidem eſt, utpotè cujus oppoſitam poſt SS. Auguſtinum & Thomam, tot celebres Doctores, non ſolùm Ordinis Dominicani, ſed alii quos tum hoc art. tum 1. 2. q. 112. art. 5. recenſuimus uſque ad viginti novem, præter Salmanticenſes, & Facultatem Theolog. Lovanienſem: quibus addo Duacenſem Facultatem in Cenſura, quam ſuper quibuſdam aſſertionibus fecit ann. 1588. ad inſtantiam Archiepiſcop. Cameracen. & Mechlin. nec non Epiſcopi Ganden. ac inſuper eos, qui poſt tempus uſque ad præſens in eadem Facultate docuerunt in ſcholis noſtris Theologicis.

Et quoniam Driedonem adducunt quidam, velut qui contra gratuitam prædeſtinationem ſcripſerit; viſum eſt ejus verba referre, ut de ipſius mente judicet Lector. Ita editionis Lovan. anno 1538. pag. 48. & 49. de Concord. lib. arbir. habet: *Bonus uſus gratiæ dandæ, cùm ſit prædeſtinationis effectus, non poteſt eſſe ratio meritoria totius effectus prædeſtinationis. Hanc propoſitionem multis Scripturæ teſtimoniis probat Auguſt. in lib. de Præd. Sanct. aſſerens & concludens, quòd Deus non prædeſtinaverit hominem propter ulla merita aut præterita aut futura in homine prædeſtinato.* Et poſtea: *Omnis liberi arbitrii uſus deſtinatus à Deo ut medium quoddam efficax aut meritorium aut præparatorium ad aſſequendum finalis juſtificationis gratiam, eſt quidam ipſius divinæ prædeſtinationis effectus. Ex hac propoſitione ſequitur, quòd bonus uſus gratiæ ſive excitantis ſive gratificantis ut à libero prodiens arbitrio non poteſt eſſe ratio motiva prædeſtinationis divinæ: alioquin oporteret, in operatione bona diſtingui inter illud quod à gratia, & id quod ex lib. arbitr. ſit; cùm tamen totum opus eſt à Deo, totumque à libero arbitrio.* Et pag. 50. *Non poteſt eſſe ratio motiva, propter quam Deus hunc & non illum prædeſtinaverit.* Ita illic Driedo, qui alia multa luculentè tradit in eamdem ſententiam: Et p. 215. alterius lib. de ead. mat. ſic concludit: *Ex ſuperioribus patet verum eſſe, Deum quos voluit prædeſtinaſſe, & quos voluit reprobaſſe, non propter ulla præviſa opera ſeu merita.* Et mox: *Cur ad declarationem ſuæ miſericordiæ hos magis quàm illos prædeſtinaverit; non eſt inveſtigandum, cùm pendeat ex ſimplici ejus voluntate.* Hæc Driedo illa ipſa docens de prædeſtinatione gratuita, quæ ſolemus ex S. Aug. docere.

Ejuſdem doctrinæ probatio ex rationibus.

PRima eſt. Chriſtus prædeſtinatus eſt Filius Dei in virtute gratis, id eſt ſine ullis omninò meritis; ergo & qui à Deo ſunt electi, abſque præviſione meritorum electi ſunt. Utitur hac ratione Aug. lib. de Prædeſt. SS. cap. 15. de Don. perſev. cap. ult. lib. 13. de Trin. cap. 17. Utitur & Author noſter in cap. 1. ad Rom.

2. Sumitur ab exemplo parvulorum, inter quos qui percepto regenerationis Sacramento ſtatim ſalvantur, ſine ſuis vel præcedentibus vel futuris meritis ſalvantur: non eſt autem alia ratio prædeſtinationis adultorum & alia parvulorum. Ideò enim Auguſt. epiſt. 105. & alibi ſæpè recurrit ad parvulorum diſcretionem, ut oſtendat, electionem aliquorum præ aliis eſſe ex ſola Dei voluntate. Idem facit Proſper in epiſtola ad Rufin. & lib. 1. de Vocat. Gent. cap. 16. 22. & alibi; & Fulg. lib. de Incarn. cap. 30. & lib. de Verit. prædeſt. Quod eò magis eſt obſervandum, quòd Maſſilienſes parvulorum cauſam ad exemplum majorum non patiebantur adferri, ut ſcribit Hilarius Arelat. in epiſt. ad Auguſt. ipſeque Auguſt. de Don. perſev. cap. 11.

3. Deus multos reprobavit minùs malos, ſi bona naturalia & eorum officia ſpectentur, quales inter

Ethnicos

Ethnicos plurimi fuerunt in sua infidelitate relicti; pejores autem quosdam, ut blasphemos & persecutores, (qualis fuit Saulus) & aliis criminibus obnoxios, de quibus ad Tit. 3. elegit; ergo electio est sine meritis. Hoc argumento utitur August. lib. 1. ad Simpl. in fine q. 2. & lib. 1. de Pecc. mer. cap. 22. *Unde* (inquit) *si ut homo ab ineunte pueritia modestior, ingeniosior, temperantior, ex magna parte libidinum victor, atque ad virtutes cæteras provectior aptiorque consurgat; & tamen eo loco sit, ubi ei prædicari gratia Christiana non possit: alius autem tardus ingenio, libidinibus deditus, flagitiis & facinoribus coopertus ita gubernetur, ut audiat, credat, baptizetur, rapiatur, aut si detentus hic fuerit, laudabiliter vivat?* Eòdem pertinet, quod idem August. de Prædest. SS. cap. 14. quærens, quare aliis concedatur ut ex hujus vitæ periculis dum justi sunt auferantur: alii verò justi, donec à justitia cadant, in eisdem periculis vita productiore teneantur; respondet, *quis cognovit sensum Domini?* Et epist. 105. *Cur illum potius quàm illum liberet aut non liberet, scrutetur qui potest judiciorum ejus tam magnum profundum, verumtamen caveat præcipitium.* Ex quibus aliisque similibus liquet, esse nobis inscrutabile, cur Deus alium præ alio in particulari prædestinet ad vitam æternam: non esset autem inscrutabile, si quisquam prædestinaretur ex meritis prævisis; quamvis enim ipsa merita essent nobis incognita, essent tamen nobis (etiam in hac vita) cognoscibilia: & ut non cognoscantur particulariter; cognitum tamen esset, hunc præ illo v. g. Simonem Petrum præ Simone Mago & Judam Jacobi præ Juda Iscariote propter prævisa opera esse à Deo electum.

4. Quidquid est gratiæ est effectus prædestinationis, & non potest poni ut ratio ipsius, quia comprehenditur sub illa sicut effectus sub causa: sed merita quæ per gratiam fiunt, sunt gratiæ effectus, imò & gratia; ergo sunt effectus prædestinationis & non causa illius. Hac utitur Author noster hic. Ex qua (sicut etiam ex cæteris) clarè sequitur, ipsam gratiæ acceptationem prævisam vel bonum usum gratiæ non posse esse causam prædestinationis, cùm sit prædestinationis effectus: talis enim bonus usus simul fit à libero arbitrio & à Deo liberum arbitrium movente, neque est distinctum id quod est ex gratia seu prædestinatione, & id quod est ex libero arbitrio, ut loquitur Author.

5. Promissiones novi Testamenti non pendent ex meritis, sed etiam comprehendunt ipsa merita; non enim tantùm promisit Deus électis suis vitam æternam, sed & media quibus ad eam perveniatur, Ezec. 36. & alibi: est autem eadem ratio promissionis & prædestinationis, quia utramque Deus implet, & sicut prædestinavit, ita præstat.

6. Ex sola Dei electione gratuita fuit, quòd patres Judæorum acceperint promissionem de Christo ex eis nascituro, & quòd populus Judaicus à Deo legem acceperit, quemadmodum probat B. Th. 1. 2. q. 98. artic. 4. ergo similiter in electione ad gloriam Deus non spectat merita prævisa.

7. Voluntatis Dei nulla est causa: ipsa autem est omnium rerum prima & efficacissima causa; ergo quare Deus ab æterno voluerit eligere unum ad gloriam & non alterum, nulla est causa præter ipsius bonitatem.

8. Si Deus prædestinavit hunc præ illo propter prævisa ejus per gratiam adjuti bona merita; quæro, quare prævidit hujus bona merita potiùs quàm illius? An non quia voluit, & statuit huic ea dare & non illi? si enim utrique (sicut poterat) dare voluisset, in utroque ea prævidisset, nisi velimus incurrere in illud Apostoli, *Quis te discernit?* 1. ad Cor. 4.

Responsio ad argumenta in contrariam partem ac primum ex Scripturis allata.

Ad 1. Resp. Rationem cur reprobi non sint ad regnum electi non esse, quia noluerunt venire; poterat enim facere Deus ut vellent venire ac venirent: neque nostrum est facere, ut ab æterno simus electi; sed nostrum est, ut per gratiam præventi & adjuti, conemur electorum gloriam consequi.

Ad prob. ex Theophylacto petitam. Resp. legitimum verborum ejus sensum reddi posse, ut intelligatur locutus de divinæ electionis adimpletione; quasi diceret: Vocare est Dei, solius scilicet; electos autem fieri vel non, hoc est electionem impleri vel non, nostrum est: quatenus nimirum electio nostra non impletur solo Deo operante, sed homine (per divinam tamen gratiam prævento & adjuto) cooperante.

Sed præterea Resp. hunc Theophylacti locum esse unum ex illis, quæ tum ad marginem, tum ad calcem libri, monentur esse cautè legenda & cavenda. Conferatur alius Theophylacti locus super cap. 6. Joan. ubi disertis verbis ait: *Electio fit à Deo, qui adhortatur nos ad bonum, & suam nobis impertit bonitatem.*

Ad 2. Arg. Resp. Neg. id quod sub Scriptura sumitur tamquam ejus sensus. Non enim Christus Matth. 25. voluit ostendere, bonorum operum merita causam esse præparationis regni, sed possessionis ejus; nam illud causale *Esurivi enim, & dedistis mihi manducare*, non est referendum ad hanc dictionem *paratum*, sed ad verbum *venite, possidete*. Si enim præparationem respiceret, jam non dicendum esset: *esurivi & dedistis*, sed *esuriturus eram, & vos mihi daturi eratis ad manducandum*. Quod ipsum etiam perspicuè probatur ex altera sententia, qua reprobis dicitur: *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo & Angelis ejus; esurivi enim, & non dedistis mihi manducare*: non enim Diabolo & Angelis ejus paratus est ignis ille, propterea quòd homines reprobi non fecerint opera misericordiæ. Et ideircò ista ratio, *Esurivi enim, & non dedistis mihi manducare* sine dubio referri debet ad verbum *Discedite à me*; ut significetur, quòd in ignem qui Diabolo & Angelis ejus fuit paratus idcircò mittantur, quia non fecerunt opera misericordiæ. Similiter igitur in altero membro hæc ratio, *Esurivi enim, & dedistis mihi manducare* referenda est ad ista verba, *Venite, possidete*, ut significetur, quòd in regnum à constitutione Mundi ipsis paratum jam possidendum, sive quòd in regni illius possessionem ideirèo introducantur, quia fecerunt opera misericordiæ. Unde consequens est, optimè hinc statui, quòd vita æterna sit bonorum operum merces: non autem quòd vitæ æternæ præparatio facta fuerit propter prævisa bona opera.

Ad 3. Resp. non assignari illic verum sensum Apostolicæ sententiæ, sed ejus alii sensus assignari possunt, iique boni.

1. est, *quos præscivit*, idest quos prædilexit (ad hoc scilicet ut Filio Dei conformes fierent) eos prædestinavit, & certò statuit conformes fieri imaginis Filii sui: sicut enim scire pro diligere; ita præscire pro eo quòd est prædiligere in Scripturis ponitur. Huc facit, quòd Apost. non dixerit, *quos præscivit benè victuros*, sed absolutè, *quos præscivit*, ut nimirum eòdem referri debeat, quò verbum *prædestinavit*, scilicet ad conformitatem imaginis Filii Dei, per quam significatur consummata beatitudo in corpore & anima. Sic absolutè dixit idem Apostolus ad Rom. 11. *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit*; non addendo benè victuram, aut gratia benè usuram, aut quid simile: qui sermo absolutus optimè convenit significandæ prædilectioni. Qua etiam significatione B. Petrus 1. suæ epist. cap. 1. accepit præscientiam, scribens *Electis advenis secundùm præscientiam Dei Patris*: & dicens Christum *præcognitum*, idest prædilectum ante Mundi constitutionem. Vide Sasboldum in cap. 8. ad Rom. & Hessel. in 1. epist. B. Petri, & ea quæ de vocabulo præscientiæ postea ex August. dicentur.

Præscire, aliquando sumitur pro prædiligere.

2. Sensus est, accipiendo verbum *præscire* pro mentis seu intellectus prænotione: *Quos præscivit* ab æterno conformes futuros, eos ad hoc ipsum prædestinaverat ut tales essent, qui alioqui propria virtute non poterant eò assurgere.

3. est, quem insinuare videtur Author noster, ut prænotio secundùm ordinem rationis antecedat prædesti-

destinationem; quia Deus non prædestinat aliquos casu vel ignoranter, sed prius (juxta nostrum modum intelligendi) sciens quos eligat. Ubi non significatur prædestinationem esse ex præscientia, sed illam sine hac non esse; neque enim potest eligere non cognitos? *Dicit, quos præscivit & prædestinavit* (ait B. Thom. in Comm.) *Non quia omnes præscitos prædestinet, sed quia eos prædestinare non poterat, nisi præsciret.* Ubi etiam conformiter tradit, illa verba *conformes fieri imaginis Filii sui* referenda esse non ad verbum *præscivit*, sed ad verbum *prædestinavit*: *Ut ista conformitas non sit ratio prædestinationis, sed terminus vel effectus.*

Citatur & glossa quædam ex Comm. Ambr. super dict. cap. 8. ad Rom. ad quam etiam benè respondet B. Thom. hic & q. 6. de Ver. art. 2. ad 1. Verùm nunc satis constat, eum Commentarium non esse Ambrosii, sed potiùs cujusdam Hilarii hæretici Luciferiani.

Ad 4. Resp. Neg. Seq. solùm enim significatur, Judæos posse iterùm inseri in bonam olivam, & participes fieri radicis & pinguedinis oleæ, idest gratiæ: quomodo potest is, qui gratiam perdidit, eam recipere.

Ad 5. Resp. Neg. Cons. secundùm ea, quæ de illo loco Apostoli dicta sunt q. 19. art. 6. ubi ostendimus, eum non suffragari prædestinationi ex præscientia meritorum. Quod verò ex Vasquez adsertur, neque cum August. consistit, cujus propterea expositiones Vasquez rejicit; neque cum Fulgentio, qui lib. de Incarn. cap. 29. ita loquitur: *Hi qui voluntatem Dei, qua omnes homines vult salvos fieri, æqualem circa redimendos & damnandos existimant; cum interrogati fuerint, cur velit Deus omnes homines salvos fieri, nec tamen omnes salvi fiant, quid respondebunt?* Et cap. 30. *An illud quod vestra eos dicere testatur epistola, quia Deus expectat hominis voluntatem, ut æquum sit volentibus præmium, in nolentibus autem justa damnatio? &c.* Et postea: *Quo modo infantibus qui baptizantur, & in eadem infantia moriuntur donat æternam salutem, quorum bonam non expectat nec prævenit voluntatem? &c.*

Ad 6. Neg. Cons. homines enim suam præcipuè spectant utilitatem in conducendis operariis: ideòque primò volunt opus eorum, tamquam sibi utile: quod quia habere non possunt, nisi dent mercedem; secundariò volunt dare mercedem. At Deus non suam in conducendis operariis utilitatem spectat, qui *bonorum nostrorum non eget*, sed suam gloriam. Rectiùs igitur Deum comparaveris cum homine divite & liberali, qui volens præstare beneficium pauperi, opus aliquod ab eo exigit, quo beneficium sibi dandum promereatur, cùm alioquin ejus opera dives fortasse non egeat. Quo casu priùs spectatur beneficium, quàm opus: quamquam & hic est dissimilitudo, Deus enim dat etiam ipse omnia bona opera, non autem dives.

Ad 7. Neg. Cons. sensus enim loci istius est, non possum quidquam facere, quod non habeam à Patre authore: quare nec judicium meum potest esse injustum; quia sicut audio, idest sicut accipio à Patre meo, qui justissimus est, judicandum esse, sic judico.

Ad 8. similiter Neg. Cons. Sensus enim verborum Christi est, *Pater vos amat*, majoribus gratiæ donis cumolando, quia vos me amastis, idest quia mihi adhæsistis, meque secuti estis. Quomodo superiùs dixerat cap. 14. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo.* Significant autem hæ & similes sententiæ, quòd gratia gratiam præcedit & meretur, quòdque inter effectus prædestinationis talis sit ordo, ut unus mereatur alterum, quemadmodum ad art. 3. diximus: nam ipsum discipulorum amorem erga Christum fuisse gratiæ prævenientis beneficium, nemo Catholicus negaverit.

Ad 9. Resp. inde non aliud haberi, quàm Dei amatoribus paratum esse à Deo præmium: non quasi dilectio sit causa præparationis, sed quia est ratio assecutionis præmii olim præparati.

Ad 10. Resp. Mirum esse quomodo Vasquez & alii quidam audeant SS. August. & Thomam trahere in suam sententiam, quandoquidem dum ad explicationem locorum ex Gen. 25. ad Rom. 8. 9. & 11. ad Ephes. 1. 1. ad Tim. 2. Jac. 2 & aliorum, quæ materiam hanc concernunt venitur, nolunt eorum stare expositionibus. Quapropter Resp. sensu Apostoli genuinum esse quem dedit August. lib. de Prædest. SS. c. 17. Elegit Deus Fideles, non quia jam erant, sed ut sint: *Eligendo enim facit divites in Fide, sicut hæredes regni. Rectè quippè in eis hoc eligere dicitur, quod ut in eis faciat, eos eligit!* Neque verò hinc sequitur, quòd eligere pauperes in hoc Mundo, sit facere pauperes in illo; cùm satis constet, Deum elegisse eos, qui priùs erant Mundo contemptibiles 1. ad Cor. 1. non possit autem constare, quòd elegerit eos, qui ante primam electionem erant Fideles; quia ideò eligit infideles, ut eos Fideles faciat, sicut ad hoc elegit ac vocavit pauperes hujus sæculi, ut Fide cæterisque donis spiritualibus divites faceret.

Ad 11. Resp. quòd Apostolus ea phrasi prædestinationem posuit pro effectu, eòque præcipuo, qui est vita æterna, quam consequi est in potestate hominis per gratiam volentis & currentis. Sensus igitur est, Si quis purum se exhibuerit à prophanis hæreticorùm doctrinis, cæterisque vitiis, idque perseveranter fecerit, erit vas in honorem, idest assumetur ad usum honorificum, quia consequetur honorem gloriæ cœlestis, ad quam erat prædestinatus.

Ad 12. Resp. Author hic ad 3. & Scotus in 1. d. 41. q. 1. in his, quæ fiunt ex gratia sine debito, potest quis absque injustitia pro libito suo dare cui vult plus vel minus, juxta illud Matth. 20. *An non licet mihi, quod volo facere?* Cons. 1. 2. q. 98. art. 4. ad 2. & 2. 2. q. 63. art. 1. ad 3.

Ad ult. Resp. gratiam majorem & abundantiorem conferri parvulis & humilibus corde; qui tamen tales non sunt sine gratia præveniente: definitum est enim à Patribus, gratiam non dari secundùm merita. Prima verò gratia Redemptionis non datur iis, qui sunt humiles aut mansueti, cùm ante primam gratiam nullus revera sit mansuetus & humilis corde, sicut nullus est verè ac propriè virtuosus, sed datur illis quibus dare voluerit Deus.

Responsio ad argumenta ex Patribus allata.

UT ad hæc respondeatur, quædam priùs observanda sunt, quæ & Estius antea observavit. 1. est, illud August. de Don. persev. cap. 18. *Hoc scio, neminem contra istam prædestinationem, quam secundum Scripturas sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse.* Si qui ergo de illa sic disputarunt, ut ejus causam peterent ex prævisis nostris operibus, necesse est nos cum Aug. fateri, quòd erraverint.

2. est Patres, qui ante exortam hæresim Pelagianam scripserunt, interdum minùs circumspectè de gratia Dei, deque ejus prædestinatione locutos, quæstione scilicet nondum mota, quæ cogeret ad diligentiorem veritatis inquisitionem, idque eò magis, quòd contra Manichæorum hæresim, quæ liberum arbitrium tollebat, pro tempore sibi plus vigilandum esse putarent. Quod & Augustino accidisse, ex lib. Retract. manifestum est. Unde dict. lib. de Dono pers. cap. 20. *Hæc est* (ait) *prædestinatio manifesta & certa sanctorum, quam postea diligentiùs & operosiùs, cùm jam contra Pelagianos disputaremus, defendere necessitas compulit. Didicimus enim, singulas quasque hæreses intulisse Ecclesiæ proprias quæstiones, contra quas diligentiùs defenderetur Scriptura divina, quàm si nulla talis necessitas cogeret.* Ita & circa Arianam evenisse, ex Patrum scriptis perspicuum est. Nam & Arius, ut est apud Theodoretum lib. 1. Hist. c. 5. jactabat, omnes Orientales Episcopos secum sentire: contrariam verò Alexandri Episcopi sui doctrinam velut novam & absurdam verbis exagitabat. Verùm huic calumniæ respondet Hieron. lib. 2. adv. Rufin. cap. 4. de illis agens qui scripserunt ante Conc. Nicen. *Si*, inquit, *me causas vitiorum nescire respondero, non statim in illos hæreticos judicabo: fieri enim potest, ut vel simpliciter erraverint vel alio sensu scripserint, vel à Librariis imperitis eorum paulatim scripta corrupta sint, vel certè antequam in Alexandria quasi Dæmonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quædam & minus cautè locuti sint, & quæ non*

pos-

possunt perversorum hominum calumniam devitare. Quæ verba probè etiam quadrant in materiam præsentem.

3. est, negari non posse, quin aliqui veterum fuerint à Pelagii erroribus non prorsus alieni, ut patebit ex solutionibus argumentorum.

4. est, eos qui ambiguè locuti sunt, posse uno ex seq. modis explicari.

Nomine præscientiæ aliquando ipsa prædestinatio intelligitur.

1. Ut per præscientiam operum intelligatur ipsa eorum prædestinatio seu præparatio. Ita docet Aug. de Don. persev. cap. 18. ita scribens: *Aliquando eadem prædestinatio significatur etiam nomine præscientiæ, sicut ait Apostolus, Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit. Hoc quod ait Præscivit non rectè intelligitur, nisi Prædestinavit, &c.* Et postea: *Præscivit reliquias, quas secundùm electionem gratiæ fu rat ipse facturus, hoc est Prædestinavit: sine dubio enim præscivit si prædestinavit: sed prædestinasse est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus. Quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei præscientiam, & agitur de vocatione electorum, eamdem prædestinationem intelligere.* Hinc habemus, quòd si aliquando dicunt, Deum eos elegisse, quos bonos futuros, vel quorum bona opera futura præscivit; hoc verissimè dicitur: præscivit enim, quia *præparavit ut in illis ambulemus*. Eph. 2.

2. Si consideremus inter effectus prædestinationis esse talem ordinem, ut prior mereatur posteriorem, & posterior sit finis prioris. Hinc noster Author ad verba Comm. Ambr. ascripti Respondet, quòd *usus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundùm rationem causæ finalis*.

3. Si cogitemus, Patres interdum loqui de prædestinatione secundùm ultimum effectum, sive secundùm ultimi effectus consecutionem; ut quando dicunt, idcircò Deum aliquos prædestinasse quia prævidit bonos futuros; sensus sit, Deum quibusdam æternam gloriam præparasse dandam pro bonis operibus, quæ prævidit eos perseveranter operaturos; prævidit autem, ut supra dictum est, quia præparavit. Quæ quidem expositio causam meritoriam ejusmodi Patrum sententiis significatam, quam in prævisis operibus ponunt, non refert ad præparationem gloriæ, sed ad ipsam gloriam præparatam, ut de verbis Matth. 25. supra dictum est.

4. Tertio similis modus est, ut dicamus, Patres in ejusmodi sententiis considerasse gloriam tamquam mercedem & præmium: Deus enim ab æterno constituit dare vitam æternam pro bonis operibus tamquam mercedem pro merito: verùm præter hanc præparationem, quæ ad justitiam pertinet agnoscenda est alia, qua & gloriam & gratiam gratis præparavit uni potiùs quàm alteri. Et ita intellexisse Facultatem Lov. ista ejus verba in justific. docent: *Accedit huc & quarta ratio: quòd vita æterna non solùm est homini præparata sub ratione mercedis ob respectum meritorum, sed in primis ut gratia bonumque indebitum &c.*

Ad 1. ergo Resp. apud Clem. haberi, quòd Deus unicuique ordini concessit & locum & Regem quem vellet eligere; quod verum est: liberum enim arbitrium gratia adjutum eligit adhærere Christo, sicut gratia destitutum eligit adhærere Diabolo. Sed præterea Resp. hos libros Clementis à Gelasio Papa c. *Sancta Romana*, dist. 15. ab Epiph. hær. 30. & ab aliis, quorum meminit Bar. ad annum Christi 41. propter Ebionitarum depravationes proscriptos esse & apocryphos judicatos.

Ad 2. Resp. Hieronymum primo loco manifestè loqui de pœna & præmio. In secundo significat, Deum aliquem diligere, idest alicui velle dare vitam æternam, vel ex operibus præsentibus, vel ex præscitis, idest præparatis juxta primum & tertium modum supra indicatum: quamvis enim independenter ab operibus Deus ab æterno quosdam dilexerit ad gloriam, non vult tamen ut eam consequantur nisi ex bonis operibus. In tertio non aliud vult, quàm non eligi quosdam ad salutem eis dandam, quia sunt Judæi vel Gentiles; sed ex merito bonæ voluntatis, quam tamen Deus in illis operatur, ut digni sint accipere gloriam ex bonis gratiæ divinæ meritis, ad quam sic accipiendam sine ullis meritis seu meritorum respectu erant gratis prædestinati.

Ad 3. Resp. ibi sermonem esse de gloria sub ratione præmii & mercedis; quæ ut sic præparata est intuitu meritorum. Quod verò ex Commentario nomen Ambr. præferente additur, supra solutum est.

Ad 4. similiter Resp. Chrys. passim loqui de præparatione vel electione ad gloriam consideratam sub ratione mercedis seu præmii q. d. Quia sciebam vos misericordes futuros, hoc est opera misericordiæ (divino tamen auxilio semper præveniente) facturos; ideò mercedem illis operibus respondentem præparavi, gloriam videlicet, quæ talium operum merces futura esset. Conferatur ipse Chrys. hom. 31. in Jo. dicens: *Qui non propriis meritis à Deo dilecti sunt, eos perspicuum est, & propter gratiam ejusmodi honorem consecutos; Nos autem omnes salvi quoque facti sumus gratia, &c.*

Quia verò nonnulli sic B. Jo. Chrysostomum interpretantur, quasi gratiam ascribat nostræ propriæ præparationi; certò tenendum est, hoc eum non docere. Nam ista hom. 13. expressè ait, quòd *Gratia Dei semper in beneficiis priores sibi partes vendicat*. Et hom. ult. in Psal. 118. allegans eum Psal. 144. versiculum, *Voluntatem timentium se, faciet*; ita scribit: *Voluntatem faciet, quia à Domino præparatur voluntas*. Defenditur S. Joannes Chrysost.

Hom. 12. in epist. 1. ad Cor. *Esto sis laudandus, & habeas gratiam, & hominum judicium non corrumpatur: sed neque sic oportet superbia efferri, quippè qui non ex te habes, sed à Deo accepisti, &c. Igitur quod accepisti habes, neque hoc tantùm & illud, sed quidquid habes: non enim merita tua hæc sunt, sed Dei gratia. Quamvis Fidem adducas; à vocatione eam accepisti: quamvis peccatorum veniam adducas, quamvis gratias, quamvis doctrinæ sermonem, quamvis virtutes; omnia inde tibi provenerunt. Quid igitur habes, quæso, quod non acceptum habeas? Num ipse per te rectè operatus es? non sanè, sed accepisti.*

Hom. 6. in post. ad Cor. *Rursum* (ait de Apostolo) *totum Deo ascribit*. Et postea: *Non ita dicebam, fiduciam habemus, ut id partim sit nostrum, partim sit Dei, sed totum illi attribuo, acceptumque fero*. Plura ex Chrysostomo loca protulimus in Orat. quadam ad ejus defensionem dicta. Videri potest Suarez, etiam pro Chrysostomo pugnans lib. 2. de Causa prædest. cap. 8.

Quod autem hom. 31. in Matth. dicit Chrysost. Matthæum tunc esse vocatum, quando Deus vidit eum non reluctaturum; non eo sensu est accipiendum, quasi velit, Deum respexisse ad aliquid in Matthæo præexistens: sed isto, quòd hæc fuerint conjuncta, Deum vocare Matthæum, & Deum scire quòd Matthæus erat isto tempore non reluctaturus. Hoc autem ideò scivisse Deum quia id erat ipsemet facturus non negat Chrysostomus, sed potius affirmat, si loca superiùs allata perpendantur, & conferantur cum hom. 4. in epist. ad Eph. & cum ejus hom. 4. & 5. in post. ad Thess. Similia quædam verba sua explicat B. Aug. l. de Prædest. SS. c. 9. de quibus aliqua diximus 3. p. q. 1. art. 5.

Quin eodem arg. 4. citatus Origenes, anathematizatur cum suis scriptis, sicut Arius, Eunomius, Macedonius, Apollinaris, Nestorius, & Eutyches, in Synodo 5. gen. can. 11. deque ipso testatur B. Hieronymus in epist. ad Ctesiph. quòd Pelagii doctrina ramusculus sit Origenis. Vide quid ex SS. Basilio, Epiphanio, Hieronymo sentiat de Origine Bellarminus in Catalogo Script. Eccles.

Et quoniam Theodoretus & Oecumenius in locis qui objiciuntur sequuntur Origenem; non majorem quàm Origenes merentur authoritatem. Unde Vasq. disput. 89. in 1. par. cap. 3. postquam Theodoreti, Theophylacti, & Oecumenii meminisset; *Horum* (inquit) *authoritate, quamquam alioqui maximi* (ita ipse) *momenti est, hanc sententiam nollem confirmare; existimo namque eos contra Augustini doctrinam sensisse*. Origenes; Theodoretus, & alii quidam non habent in hac materia authoritatem.

Theodulus eadem fermè repetit, quæ Oecumenius; pariter idcircò non audiendus in præsenti materia.

Euthy-

Euthymius, cùm suos Commentarios ex scriptis Veterum, præsertim verò Chrysostomi collegerit sicut Chrysostomus est explicandus & intelligendus.

De Sedulio, post varia ejus verba recensita sic Respondet Vasquez dicto cap. 3. *Hac omnia retuli, ut videamus quo modo hic author faveat Græcis & Massiliensibus; cùm quibus videtur ex una parte docere, respexisse Deum laborem nostrum proprium & industriam, ut daret nobis suam gratiam, tametsi paulò infrà habeat verba quædam Augustini ex q. ad Simplic. quibus sententiam Græcorum omninò confutatur.* Adde, Sedulium in Explanat. sup. epist. sequi & Origenem & Pseudo-Ambrosium; ideòque non habere in præsenti materia authoritatem majorem quàm illi habeant; quamquam ejus ut & quorumdam aliorum verba rectè possint exponi conformiter iis, quæ hic ad 1. dicit B. Thom. quemadmodum indicat Sixtus Sen. lib. 6. Biblioth. annot. 251.

Contra Arnobium. Quid Arnobius in Psal. scripserit ac senserit, non refert. Nam in Psal. 50. 77. & 139. negat peccatum originale. In Psal. 90. & 108. apertè statuit gratiam ex merito Fidei, quæ Fides ex libero dumtaxat sit arbitrio post auditam prædicationem Evangelii. Psal. 136. laudat mendacium. Psal. 146. gratiam prævenientem ponit in externis tantùm auxiliis. Et hic est verisimiliter iste Arnobius, cujus Opusc. Gelasius cum septuaginta Episcopis censuit apocrypha ad 15. cap. *Sancta Romana*, longè diversus ab Arnobio Rethore, qui scripsit contra Gentes, eoque multò posterior, ut videre est apud Sixtum Sen. lib. 4. Biblioth. in Arnobio.

Quoniam verò & Fausti Rhegiensis & Jo. Cassiani sententiis de gratia & prædestinatione quidam plus æquo authoritatis tribuunt; hoc loco monendum duximus, eorum quoque Opusc. à præfato Papa Gelasio declarata esse apocrypha, eodem cap. *Sancta Romana*: & contra Cassianum quidem de gratia & libero arbitrio differentem breve, sed elegans opusculum scripsit B. Prosper, quod contra Collatorem vocatur. De cujus Cassiani operibus pronuntiat Bellarminus in Catalog. quòd omnia utiliter legi possunt, excepta collatione 13. & paucis aliis, quæ in edit. Rom. notata sunt. Illa autem Collatio 13. est ea, quam S. Prosper refutavit.

Contra Faustum & Cassianum. Contra Faustum verò scripsit B. Fulgentius, ut est apud Isidorum lib. de Viris illust. c. 13. & in vita B. Fulgent. c. 26. itemque in epist. Synod. Episc. African. & S. Avitus Viennensis Episcopus, quemadmodum testatur Ado post ann. Dom. 492. S. Cæsarius Arelatensis, Claudianus Mamercus Presbyter Vien. apud Baronium tom. 6. Annal. ad an. 492. & alii. Vide Epist. Hormisdæ Pontif. ad Possess. Episc. tom. 4. Biblioth. Pat. & Sixtum Sen. lib. 6. Biblioth. S. Bellarminum in Catal. Vasq. 1. par. disp. 89. Suar. lib. 3. de Aux. c. 13. & quæ attulimus 1. 2. q. 112. art. 5.

Ad 5. Arg. Resp. dubium esse, an liber ille sit Damasceni. Ut ut sit, ibi sicut & lib. 2. de Fide c. 30. non aliud vult, quàm Deum secundùm præscientiam, qua præscivit virtutes unius & vitia alterius, ab æterno præjudicasse illi præmia, isti supplicia pro meritis.

Ad 6. Resp. id esse dictum ex præscientia, in quantum præsciebat Deus quid esset ipse facturus, juxta Prosperum in fin. resp. ad Excerp. Genuen. ubi ait, Augustinum pia constantique doctrina abundanter probasse *prædicandam esse Ecclesiæ prædestinationem, in qua est gratiæ præparatio: & gratiam in qua est prædestinationis effectus: & præscientiam Dei, qua ante sæcula æterna quibus esset collaturus sua dona præscivit.*

Ad 7. Resp. S. Hilarium non loqui de æterna electione, qua alios præ aliis elegit, quibus gloriam aliquando dandam præparavit: sed de temporali, qua quis assumitur ad gloriæ ab æterno paratæ possessionem.

Ad 8. Resp. Nos non negare, quin Deus præsciverit eos misericordiæ prævenientis auxilio ad se redituros, quos prædestinavit ad regnum: sed negamus, quòd præscientia ejusmodi reversionis ad Deum sit ratio prædestinationis.

Ad 9. Resp. Prosperum his & similibus sententiis non aliud significare, quàm quòd ideò non sint prædestinati ad regnum, quia præsciti sunt casuri, hoc sensu, quia Deus præsciens & permittere volens eorum casum, noluit eos eripere: essent autem prædestinati, si essent reversuri, idest si Deus gratiam reversionis & permansionis in illa ipsis præparasset. Alioqui quare quos præscivit casuros non tunc eripuit ex hac vita, cùm boni erant? aut *quare eos casuros non liberat, liberat autem alios: nec necessarium est quærere, nec possibile invenire*, inquit idem resp. 8. ad Excerp. Gen. & in epist. ad Rufin. sed ad occulta Dei judicia referendum est, ait in resp. 3. ad cap. Gall.

Ad 10. Resp. ex superioribus constare, Aug. loqui de prædestinatione ad gloriam.

Ad 1. locum objectum quod attinet, Augustinus non quidem retractat ea, quæ in lib. ad Simplic. dixit pro Dei gratia: initio tamen lib. 2. Retract. ait, illos libros esse primos, quos Episcopus elaboravit: & lib. de Dono persev. c. 21. dicit, quòd eos scripserit initio sui Episcopatus, antequam Pelagiana hæresis appareret. Unde nihil mirum est, si quædam ibi dicta alibi explicaverit, vel etiam correxerit.

Dicendum ergo, quòd dum hos libros scriberet, agnoverit quidem, Fidem non esse homini à seipso seu per naturæ suæ vires, sed à Deo eam inspirante; nondum tamen eò usque profecerat ut intelligeret, electionem posse esse; ubi nulla est imparitas, adeò ut quod lib. 1. Retract. c. 23. dicit pro eo tempore quo exponebat varias propositiones ex epist. ad Rom. & quo necdum sciebat, Fidem inter Dei munera reperiri: *Nondum diligentiùs quæsieram, nec adhuc inveneram, qualis sit electio gratiæ, de qua dicit Apostolus, Reliquiæ per electionem gratiæ salvæ factæ sunt; quæ utique non est gratia, si eam merita ulla præcedant*; videtur etiam esse verum pro tempore illo, quo scribebat ad Simplicianum. In primo enim lib. q. 2. convictus ex verbis Apostoli ad Rom. 9. quòd Deus non elegerit Jacob præ Esau ex præscientia vel Fidei vel operum; potiùs dicendum existimat, non fuisse veram electionem, quàm quòd dicatur fuisse electionem ex operibus, quæ Deus sciebat unum esse facturum præ altero. Verba ejus sunt: *Non igitur ex præscientia voluit* (Apostolus) *intelligi factam electionem minoris, ut major ei serviret. Volens enim ostendere, non ex operibus factam, propterea intulit dicent: Cùm enim nondum nati fuissent, neque aliquid egissent bonum seu malum. Alioqui poterat ei dici, sed jam sciebat Deus quis quid esset acturus.* Et posteà: *Si quia præsciebat Deus futura ejus* (Esau) *opera mala, propterea eum prædestinavit ut serviret minori, propterea prædestinavit & Jacob ut ei major serviret, quia futura ejus bona opera præsciebat, & falsum est jam quod ait, Non ex operibus &c.* Hinc est, quòd aliquantò ante scribit: *Quapropter unde illa electio facta sit quæritur: quia si non ex operibus, quæ non erant in nondum natis, nec ex Fide, quia nec ipsa erat, unde igitur? An dicendum est, quòd nulla electio fuerit, non existente aliqua diversitate in utero matris vel Fidei vel operum, vel quorumlibet omninò meritorum?* Tum sibi objiciens verba Apostoli de prædictis fratribus dicentis, *Ut secundùm electionem propositum Dei maneret*, ea sic connectit cum præcedentibus, non ut significent ideò dictum *Non ex operibus, sed vocante*, ut secundùm electionem propositum Dei maneret: *Sed potiùs ne aliqua electio hic possit intelligi hoc modo.* Cùm nondum nati essent, neque aliquid egissent sive bonum sive malum, ut secundùm electionem propositum Dei maneret, id est cùm nihil fecissent boni vel mali, ratione cujus fieret electio: sive cùm nulla esset electio benè agentis, secundùm quam electionem maneret Dei propositum; non ex operibus, sed ex vocante dictum est: *Major serviet minori.* Progressu verò temporis ab hac Paulinæ sententiæ distinctione & explicatione recessit, intellexitque, posse in Deo electionem unius præ altero esse, ubi nulla est imparitas aut Fidei aut operum, *electionem scilicet gratiæ, non debiti: electionem qua eligendos facit ipse, non invenit*, quemadmodum loquitur epist. 105. Unde & superiùs citata verba Apostoli genuino planè sensu sic distinguit in

Explicatur locus B. Aug. ex lib. ad Simpl.

in eadem epist. *Nondum nascentibus, nec agentibus bonum aut malum; ut secundùm electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, Major serviet minori*; additque: *Electionem autem gratiæ nullis fieri operum præcedentibus meritis, alio loco apertissimè idem Apost. ostendens; sic ergo*, inquit, *& in hoc tempore reliquiæ secundùm electionem gratiæ salvæ factæ sunt. Si autem gratia; jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia*. Et mox: *Quid ergo dicemus? numquid iniquitas est apud Deum? Absit. Sed quare absit? an propter opera quæ futura præsciebat amborum? Imò & hoc absit, Moysi enim dicit Miserebor cui misertus ero, & misericordiam præstabo cui misericors fuero. Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*. Similiter epist. 106. *Doctor gentium in fide & veritate istos geminos nondum natos nihil boni aut mali egisse testatur, ut gratia commendetur: ut quod dictum est Major serviet minori, non ex operibus, sed ex vocante dictum intelligatur, ut secundùm electionem propositum Dei maneret, non meritum hominis anteiret*. Statimque subdit: *Sed electionem proculdubio gratiæ, quæ non invenit eligendos, sed facit*. Et lib. de Corrept. & Grat. cap. 17. *Quoniam secundùm propositum vocati sunt, profectò electi sunt per electionem, ut dictum est gratia, non præcedentium meritorum suorum; quia gratia illis est omne meritum*. Et aliquibus interjectis: *Electi autem sunt ad regnandum cum Christo*. Rursum c. 17. de Præd. SS. *Intelligamus ergo vocationem qua fiunt electi: non quia eliguntur quia crediderunt, sed quia eliguntur ut credant*. His ut multis aliis locis, agnovit Aug. electionem veram, sed gratuitam posse esse ubi ex paribus eligitur unus ad bonum habendum, ad quod alius non eligitur; ac proinde fuisse electionem minoris pro majori, quando nullis existentibus eorum operibus neque bonis neque malis elegit Jacob præ Esau.

Huc etiam venit observandum, quòd lib. 1. Retract. c. 23. retractans quædam in expositione propositionum ex epist. ad Rom. à se dicta, non hanc sententiam retractat, *Non ergo elegit Deus opera cujusquam in præscientia quæ ipse daturus est*, sed solùm istam; *sed Fidem elegit in præscientia*.

Ad 2. ex August. objectum locum Respondet Magister, Augustinum verba ista retractasse, seu potiùs retractando explicasse lib. 1. Retract. c. 26. in suo simili, ubi quod dixerat, Deum non misereri, nisi voluntas præcesserit; dicit, hoc dictum esse post pœnitentiam, eò quòd sit misericordia Dei etiam ipsam præveniens voluntatem. Adde, quòd licèt August. agnoscat meritum aliquod justificationis, nimirum de congruo, ut Fidem, orationem, pœnitentiam, quibus ipsa impetratur; non ideò tamen agnoscit meritum prædestinationis.

Ad 3. Augustini locum Resp. ibi esse sermonem de electione ad regnum sub ratione præmii.

In 4. testimonio præscire est prædiligere.

Ad 5. Resp. quòd gratis elegerit quibus secundùm justitiam mercedem tribuat. In sequentibus verbis sermo est de temporali electione illorum, qui segregati sunt, ne cum cæteris occiderentur, 3. Reg. 19.

Ea quæ ex Hypognost. adferuntur explicari possunt: sed tamen liber ille non est August. ut neque alter qui inscribitur, de Prædest. Dei.

Ad 11. Arg. Resp. quòd prædestinatio non supponit ut se priorem præscientiam omnium futurorum; & specialiter non eorum quæ per prædestinationem constituuntur, v. g. prædestinatio Petri non præsupponit Deum præscire quòd ipse sit habiturus gratiam & gloriam; ideò enim Deus hoc scit, quia prædestinavit, idest præparavit illi dare; & si non decrevisset dare, non præsciret eum habiturum. Cùm ergo dicit B. Thom. quòd prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum; intelligendus est loqui de illis futuris, quæ per prædestinationem non constituuntur, neque sub ea continentur sicut effectus sub causa; quale fuit peccatum Adæ, cujus præscientia non absolutè, sed in genere tantùm causæ materialis fuit prior prædestinatione Christi, quæ ad illius abolitionem ordinabatur.

Responsio ad argumenta ex rationibus allata.

AD 1. patet resp. ex artic. 3. ubi diximus, quòd Deus neminem positivè excludere velit à regno nisi propter peccatum. Neque hujus oppositum sequitur ex prædestinatione absoluta, sed solùm quòd Deus actu positivo velit permittere reprobos decidere à suo fine; velit permittere ut cadant in peccatum; & consequenter velit propter culpam inferre pœnam.

Ad 2. Resp. Author hic ad 2. & 3. docens, seclusa meritorum præscientia, posse assignari rationem in genere, cur Deus voluerit quosdam prædestinare, quosdam reprobare, eam scilicet, quam indicat Apost. Rom. 9. & 2. Tim. 2. ut in humano genere repræsentetur, in electis quidem bonitas divina, in reprobis autem justitia; & sic in utrisque glorificetur Deus. Sed in particulari, quare hunc elegerit illum rejecerit, dicit non esse aliam rationem, quàm divinam voluntatem: quod declarat exemplo materiæ primæ. Quibus verbis videtur velle, quòd Deus pro voluntatis suæ libertate, quæ in ipso summa est, cùm alioquin nulla possit in rebus diversitas attendi, hunc eligat & non illum: quòdque ad manifestandam summam hanc libertatem, ita faciat. De qua etiam in Evangelio dicitur, *An non licet mihi, quod volo facere?*

Sed dices: Si sola Dei voluntas est ratio dictæ differentiæ, quomodo secundùm Apostolum & Aug. asseritur, esse nobis inscrutabile cur Deus eligat hunc præ illo, cùm sit facile assignare divinam voluntatem pro ratione? S. Bonav. putat esse aliquas causas Deo notas, sed nobis investigabiles, quamvis eas non ponat ex nostra parte. Et S. August. Enchir. cap. 95. dicit, eas in die judicii manifestandas. Sed præterea dicendum, quòd qui pro ratione prædestinationis divinam voluntatem assignant, rem ipsam non manifestant: quæritur enim, cur unum præ alio velit Deus eligere? Et hujus voluntatis Dei ratio est nobis omninò inscrutabilis.

Ad 3. Resp. Angelorum & hominis primi, si in sua integritate mansisset prædestinationem esse etiam ex mero Dei beneplacito, ut probant rationes supra allatæ, præsertim 4. 7. & 8. quæ sunt generales. Unde & B. Thom. rationem in hoc artic. communem attulit; & art. 1. dixit, prædestinari convenire Angelis sicut & hominibus, illiusque definitionem prædestinationis ex August. allatam attribuit. Huc pertinent verba Nabuchodonosoris ad Deum conversi Daniel. 4. *Juxta voluntatem suam facit, tam in virtutibus cœli, quàm in habitatoribus terræ, & non est qui resistat manui ejus, & dicat ei quare fecisti?* Et si considerentur, quæ habet August. lib. 1. de Civ. c. 9. de Corrept. & Grat. cap. 11. epist. 106. & Enchir. c. 106. & 107. perspicuum fiet hanc esse ipsius sententiam. Quòd enim putent nonnulli, Augustinum ponere perseverantiam Angelorum in libero eorum arbitrio gratia habituali instructo; ex jam memoratis locis falsitatis argui potest: illic enim docet, necessarium eis fuisse adjutorium, quod stantes habuerunt, qui propterea dicuntur fuisse magis adjuti. Confer quæ dicimus infra q. 62. art. 2. & q. 95. art. 4. eamdemque hanc sententiam cum aliis pluribus docet Granad. tract. 9. disp. 2.

Ad 4. Resp. Author art. 4. in corp. & ad 2. aliam esse rationem electionis humanæ, aliam divinæ. Humana præsupponit bonum quod eligat; divina non præsupponit, sed causat, atque ita disparitatem ipsamet facit. Unde August. tract. 86. in Jo. *Non eligit bonos, sed eligit ut faciat bonos*. Adde, quòd homines eligunt ut sibi benè sit; & ideò eligunt meliora: Deus autem non eligit ut sibi, sed ut electo benè sit; & ideò nihil prohibet, eum è pluribus malis æquè mala vel etiam pejora eligere ad hoc ut bona faciat: atque ita eligit optima, non quæ erant, sed quæ facturus est ut sint optima.

Ad 5. Resp. prædestinationem eatenus juvari precibus nostris & aliorum, quia per eas tamquam per causas secundas sub ipsa prædestinatione contentas salus hominis, quæ est ultimus prædestinationis effectus, promovetur: non sic autem juvatur, quasi prædestinationem ipsam aliquo modo promereantur.

Ad 6.

Ad 6. Neg. Conf. ad prob. Resp. quòd sicut Deus gratis voluit salutem Petri, ita tamen ut ad eam non perveniret nisi per bona opera: sic etiam illis tribuit. Sed est observandum, quòd sicut aliud est prædestinari ad vitam æternam, aliud ad eam adduci; sic alius atque alius ordo in hoc & in illo observandus est. Vita enim æterna tamquam finis est prima in intentione, sed est ultima in executione, servata causalitate effectuum inter se, secundùm quam prior est causa meritoria posterioris, & posterior est causa finalis prioris. Simile quid est in humanis: quamvis enim non perveniatur ad doctrinam nisi per studium; propositum tamen seu desiderium doctrinæ consequendæ non nascitur ex desiderio studii, sed contrà.

Ad 7. Neg. Conf. Multùm enim interest inter promissionem vitæ æternæ, & prædestinationem. Illa est temporalis, hæc æterna: illa est omnium quibus annuntiatur istud, *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, hæc paucorum: illa est solùm finis, hæc etiam mediorum: illa non præstat conditionem promissioni annexam, hæc præstat & intra se claudit; unde non est consequens, si promissionis executio pendet ex conditione observationis mandatorum, quòd etiam prædestinatio à tali conditione pendeat: quia non potest pendere ab eo quod ipsa præstat, & includit tamquam effectum ab ea procurandum.

Ad 8. Resp. si verum est quod assumitur, non est ea sententia doctrinæ Augustini consentanea. Ipse enim in prædestinationis & gratiæ mysterio cum libertate nostra conciliando summam asserit esse difficultatem. Neque verò quæ videntur faciliora, statim amplectenda sunt, sed quæ veriora.

Ad Marianam quod attinet, candidè loquitur, dum sententiam nostram fatetur ab Aug. traditam: sed dum Augustini sententiam horridam nimis & asperam vocat, non est sequendus; uti nec in eo, quòd Fausti & Cassiani doctrinam præeligit, postposito Augustino; eorum enim doctrinam ab Ecclesia esse proscriptam benè probat Baron. tom. 6. ad an. 490. & S. Prosper in lib. cont. Collat. Vide quæ supra diximus in resp. ad 4. arg. ex Patribus.

Ad 9. Ipsissima est Massiliensium objectio in epist. Prosperi ad Aug. ad quam respondit Aug. lib. de Prædest. SS. & de Dono persev. ipseque Prosper, lib. 2. de Vocat. Gent. c. 34. ubi sic scribit: *Contra hanc invictæ veritatis splendidissimam lucem solent quidam non sobriè dicere: superfluè ad acquirenda bonorum operum merita laborari, frustra etiam orationibus, quibus Deus exorandus speratur, insisti, si ex incommutabili proposito ejus Christianæ gratiæ subsistit electio, nec aliter quidquam procedere potest quàm omnipotentis voluntate dispositum est. Sed qui se ingeniosè hoc arbitrantur opponere, non intelligunt scientiam Dei, quæ & præterita & præsentia & futura complectitur, tempore non teneri; & tam in conspectu ejus astare ea quæ gerenda sunt, quàm illa quæ aut geruntur aut gesta sunt*, &c. Et c. 36. *Quamvis ergo quod statuit Deus nulla possit ratione non fieri; studia tamen non tolluntur orandi, nec per electionis propositum liberi arbitrii devotio relaxatur: cùm implendæ voluntatis Dei ita sit præordinatus effectus, ut per laborem operum, per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum fiant incrementa meritorum*. Ex quibus & iis quæ diximus q. 14. ar. 13. patet, Prædestinatum sine dubio salvatum iri, sed tamen non quidquid egerit salvabitur, quia qui prædestinavit finem, prædestinavit & media per quæ finis ille acquiratur: inter quæ sunt, studium orandi, cura resurgendi, sollicitudo benè operandi, & usque in finem perseverandi; quæ propterea debent adesse ut finis sequatur. Et similiter reprobus infallibiliter damnabitur, non tamen quidlibet agendo, sed malè vivendo.

Ad 10. patet resp. ex dictis q. 19. art. 6. & q. 22. art. 2. ubi ostensum est, quòd Deus non omnium salutem velit voluntate beneplaciti & absoluta, sed solùm voluntate signi, & quodam etiam modo voluntate antecedente. Ostensum item, quòd Deus omnes res (res dico, non rerum defectus, cujusmodi sunt peccata) prædefinierit. Quòd autem ultima ratio, cur hic & nunc aliqua res fiat, sit referenda in Deum, B. Thom. affirm. 3. contra Gent. cap. 97. neque ab hac sententia dissentit hujus par. quæst. 19. artic. 5. ad 2. & 3.

Ad postremum Resp. etiam hanc esse Massiliensium object. quam sibi proponit Aug. de Dono persev. c. 4. ibidemque solvit per plura capita, addens c. 16. utile esse taceri aliquod verum propter incapaces; necessitate tamen urgente, prædicandam esse prædestinationis definitam sententiam. Quo autem modo sit hoc faciendum, tradit c. 22. ut & Prosper resp. 9. ad Excerp. Genuen. dicens, quòd *non ideò debet homo desperari de seipso, quia spem suam jubetur habere in Domino; cùm bonum sit confidere in Domino, quàm confidere in homine*. Atque hæc de prædestinatione quòd ejus nulla sit ex parte hominum causa pro SS. August. & Thoma dicta sint. Superest nunc examinare, an ex parte meritorum Christi sit aliqua causa: & quid de causa reprobationis sit dicendum. Sed priore illa q. in 3. partem rejecta, ubi diximus quòd Christus meruerit nostram prædestinationem; veniamus ad alteram.

An reprobatio sit ex prævisis meritis.

Esse probatur 1. Quia reprobatio est odium & ira Dei ad Rom. 9. Deus autem nihil odit eorum, quæ fecit, neque irascitur alicui, nisi præsupposito peccato; ergo.

2. Deus non deserit nisi desertus, ut docet Synod. Trid. sess. 6. cap. 11. August. de Nat. & Grat. c. 23. Prosper resp. 7. ad ob. Vinc. ergo non reprobat nisi ex prævisione peccati.

3. Reprobatio non est actus misericordiæ; ergo est actus justitiæ; non remunerantis; ergo punientis.

4. Nullus justus judex per se intendit justitiam punitivam, sed tantùm ex hypothesi punibilis culpæ; ergo & Deus non ideò permittit peccata fieri, ut in eorum punitione appareat sua justitia.

5. Sufficienter relucet justitia Dei in electis, aut saltem in punitione Angelorum prævaricatorum; ergo.

6. Deus est propensior ad miserendum quam ad deserendum; ergo si reprobatio esset ex mero Dei beneplacito, pauciores essent reprobi quàm electi: potiùs autem videtur quòd sint plures reprobi.

7. Reprobatio hominum præsupponit prædestinationem Christi: prædestinatio autem Christi præsupponit præscientiam peccati; ergo à primo ad ultimum reprobatio hominum præsupponit præscientiam peccati. Maj. probatur, quia effectus reprobationis ordinantur ad gloriam Christi. Min. probatur, quia Christus est prædestinatus, ut nos à peccato liberaret.

Denique hæc videtur esse sententia Beat. August. qui lib. 1. quæst. 2. ad Simplic. epist. 105. Enchir. cap. 98. & alibi, reprobationem justam appellat, dicitque, Deum justo judicio odisse Esau, non quidem hominem, sed peccatorem. Cui astipulatur Beatus Thom. quæst. 6. de Ver. artic. 2. ad 9. dicens, quòd ratio reprobationis est in hominibus peccatum originale.

Respondeo dicendum, quòd varia est reprobationis acceptio. Quidam referunt eam ad solam æternam damnationem tamquam ad effectum, quomodo Scotus loqui videtur. Alii eam extendunt ad quosdam effectus evenientes in hac vita, ut sunt derelictio hominis in peccato, excæcatio, & obduratio; non tamen ad permissionem peccati. Sic Aug. Prosper, & Fulgent. Alii etiam hujusmodi permissionem tamquam effectum quemdam subjiciunt divinæ reprobationi; ut B. Thom.

Præterea difficultas præsentis quæstionis potest intelligi; vel comparativè ut sensus sit, An sit in reprobo aliquid, cur ille potiùs quàm alter reprobatus sit; vel absolutè, An in reprobo sit aliquod malum, ob quod prævisum sit reprobatus.

Comparativè loquendo, Augustinus sæpè respondet Neg. quia etiam præsupposito peccato originali, non fuit major ratio reprobandi Esau quàm Jacob ex parte ipsorum, utpotè quos constet æqualiter fuisse

fuisse peccato originali infectos. Quæ responsio etiam habet locum juxta tertiam reprobationis acceptionem, non autem juxta primam, quia non est ratio ex parte hominis, cur alium præ alio Deus cadere permittat in peccatum primum, ex quo postea damnabitur: est autem ratio quare unus damnetur præ alio, cùm Deus neminem damnet nisi propter peccata, quæ damnationem antecedunt.

Reprobatio ut est voluntas damnandi est ex meritis.

Si verò quæstionem absolutè intelligamus, & reprobationem accipiamus primo vel secundo modo, ita ut reprobatio sit voluntas aliquem damnandi, vel in peccatis relinquendi; reprobatio dicenda est esse ex meritis. Deus enim neminem vult damnare, nisi præsupposito ejus peccato: neque homines in suis peccatis relinquit, vel obdurat, aut excæcat, nisi præcedentibus peccatis id commeruerint.

Verùm si reprobationem accipiamus secundùm totam latitudinem suorum effectuum, inter quos est permissio peccati, etiam illius quod est primum inter ea ob quæ reprobus damnatur, ut reprobatio sit voluntas permittendi aliquos à vita æterna excidere; Absoluta Responsio est, reprobationem non esse ex prævisis meritis. Et hæc est B. Thomæ doctrina. Nam q. 22. art. 2. & q. 23. art. 3. docet, ad providentiam Dei pertinere ut permittat peccata, & sinat aliquos ab ultimo fine qui est vita æterna deficere; ac deinde addit, quòd *reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam*. Secundùm cujus proinde sententiam permissio peccati etiam primi est effectus reprobationis in eo, qui propter illud damnatur, secundùm ea quæ dicebamus art. 3. quæsito 2. atqui nullum est in reprobo meritum, ob quod Deus permittat eum cadere in ejusmodi primum peccatum; ergo nullum est in eo meritum reprobationis. Unde hic in resp. ad 3. *Quare hos elegit in gloriam, & illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem*. Et eòdem pertinet exemplum de partibus materiæ tam hic, quàm in cap. 9. ad Rom. allatum. Et lib. cont. Gent. c. 16. 1. *Non est*, ait, *ratio inquirenda quare hos convertat & non illos: hoc autem ex simplici ejus voluntate dependet*.

Reprobatio ut est voluntas permittendi excidere ab ultimo fine non est ex meritis.

Eamdem sententiam tenuerunt Magister, Richardus, Jo. de Bassolis, Ægidius Roman. in 1. distin. 41. propositionem hanc statuentes, *Deus propter nulla futura merita vel demerita, sed liberè ab æterno elegit vel reprobavit*. Item Sixtus Sen. lib. 6. Biblioth. S. annot. 252. Jans in cap. 41. Eccl. Bellarm. lib. 2. de Grat. cap. 16. Collegium Salmantic. Granadus cum Capreolo, Bannesio Cumel, Alvar. multique alii. Et confirmari potest ex Scriptura. Nam Apostolus ad Rom. 9. omne reprobationis meritum excludit dicens, *Cùm nondum nati fuissent aut aliquid boni egissent aut mali*. Si enim solùm meritum electionis voluisset excludere; satis ei fuisset dicere, cùm nondum aliquid boni egissent. Et in sequentibus probare volens, quòd non sit iniquitas apud Deum; non hoc declarat ex meritis, sed ex Dei voluntate tamdem inferens: *Ergo cujus vult miseretur, & quem vult indurat*. Ac rursum adversario dicenti, *quid adhuc queritur, voluntati ejus quis resistit*? Non aliud respondet, quàm *O homo, tu quis es qui respondeas Deo*? Idem confirmat similitudo figuli tam ibi, quàm Ecclef. 33. allata. Sicut enim in partibus massæ luteæ non est ratio, cur vel ex hac parte fiat vas in honorem, vel ex illa vas in contumeliam: ita in hominibus tamquam partibus unius massæ humani generis non est ratio, cur hic eligatur ad gloriam & non ille. Hinc Apostolus nullam inveniens rationem præter Dei voluntatem, cur in particulari Deus unum eligat & non alium; solùm adfert rationem in communi.

Eòdem referendæ sunt Aug. & aliorum Patrum sententiæ, partim supra allatæ, partim aliæ, quibus ad inscrutabilia Dei judicia referunt, cur unus eligatur, alter reprobetur; cur uni prædicetur Evangelium, & non alteri; cur huic morienti donetur gratia baptismi, & alius sine baptismo moriatur; cur benè vivens permittitur in fine labi, impius autem tunc convertatur; cur ex duobus justis uni datur perseverantia, non alteri. Hinc Aug. epist. 105. dicens: *Cur hunc liberet vel non liberet; scrutetur qui potest &c.* non solùm significat sciri non posse cur hunc vel illum liberet, sed etiam cur illum aut illum non liberet. Et epist. 106. asserit, esse inscrutabile, cur parvulorum unus in morte secundi hominis relinquatur. Alia apud eumdem loca sunt lib. de Corrept. & Grat. lib. de Dono persev. c. 8. & 12. lib. 2. ad Bonif. c. 7. lib. 1. ad Simpl. q. 2. de Prædest. SS. c. 8. 9. & 14. Enchir. c. 98. apud Prosp. epist. ad Rufin. resp. 14. ad ob. Vinc. lib. 1. & 2. de Voc. Gent. c. 21. apud Greg. lib. 25. Mor. c. 18. & 19. lib. 29. c. 9. & hom. 8. super Ezech.

Denique, pro hac doctrina est ratio. Deus enim permisit quosdam Angelos cadere in peccatum: sed hujus permissionis non potest assignari aliqua ratio ex parte ipsorum, ideòque nec reprobationis; ergo similiter censendum est de reprobatione hominum.

Ad Arg. verò, & ad 1. quidem Resp. odium Dei dupliciter posse intelligi, nimirum affirmativè, ut sit idem quod abjicere & abominari: & negativè, ut sit idem quod non velle seu non diligere ad vitam æternam; quemadmodum docet Auth. art. 3. ad 1. Quæ acceptio non est in Scriptura inusitata, ubi odire accipitur privativè pro postponere vel minus amare, seu præ alio non amare: nam Luc. 14. Christus significat parentes esse odiendos, idest Deo postponendos in amore, ut patet ex Matth. 10. v. 37. Juxta priorem modum Deus neminem odit ante prævisum peccatum: odit autem juxta posteriorem. Neque verum est, reprobationem esse iram Dei, nisi intelligatur secundùm posteriores effectus, propter quos reprobi vocantur vasa iræ.

Duplex Dei odium.

Ad 2. Estius in 1. d. 41. §. 18. Resp. ejusmodi sententias intelligendas esse de gratia habituali qua justificamur; ut sensus sit, Deum numquam subtrahere gratiam justificantem ab homine, nisi propter peccatum quo ipse deserit Deum: ita scilicet, ut quamvis sint simul tempore peccatum mortale & amissio gratiæ; peccatum tamen sit causa meritoria istius amissionis. Unde Conc. Trident. expressè loquitur de justificatis dicens: *Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur*. Ita quoque respondere Colleg. Salmantic. Carmelit. Discalc. Tract. 5. de Prædest. disp. 6. dub. 2. n. 66. postea videbimus.

Quomodo Deus non deserit, nisi deseratur.

Confirm. Quamdiu homo manet justus, tamdiu Deus manet ipsi amicus, conservatque in illo charitatem ac cætera dona supernaturalia; ergo non est dicendum, quòd Deus illum deserat, etiamsi permittat eum, vel negligentem esse, vel etiam in alia quàm negligentiæ peccata decidere: sed tunc demum videtur deserere, quando desinit illi esse amicus, & quando gratiam seu charitatem, quæ filiorum Dei propria est, subtrahit: eam verò numquam subtrahit, nisi ab homine mortaliter peccante; ergo verum est, quòd Deus neminem deserat, nisi priùs natura deseratur. Plura vide ad 1. 2. q. 109. art. 10. ad 5.

Cæterùm, quòd Deus permittat hominem cadere in illud primum peccatum, quo ab eo deseritur, sive quòd non præbeat illi auxilium efficax, quo impediatur cadere; hoc non habet causam in homine, ut tradit Medina in 1. 2. q. 109. art. 10. ad 3. & Didacus Alvarez lib. 11. de Aux. disp. 110. Nec enim superbia vel negligentia possunt esse causa permissionis primi peccati, cùm & hæc ipsa peccata sint; unde adhuc restat quærere: Cur Deus hominem justificatum dereliquit sine auxilio efficaci, permittens eum cadere in primam superbiam aut negligentiam? Si fortè quis respondeat hujus rationem esse, quia homo non fuit benè usus gratia sufficiente quam habebat, vel etiam quia simpliciter ea uti noluit. Esto concederetur aliquam dari gratiam sufficientem, quæ non sit efficax; (qua de re disputandi locus est in 1. 2.) superest adhuc quærere: Quare Deus sicut poterat non impedivit istam sive negligentiam sive omissionem aut voluntatem non utendi gratia: & Quare permisit ut ita nollet uti gratia, vel ut non benè illa uteretur? Hujus certè primæ permissionis nulla est in homine causa, quandoquidem eam nullum peccatum præcedat. Hinc Aug. inscrutabile dicit, cur quibusdam justis non detur perseverantia, lib. de Corrept. & Grat. c. 8. & lib. de Don. persev. c. etiam 8. Et in Angelis dum justi erant, ac in primo homine dum erat in statu innocentiæ nihil præcessit, propter quod Deus non daret eis auxilium, quo impedirentur à lapsu.

Accedit, quòd possunt esse variæ causæ ex parte Dei, propter quas speciale illud auxilium prorsus in-

de-

Cur Deus etiam juſtis non ſemper det gratiam ad vitandum peccata.

debitum nunc det, nunc non det hominibus etiam juſtificatis; veluti ut ab elationis vitio præſervemur aut ſanemur; ut ſimus humiles nihil boni nobis attribuentes, ſed totum Deo; & ut grati ſimus divinis beneficiis: *Ideò* (ait S. Aug. lib. 2. de Pec. mer. & rem. c. 17.) *quiſque noſtrum bonum opus ſuſcipere, agere, implere nunc ſcit, nunc neſcit, nunc delectatur, nunc non delectatur, ut noverit non ſuæ facultatis, ſed divini muneris eſſe, vel quod ſcit, vel quod delectatur; ac ſi ab elationis vanitate ſanetur.* Et c. 19. *Nos quantum conceſſum eſt, ſapiamus & intelligamus ſi poſſumus Dominum Deum bonum; ideò etiam Sanctis ſuis alicujus operis juſti aliquando non tribuere vel certam ſcientiam, vel victricem delectationem, ut cognoſcant, non à ſeipſis, ſed ab illo ſibi eſſe lucem qua illuminentur tenebræ eorum, & ſuavitatem qua det fructum ſuum terra eorum.* Ubi poſtea ſubdit, quòd *ideircò etiam ſanctos & fideles ſuos in aliquibus vitiis tardius ſanat &c. ne facilitatem in omnibus aſſecuti, noſtrum putemus eſſe quod ejus eſt.* Rurſum l. 3. c. ult. *In quibuſdam etiam juſtos ſuos, quoniam adhuc extolli poſſunt, non adjuvat ad perficiendam juſtitiam, ut dum non juſtificatur in conſpectu ejus omnis vivens, actionem gratiarum ſemper indulgentiæ ipſius debeamus; & ſic ab illa prima cauſa omnium vitiorum, hoc eſt à tumore ſuperbiæ ſancta humilitate ſanemur.* Lib. etiam de Nat. & Grat. c. 28. *Non dicitur homini, neceſſe eſt peccare ne pecces: ſed dicitur homini, deſerit aliquantum Deus unde ſuperbis, ut ſcias non tuum, ſed ejus eſſe, & diſcas ſuperbus non eſſe.* Denique ad inſerutabilem Dei voluntatem pertinere non dubitamus, quòd è duobus juſtis unum adjuvet ne peccet, alterum non adjuvet, ſed peccare permittat.

Ad 3. Arg. Reſp. Neg. Conſ. quia non eſt neceſſe omnem Dei actionem formaliter ad miſericordiam vel ad juſtitiam pertinere, licèt talis ſit, quæ ad alterius vel etiam utriuſque oſtenſionem ordinari poſſit.

Ad 4. Reſp. quòd Deus non intendit per ſe primò juſtitiam punitivam ſive actum ejus, qui eſt punire peccata, ſed per ſe ſecundariò, quatenus ſcilicet juſta peccatoris punitio eſt medium ordinatum ad manifeſtandam in Univerſo Dei juſtitiam, & ita magis declarandam miſericordiam in electos: quæ declaratio eſt finis per ſe primò intentus, propter quem & peccata Deus permittit, & eadem poſtea punit. Simile aliquid eſt in humanis, ubi Reges minora quædam mala quæ impedire poſſent rectè permittunt, non solùm ad evitandum majora mala, ſed etiam ad procuranda majora Reipublicæ bona.

Ad 5. Reſp. Juſtitiam Dei remunerantem elucere in retributione bonorum; vindicativam verò in punitione malorum: ſpecialiter autem in hominum, quia genus humanum conſiderandum eſt ſicut tota quædam rerum Univerſitas, ut in reſp. ad 3. dicit Author.

Ad 6. Reſp. Neg. Conſ. quia ad Antec. veritatem ſufficit, quòd Deus miſericordiam ſuam exhibeat per ſe, ſeu nullo eorum quibus miſeretur bono hoc promerente: neminem autem puniat, niſi ipſe peccando meruerit puniri. Deinde, quamvis divina miſericordia in plures elucerer, ſi plures eſſent electi quàm non electi; in eos tamen qui electi ſunt magis elucet gratuita Dei miſericordia, cùm ſunt plures reprobati, quàm ſi eſſent plures electi.

Ad 7. Reſp. Neg. Conſ. quia non proceditur in eodem genere cauſæ: reprobatio enim præſupponit prædeſtinationem Chriſti in genere cauſæ finalis; prædeſtinatio autem Chriſti præſupponit præſcientiam peccati in genere cauſæ materialis, utpotè circa quod effectus prædeſtinationis Chriſti erat exercendus, qui venit ut tolleret peccatum Mundi.

Ad poſtremum, Aug. (idem judicium eſt de Proſp. & Fulg.) facilè cum B. Th. conciliatur dicendo, quòd ipſe non ita extendat reprobationem, ſicut B. Thom. Eò enim nomine non comprehendi providentiam Dei, qua vult permittere primum illud peccatum, ſive originale ſive actuale, in quo quis derelinquitur, ſed eam ſolùm qua peccatum prævisum vult punire, quod & odii nomine cum Apoſtolo frequenter ſignificat. Quòd tamen etiam ad providentiam Dei pertineat velle permittere peccata, ut majora inde bona ſequantur; omninò ſentit Aug. ut patet ex dictis q. 22. artic. 2. & hac q. art. 3. Vocat autem Auguſt. reprobationem juſtam, quia eſt ſine injuſtitia: dicit quid oderat Deus in Eſau niſi originale peccatum? Non quòd in omnibus reprobis originale peccatum, & quidem ſolùm ſit cauſa reprobationis, ſed quia illud in multis eorum eſt cauſa damnationis; in omnibus autem ſaltem eſt occaſio. Nam quòd peccatum originale non poſſit in omnibus reprobis ſtatui cauſa damnationis vel reprobationis ipſorum, liquidò conſtat ex eo, quòd Deus non puniat peccata totaliter remiſſa: per baptiſmum verò ita remittatur peccatum originale, non minùs in reprobis quàm in electis, ut tollatur totum id, quod veram & propriam habet peccati rationem. Confer ſeſſ. 5. Conc. Trid.

Accedit, quòd cùm occaſione locorum ex B. Aug. objectorum quidam illi imponerent, quòd doceret, non tolli à non prædeſtinatis peccatum originale per baptiſmum. S. Proſper in nullo recedens à tramite earum definitionum, quæ in S. Auguſtini diſputationibus continentur, ut patet ex Præfat. in reſp. ad Cap. Gal. pro Auguſt. reſpondet ad 2. Cap. ait eum qui relapſum poſt baptiſmum negat originali peccato fuiſſe purgatum, tam falſa opinari, quàm qui eumdem aſſerit non æterna morte eſſe damnandum: addìtque, ipſum *non in originali peccato* damnandum, ſed in illis ſeu propter illa quæ poſtea commiſit, quorumque remiſſionem non eſt conſecutus.

Ad S. Thom. Reſp. eum ibi referre ſententiam Auguſt. de qua jam diximus; & disjunctivam addere, qua ſignificat eatenus tantùm eſſe cauſam reprobationis in reprobo, quia non debetur ei gratia: ſed hæc ratio negativa eſt, nec meritum ponit. Si dicas: Eum cum Auguſtino ſupponere maſſam peccato infectam. 1. Reſ. quòd art. 3. & 5. ſæpiùs generaliter loquatur, nulla facta mentione corruptionis. Deinde, non ſequitur hinc, quòd reprobentur homines propter hujuſmodi peccatum, ſed ſolùm quòd digni ſint reprobari. Aug. autem de reprobatione loquitur ſecundùm effectus poſteriores, quo modo non diffitemur reprobationem eſſe ex meritis.

ARTICULUS VI.

Utrùm prædeſtinatio ſit certa.

RESpondet eſſe. Sed cùm dupliciter intelligi poſſit hæc quæſtio. 1. An prædeſtinatio certiſſimè & infallibiliter conſequatur ſuum effectum. 2. An unicuique certa ſit ſua prædeſtinatio Author priori modo eam accipit; probatque ſuam reſponſionem, tum ex gloſſ. Aug. tum ratione. Quia prædeſtinatio eſt pars providentiæ: providentiam verò eſſe certam & infallibilem docuit q. 22. art. 2. Conferantur quæ ad ſeq. art. dicemus.

Prædeſtinatio cõſequitur certò ſuum effectum.

Porrò cùm reprobatio ſit etiam pars providentiæ; hinc ſequitur, eam quoque eſſe certiſſimam, eo tamen diſcrimine ab Authore ſignificato q. 6. de Verit. art. 3. & 4. quòd prædeſtinatio eſt certa certitudine præſcientiæ & ordinis: reprobatio verò ſolùm certitudine præſcientiæ, quia Deus non præordinat homines reprobos ad peccandum, ſicut ordinat prædeſtinatos ad merendum.

Quod ad poſteriorem quæſtionis ſenſum attinet; reſponſionem negativam indicavit Author art. 1. ad 4. eamque definivit Conc. Trid. Seſſ. 6. c. 12. & 13. Item can. 15. & 16. conformiter Sapienti Eccleſ. 9. *Nemo ſcit utrùm amore, an odio dignus ſit.* Prov. 27. *Ne glorieris in craſtinum, ignorans quid ſuperventura pariat dies.* Accedit ratio.

Prædeſtinati non ſunt certi de ſua prædeſtinatione.

Prædeſtinatio pendet ex ſola Dei gratuita voluntate: quæ autem talia ſunt, non poſſunt à nobis certò & infallibiliter cognoſci abſque revelatione, juxta illud ad Rom. 11. *Quis enim cognovit ſenſum Domini, aut quis conſiliarius ejus fuit?*

Quæ ab hæreticis objiciuntur, multa ſolent ſolvi 1. 2. q. 112. art. 3. ubi etiam complura diſcuſſimus. Videri præterea poteſt Bellar. lib. de Juſtific. à cap. 9. ad 14. & Eſtius in 1. d. 40. §. 25.

Cæterùm, etſi nemo citra divinam revelationem poſſit omninò eſſe certus de ſua prædeſtinatione; non eſt tamen negandum, quin poſſit habere bonam fiduciam, & velut moralem quamdam certitudinem,

nem, quæ neque sit infallibilis, neque excludat timorem & tremorem, de quo Psal. 2. monentur Fideles, *Servite Domino in timore, & exultate ei cum tremore*. Et ad Philipp. 2. *Cum metu & tremore vestram salutem operamini*. Hinc Alvar. lib. 5. de Aux. disf. 42. quinque ex SS. Patribus signa prædestinationis explicat.

Signa prædestinationis.

1. est, frequentes in hoc sæculo patienter ferre adversitates, ex Chrysost. in illa verba Lucæ 16. *Fili recordare, quia recepisti bona in vita tua, & Lazarus similiter mala*, & ex Greg. lib. 5. Mor. c. 1. & 2.

2. est, misericordia in pauperes, ex Aug. Tract. 5. in 1. epist. Jo.

3. est, bonæ vitæ decursus, ex Aug. de Dono persev. c. 22. & Bernardo serm. 22. in Cant.

4. est, libenter audire verbum Dei, ex Greg. hom. 18. in Evang.

5. Bonæ conscientiæ testimonium, ex Bern. serm. 1. & 2. in oct. Paschæ.

In resp. ad 1. tradit B. Th. coronam dici esse alicujus, vel ex divina prædestinatione, vel ex merito præsentis justitiæ. Hæc per mortale peccatum amittitur, illam nullus amittit finaliter. Quod verò addit, *Non permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat*; non perinde apparet verum, si ad illorum qui cadunt numerum referatur; sæpè enim multi cadunt, & pauci eriguntur, vel contra; unde q. 6. de Ver. art. 4. ad 1. dicit, Deum definivisse, quòd uno tempore sint plures justi, alio pauciores: & art. 3. ad 1. solùm particulariter loquitur: *Quandoque aliquis amittit coronam sibi debitam secundùm præsentem justitiam, & alius in locum ejus substituitur*. Quapropter, quod hic dicit, intelligendum videtur de specie cadentium & erectorum, sicut in locum Angelorum substituti sunt homines, & in locum Judæorum Gentiles.

Quod attinet ad verba Apoc. *Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam*; illorum sensus est, Tene fortiter, ne quis tibi auferat coronam tuam; non ut ipse illam habeat, sed ne tu habeas, sive ut tu eam perdas. Tene ergo, ne quis spoliet te corona, quod proprium est Diaboli, qui etiam in Evang. Matth. 13. & Marc. 4. dicitur rapere verbum, quod seminatum est in cordibus hominum. Porrò etsi locus ille referatur ad prædestinatos; ne tunc quidem certitudini prædestinationis officit. Quamvis enim eorum perseverantia sit in Dei prædestinatione certissima, quia tamen prædestinationem hanc suam Deus implere statuit per liberum hominis arbitrium; rectè sollicitudinis, vigilantiæ, & timoris admonentur, *ut omnes* (ait Aug. de Correpr. & Grat. c. 13.) *etiam qui benè currunt timeant, dum occultum est quò perveniant*. Vide quæ dicentur art. seq.

Prædestinatus potest damnari.

Circa Resp. ad 2. adverte, prædestinatum posse damnari & reprobum salvari, si illæ propositiones accipiantur simpliciter & in sensu diviso, quia nihil repugnat, eum qui est prædestinatus malè vivere & damnari, si is secundùm se consideretur: nihil item obstat, eum qui non est prædestinatus benè vivere & salvari, si pariter secundum se spectetur. Prædestinatio enim vel reprobatio non est aliquid in prædestinatis vel reprobatis, ut patet ex art. 2. sed tantùm in prædestinante & reprobante; & propterea non ponit aliquid in ipsis prædestinatis aut reprobatis, quod quoquo modo impediat eorum libertatem: sed eos ita relinquit liberos ad benè vel malè agendum & moriendum, sicut si nulla esset prædestinatio vel reprobatio.

Ob.

Si dicas: Prædestinatus potest damnari: possibili autem posito in esse, nihil sequitur impossibile; hæc ergo propositio Prædestinatus potest damnari ponatur in esse.

Resp.

Resp. posse poni in esse non quidem sic, ut retineatur formale subjecti, (hoc enim modo includitur aliquid incompossibile,) sed ita ut formale subjecti relinquatur, & assumatur materiale, velut dicendo, *Joannes* (designato eo qui est prædestinatus) *damnatur*. Nam hæc propositio *Joannes damnatur* est possibilis, etiamsi ista *Prædestinatus damnatur* sit impossibilis. Similiter hæc *Loquens potest tacere* vera est in sensu diviso; neque tamen poni potest in esse dicendo, *Loquens tacet*: sed sic, *Petrus* designato eo qui loquitur, *tacet*. Idemque judicium est de cæteris. *Album potest esse nigrum; Sedens potest ambulare, Ambulans potest quiescere*. Nunquam enim propositiones modales ponendæ sunt in esse, retinendo idem subjectum formale, sed semper debet assumi materiale subjecti. Cæterùm, sicut jam dictæ propositiones *Loquens potest tacere, Album potest esse nigrum, &c.* sunt falsæ in sensu composito; ita & istæ *Prædestinatus potest damnari, Reprobus potest salvari*, quia non possunt in eodem hæc componi; prædestinatum esse & damnari; esse reprobum & salvari: adeò ut hæ sint impossibiles, *Prædestinatus damnatur, Reprobus salvatur*. *Licet sit possibile* (ait hic Author) *eum qui est prædestinatus mori in peccato mortali secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito* (*prout scilicet ponitur*) *eum esse prædestinatum*; hoc est simul componendo prædestinationem & mortem in peccato mortali. Vide ad q. 14. 13. quæsitum 2.

De modalibus propositionibus.

Quæst.

Circa Resp. ad 3. quæritur, An Deus eum quem prædestinavit possit non prædestinare, vel quem non prædestinavit possit prædestinare.

Resp.

B. Thom. hic Respondet, non posse in sensu composito: posse autem absolutè considerando; quod q. 6. de Ver. art. 3. ad 10. latiùs explicans: *Absolute loquendo*, inquit, *Deus potest unumquemque prædestinare vel non prædestinare, aut prædestinasse vel non prædestinasse; quia actus prædestinationis cùm mensuretur æternitate, numquam cadit in præteritum, sicut numquam est futurum; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile; non enim potest non prædestinare, supposito quod prædestinaverit; vel è converso*. Et ar. 4. ad 8. *Quamvis de quolibet absolutè concedi posset, quòd Deus potest eum prædestinare vel non prædestinare; tamen supposito quòd prædestinaverit, non potest non prædestinare; vel è converso, quia non potest esse mutabilis. Et ideo dicitur communiter, quod hæc, Deus potest non prædestinatum prædestinare, vel prædestinatum non prædestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera*. Ita B. Th.

ARTICULUS VII.

Utrùm numerus prædestinatorum sit certus?

NON esse prob. 1. Quia potest illi fieri additio, secundùm illud Deut. 1. *Dominus addat ad hunc numerum Gl. definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus*: & Ps. 38. *Multiplicati sunt super numerum*, scilicet prædestinatorum, expositore August.

2. Psal. 17. *Cum electo electus eris*; ergo conversando cum electis fies ex reprobo electus.

3. Paulus 1. ad Cor. 9. timet ne cum aliis prædicaverit, ipse reprobus efficiatur: ad quæ verba scribit Greg. lib. 29. Mor. c. 9. Apostolum timuisse reprobari.

4. Ex illis, qui dati sunt Christo, aliqui pereunt. Joan. 17. *Ex his, quos dedisti mihi, nemo periit, nisi filius perditionis*. Unde B. Petrus 2. epist. c. 1. hortatur, ut per bona opera certam faciamus vocationem & electionem nostram.

5. Apoc. 7. supra numerum centum quadraginta quatuor millium signatorum, vidit B. Joannes turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat; ergo supra definitum numerum electorum, qui videntur intelligi per signatos, multi & innumerabiles, idest nullo numero comprehensi salvabuntur.

6. Ecclesia Deum orat in Canone Missæ, ut in electorum suorum nos jubeat grege numerari: & in oratione pro vivis & defunctis, ut eorum nomina prædestinationis liber ascripta retineat; ergo incertus est prædestinatorum numerus. Hinc est illud vulgatum: Si non es prædestinatus, ora ut prædestineris.

7. Reprobus potest salvari, possuntque plures salvari quàm salvantur; ergo potest electorum numero addi aliquis.

8. Videtur hic B. Th. dicere, quòd non ita sit certus numerus reproborum, sicuti electorum.

Denique, Apoc. 11. jubetur Joannes metiri templum Dei, & adorantes in eo: atrium autem quod est foris templum metiri prohibetur; ergo reprobi per atrium significati non sunt Deo numerati.

Numerus prædestinatorum est Deo certus.

Responsio Auctoris indubitata est, numerum prædestinatorum esse certum, non solùm formaliter, sed etiam materialiter, idest Deum non tantùm scire quot sint salvandi, sed etiam qui sint illi. Unde 2. ad

Tim. 2.

Tim. 2. *Cognovit Dominus qui sunt ejus*. Jo. 6. *Hæc est voluntas ejus qui misit me Patris, ut omne quod dedit mihi, non perdam ex eo*. Et cap. 10. de ovibus suis loquens Christus, *Non peribunt*, ait, *in æternum, & non rapiet eas quisquam de manu mea*. Item, *Nemo potest rapere de manu Patris mei*, cap. 13. *Ego scio quos elegerim*: cap. 18. *Quos dedisti mihi, non perdidi ex eis quemquam*. 1. epist. Jo. cap. 2. *Si fuissent ex nobis permansissent utique nobiscum*. Eadem deficiendi impossibilitas significatur Matth. 24. his verbis, *Ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi*. Et ad Rom. 8. *Quis nos separabit à charitate Christi? Certus sum quia neque mors, &c.*

Sacram Scripturam sequitur B. August. epist. 106. *Novit ille quid agat, & quantus numerus esse debeat, primitus omnium hominum, deinde Sanctorum, &c. Certus est ergo Dei præscientia definitus numerus & multitudo Sanctorum, &c.* Lib. 5. cont. Julian. c. 3. *Ex his nemo perit, quacumque ætate moriatur, &c.* c. 7. lib. de Corrept. & Grat. *Horum si quisquam perit, fallitur Deus: sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus*. Et c. 13. *Hæc de his loquor, qui prædestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis*. Eadem est doctrina Fulg. lib. de Fide ad Pet. cap. 35. Prosp. resp. 12. & 16. ad ob. Vinc. in epist. ad Rufin. lib. 1. de Voc. Gent. c. 9. lib. 2. c. 33. & seq. Greg. lib. 5. in c. 14. lib. 1. Reg. & hom. 9. super Ezech. Bern. hom. 3. super Missus, Dur. Scoti; Richard. in 1. dist. 40. & Bon. dist. 41. Imò & Ecclesiæ, quæ in secreta quadam dicit, *Deus cui soli cognitus est numerus electorum in superna fœlicitate locandus, &c.*

Et quamvis hæc ad electos pertineant, reproborum tamen numerum esse etiam certum & immutabilem, constat ex immutabilitate præscientiæ, voluntatis, & providentiæ Dei. Unde tam ad electos, quàm ad reprobos pertinet illud Psal. 138. *In libro tuo omnes scribentur*, sicut & quod tradidit August. de Dono persev. cap. 14.

Quantus autem sit numerus electorum vel reproborum, meliùs cum Authore putamus soli Deo notum esse: horum tamen esse majorem quàm illorum, Scriptura significat Matth. 7. & alibi: *Multi enim sunt vocati, pauci verò electi*.

Cæterùm, quia stabilitas hæc quibusdam videtur tollere correptiones, exhortationes, & sollicitudines; præter ea quæ diximus art. 5. in resp. ad rationes contra prædestinationem gratuitam, legendus est August. de Dono persev. à c. 14. usque ad 19. de Corrept. & Grat. c. 13. 15. & 16. & alibi. Deinde imitandi sunt SS. August. Bern. Thom. & alii, qui certitudinem dictam asserentes, cùm timore & tremore salutem suam operati sunt. Imò & Christus, qui etsi de Apostolorum suorum salutem foret certissimus; eos tamen vigilare & orare monuit, quia nimirum sic Deus finem prædestinavit, ut simul prædestinaverit eum non esse assequendum nisi per media, inter quæ sunt studium benè vivendi, orationes, correptiones, hortationes, timores & sollicitudines.

Ad 1. Arg. Neg. Ant. Ad 1. prob. Resp. ibi sermonem esse de numero populi Israelitici. Gloss. verò transfert ad mysticum sensum, non ut numero electorum addantur alii electi, (hoc enim ipsi contrarium est, asserenti numero electorum esse definitum,) sed ut numero electorum addantur aliqui, qui licèt non sint electi, per Fidem tamen, & justitiam temporaneam sint in Ecclesia. Idem responderi potest ad alteram probat. ut scilicet super numerum eorum, qui pertinent ad cœlestem Jerusalem, & quem in eumdem ipsum Psalm. 39. scribens August. dicit esse certum, multi alii adjungantur, qui fiant vera Ecclesiæ membra.

Ad 2. Resp. ea verba dici ad Deum, qui cum electis, idest integris & puris bonum & benignum se præbet.

Ad 3. Reprobum effici, non est ibi destinari ad interitum, sed reipsa rejici, & damnari, quod est ultimus reprobationis effectus.

Ad 4. Neg. Conf. Nam illud *nisi* ponitur pro, *sed tantùm*, phrasi Hebræa in Scripturis usitatissima. Sic 4. Reg. 5. *Non faciet ultra servus tuus holocaustum Diis alienis, nisi*, idest, *sed tantùm Domino*. Et Apoc. 21. *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum, nisi*, idest, *sed tantùm, qui scripti sunt in libro vitæ Agni*. Ad Gal. 1. *nisi*, idest, *sed tantùm sunt aliqui qui vos conturbant*. Sensus igitur est, Ex his quos dedisti mihi nemo perit, sed tantùm periit Judas, quem mihi non dedisti, sed erat filius perditionis, id est perditioni destinatus. Unde c. 18. hæc Domini sententia repetitur absolutè, *Quos dedisti mihi non perdidi ex eis quemquam*.

Ad alterum locum Resp. quòd bonis operibus certam faciamus nostram electionem, non Deo, sed nobis, quia *si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus*, ait Joannes, & certitudine quadam morali cognoscimus nos esse de numero electorum. Nam sollicitè bonis operibus invigilare, præcipuum est signum divinæ electionis. Præterea, certam facimus electionem nostram, quia per bona opera prædestinationis effectus certitudinaliter impletur, ait Thom. art. seq.

Ad 5. Per illa centum quadraginta quatuor millia significantur illi, qui ex populo Judaico sive ex omni Tribu filiorum Israel salvandi sunt: turba verò innumerabilis, idest valdè magna & comparatione prioris numeri velut infinita significat electos ex Gentibus, quos etiam signatos esse in frontibus probari potest ex eodem cap.

Ad 6. Non petit Ecclesia immutari Dei propositum, sed causam ponens pro effectu orat, ut Deus nobis tribuat conversionem, sanctam conversationem, ipsamque æternam felicitatem, & sic aggreget nos numero Sanctorum, qui hic vocantur electi, existentium in beatitudine. Dicere ergo, Si non es prædestinatus, ora ut prædestineris, non est aliud quàm dicere, Si nondum in te percipis effectus & signa prædestinationis, ora ut ea assequaris. Quamquam hæc sententia, quæ tribuitur Aug. apud eum non invenitur: sed Tract. 26. in Jo. ita habet, *Non traheris; ora ut traharis*.

Ad 7. Neg. Conf. quia Ant. verum est in sensu tantùm diviso: consequens verò involvit sensum compositum, ut declarat Auth. q. 6. Ver. art. 4. ad 8. dicens: *Non est concedendum, quod numero prædestinatorum possit fieri additio vel substractio: quia additio præsupponit illud cui fit additio, & substractio illud à quo substrahitur. Et eadem ratione non potest concedi, quòd Deus possit plures prædestinare quàm prædestinet, vel pauciores*.

Ad 8. ut respondeatur advertendum est, eos falli qui asserunt, B. Thomam hic dicere, quòd numerus boum vel culicum non sit præordinatus à Deo. Textus enim ita habet: *Licèt Deus sciat numerum omnium individuorum: non tamen numerus vel boum vel culicum, vel aliquorum hujusmodi est per se præordinatus à Deo*. Qui autem de aliquo numero dicit, Non est per se præordinatus, non negat eum esse præordinatum, quin potiùs concedit quòd sit: sed tantùm negat esse præordinatum per se. Multum verò differunt; non esse, & non esse per se; non esse præordinatum, & non esse præordinatum per se, ut cuivis facilè est intelligere. Vult autem B. Thom. docere, quòd cùm Deus omnia præordinaverit ab æterno; alia tamen sunt per se ordinata, ut partes Mundi essentiales, sphæræ cœlestes, elementa, stellæ, species mixtorum, & quæcumque habent aliquo modo perpetuitatem. Alia secundariò, ut individua corruptibilia, in quibus salvatur bonum speciei. Eorum quæ per se sunt, numerus quoque est per se sive principaliter à Deo præordinatus: aliorum verò numerus non per se, sed secundariò, idest propter aliud ad Universi perfectionem per se ordinatum est à Deo præfinitus. Similis consideratio est in electis & reprobis. Nam electi principaliter ordinantur ad bonum Universi, scilicet ad Dei gloriam quatenus beatitudinem consequuntur: reprobi verò secundariò, quatenus sunt propter electos, quibus omnia cooperantur in bonum. Unde rectè concludit, numerum electorum certum esse Deo, *Non solùm per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis*; non similiter reproborum. Ubi non negat, numerum reproborum esse Deo certum, sed tantùm negat esse certum eo modo, quo certus est numerus electorum, per modum scilicet

præfinitionis principalis : admittit autem esse certum per modum præfinitionis non principalis, sed secundariæ, ac etiam per modum cognitionis, hoc ipso quòd de numero electorum agens, non nudè dicit præfinitionis, sed addit *principalis*: & quòd ait, reprobos videri à Deo præordinatos in bonum electorum; constat enim Deo certum esse numerum eorum quos ipse ordinat. Quibus addi potest, scientiam Dei esse de omnibus & singulis rebus, ac simul esse invariabilem, ut patuit q. 14.

Ad postrem. Neg. Cons. Reprobi enim per atrium significati non dicuntur Deo non numerati, quia eorum non sit certus numerus; verùm quia eos speciali sua providentia non curat, sed abjicit & reprobat. Ea namque in numerato quis habere dicitur, quæ diligit & diligenter curat; & quorum singularem præ aliis rebus habet providentiam. Et hinc est, quòd quamvis notitia damnandorum non malè diceretur liber mortis, juxta ea quæ habet Basil. in cap. 4. Isaj. quia tamen non solet haberi magna cura de rebus malis & vilibus, neque talium numerus conscribi; ideò non dicitur esse aliquis liber mortis, ut ait Aut. q. seq. art. 1. ad 3.

Articulus VIII.

Utrùm prædestinatio possit juvari precibus Sanctorum.

Respondet posse. Duo enim in prædestinatione considerantur, divina præordinatio, & ejus effectus. Quantum ad illam non potest juvari: non enim precibus Sanctorum fit quòd aliquis prædestinetur à Deo. Quantum ad hunc potest juvari, quia sic Deus prædestinavit salutem alicujus, ut etiam præordinaverit omnia media, quibus ad illam perveniat, inter quæ possunt esse orationes nostræ & aliorum; *unde prædestinatis*, ait Author, *conandum est ad benè operandum & orandum*. Licèt enim Deus multa donet etiam non petentibus, alia tamen statuit non dare nisi per orationes; ut ostendit Greg. lib. 1. Dialog. cap. 8. Hinc Christus orabat pro electis, de quibus tamen sciebat, quòd numquam raperentur de manu Patris, ut art. 7. diximus. Quapropter rectè Aug. ser. 1. de S. Stephano: *Si Stephanus sic non orasset, Ecclesia Paulum non haberet.*

QUÆSTIO XXIV.

De Libro vitæ.

Articulus I.

Utrum liber vitæ sit idem, quod prædestinatio.

Liber vitæ varia significat. Apud August. lib. 20. de Civ. c. 14. quem B. Thom. art. 1. ad 1. sequitur, significat quamdam vim divinam, qua fiet, ut cuique reducantur in memoriam sua opera sive mala sive bona; propterea quòd Apoc. 20. post libros apertos (per quos singulorum conscientiæ significantur) in Codicibus Augustino conspectis ita legebatur: *Et alius liber apertus est, qui est vita uniuscujusque*. Verùm Codices nostri tam Græci quàm Latini omittunt illud *uniuscujusque*; & propterea liber vitæ ibi videtur aliud significare, de quo postea.

Cur Scriptura dicatur liber vitæ. Interdum liber vitæ significat Sacram Scripturam, sicut Ecclesiast. 24. *Hæc omnia liber vitæ*; quasi diceretur, Hæc omnia quæ de sapientia dicta sunt, continet ac præstat liber vitæ, hoc est Scriptura Sacra, quæ dicitur liber vitæ, quatenus habet verba seu documenta vitæ, imò vitam confert servantibus ea, quæ præcipit, juxta illud Prov. 4. de eloquiis sapientiæ: *Vita sunt invenientibus ea*. Et Baruch. 4. *Hic liber mandatorum Dei, & lex quæ est in æternum: omnes qui tenent eam pervenient ad vitam.*

Aliàs liber vitæ significat librum prædestinationis ad vitam æternam. Quamvis enim nullus sit propriè dictus liber, in quo descripti contineantur illi, qui ad salutem æternam sunt prædestinati; metaphoricè tamen, sive secundùm similitudinem à rebus humanis acceptam, aliquis dicitur liber vitæ in Deo. Est namque apud homines consuetum, quòd illi qui ad aliquid eliguntur, conscribantur in libro, utporè Milites vel Consiliarii, qui dicebantur olim Patres conscripti: omnes autem prædestinati ad vitam æternam eliguntur à Deo ad illam aliquando habendam; ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur liber vitæ.

Si dicas: Prædestinatos non esse uspiam conscriptos. Resp. metaphoricè aliquid dici esse conscriptum in intellectu alicujus, quod is firmiter tenet in memoria, secundùm illud Prov. 3. *Ne obliviscaris legis meæ, & præcepta mea cor tuum custodiat*. Et post: *Describe illa in tabulis cordis tui*. Nam & in libris materialibus aliquid describitur ad succurrendum memoriæ. Quapropter prædestinati dicuntur metaphoricè conscripti in intellectu divino, in quantum Deus firmiter novit se eos prædestinasse; ita ut notitia eorum, quos Deus ad vitam æternam prædestinavit, dicatur liber vitæ: de quo libro dicit Apost. ad Phil. 4. *Quorum nomina sunt in libro vitæ*: & conformiter Apoc. 20. *Alius liber apertus est, qui est vitæ*; quasi diceretur, quòd liber prædestinationis ad vitam æternam, qui modò clausus est, quatenus nunc nescitur qui sint prædestinati, in judicio aperietur, quia tunc palam cognoscetur qui sint illi. Unde statim subditur: *Et qui non inventus est in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis*. Et cap. 21. *Non intrabit in eam* (civitatem cœlestem) *aliquid coinquinatum aut abominationem faciens, & mendacium, nisi*, hoc est, *sed tantùm*) *qui scripti sunt in libro vitæ Agni*. Ejusmodi libri vitæ mentio est Apoc. 13. v. 8. & c. 17. versu etiam 8.

Ob.
Resp.
Quid hic liber vitæ.

Resp. neg. ad Art.

Non sumitur autem liber vitæ in præsenti materia vel in prima vel in secunda significatione, sed in tertia dumtaxat. Juxta quam ad Art.

Responsio B. Thomæ, eaque communis est, librum vitæ non esse omninò idem quod prædestinatio, sed ab ea differre secundùm rationem. Liber enim vitæ est ipsius prædestinationis notitia semper manens apud Deum.

Ob. Si dicas: B. Augustinum lib. 20. de Civ. c. 15. scribere, quòd liber vitæ significet prædestinationem eorum quibus æterna dabitur vita. Resp. Resp. cum S. Thom. q. 7. de Ver. art. 4. librum vitæ esse prædestinationem non formaliter, quasi eadem sit ratio utriusque, sed materialiter, quatenus prædestinatio est in libro vitæ scripta. Sicut dicimus, quòd liber iste materialiter loquendo est doctrina Apostoli, quia doctrina Apostoli in eo conscripta continetur: & hoc modo loquitur Augustinus.

Pro resp. ad 3. Neg. Cons. Quamvis enim non dubium sit, Deum habere notitiam omnium eorum, qui non sunt prædestinati ad vitam æternam, hoc est reproborum: non pariter tamen agnoscendus est in Deo liber mortis; partim quia non solent scribi milites qui repudiantur, sed qui assumuntur; partim quia de eo, quod quis in libro scriptum habet, privilegiatam præ aliis notitiam habet: reprobi autem à Deo repudiantur, neque Deus habet de ipsis notitiam privilegiatam, cùm scientia Dei de ipsis sit notitia reprobationis, ipsique censeantur in terra scripti, juxta illud Jerem. 17. *Recedentes à te in terra scribentur.*

Cur non aliquis liber mortis.

Ob. Si dicas: Quamvis non soleant conscribi milites qui repudiantur: consuetum tamen esse, ut scribantur ii qui morte damnantur; ergo agnoscere oportet librum mortis in Deo. Resp. Resp. Neg. Cons. quia quòd scribantur ii qui morte damnantur, non est quòd peculiaris eorum habeatur cura, vel retineatur notitia: sed magis aut propter ipsorum propinquos, qui sunt ab aliquibus dignitatibus vel officiis arcendi, aut propter complices similesque alios criminosos, qui futuris deinceps temporibus similiter plectendi erunt. Nihilominùs si quis notitiam damnandorum vocare velit librum mortis; non putamus quòd errabit, sed declaramus, non pariter oportere librum mortis agnoscere in Deo, sicut agnoscitur liber vitæ.

Articulus II.

Liber vitæ propriè respicit vitam æternam.

ARt.2. ostendit, librum vitæ simpliciter & propriè loquendo respicere vitam gloriæ prædestinatorum, ita ut liber vitæ sit notitia Dei de prædestinatis ad vitam gloriæ: quia liber vitæ est conscriptio seu notitia eorum qui eliguntur ad vitam; id autem ad quod eligitur quis, debet habere duas conditiones. Una est, quòd sit supra naturam ejus qui eligitur, hoc est ut non consequatur naturam ejus personæ quæ eligitur, neque naturaliter ipsi conveniat tamquam naturalis proprietas vel conditio: non enim dicimus, quòd aliquis homo eligatur ad habendum sensum vel aliquid eorum, quæ consequuntur naturam. Altera quòd sit finis; quia miles non ad hoc eligitur vel conscribitur ut armetur, sed ad hoc quòd pugnet, quod est proprium officium ad quod miles ordinatur: atqui hæ duæ conditiones maximè conveniunt vitæ gloriæ, quæ & naturam creaturæ superat, & est finis ad quem prædestinati eliguntur; ergo liber vitæ propriè est respectu vitæ gloriæ. Quia verò vita gratiæ, quamvis sit supra naturam creaturæ, non est tamen finis ejus, sed habet rationem medii ad finem; idcircò ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum ipsa ordinatur ad gloriam. Et propter hoc illi qui habent gratiam, sed à gloria excidunt ut Judas proditor, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundùm quid: ac per consequens non dicuntur etiam simpliciter scripti in libro vitæ, sed secundùm quid, in quantum in Deo est notitia de ipsis, quòd sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam, nimirum per participationem gratiæ.

Liber vitæ non propriè dicitur respectu vitæ gratiæ.

In resp. ad 1. Neg. Conf. quia liber vitæ dicitur notitia electorum ad vitam, non autem notitia habentium naturaliter vitam, aut cognoscentium omnem vitam: vita autem Dei, etiam prout est gloriosa, est ei naturalis; & propterea liber vitæ non dicitur respectu vitæ qua Deus vivit.

Ad 2. arg. etiam Resp. est Neg. Conf. quia vita naturalis non est supra naturam sicut est vita gloriæ; ideòque liber vitæ non dicitur respectu vitæ naturalis.

Confer q.7. de Ver. art. 6.

Articulus III.

Potest quis deleri de libro vitæ.

ARt.3. docet, aliquos posse deleri de libro vitæ, non solùm secundùm opinionem hominum, sed etiam secundùm rei veritatem. Ad cujus intellectum observandum, quòd cùm liber vitæ nihil aliud sit quàm notitia vel conscriptio eorum, qui ordinati sunt ad vitam æternam; sicut ex duplici causa contingit aliquos in vitam æterna ordinari, nimirum vel ex divina prædestinatione, vel ex gratia seu justitia præsenti, in quantum quicumque gratiam justificantem habet, hoc ipso est dignus vita æterna: ita dupliciter intelligi potest, quòd aliqui sint scripti in libro vitæ: Aut simpliciter, qui nimirum ex prædestinatione ad eam sunt ordinati; aut secundùm quid, qui videlicet solùm in eam ordinantur ex præsenti gratia quam habent, quibus præmissis sit

Conclusio I.

QUi sunt in libro vitæ scripti simpliciter, numquam delentur de libro vitæ, quia omnes tales vitam æternam consequuntur; imò nec deleri possunt in sensu composito, secundùm ea quæ diximus q. 23. art.6.

Conclusio II.

QUi sunt in libro vitæ scripti secundùm quid, possunt de eo deleri ac delentur, in quantum à justitia in peccatum mortale decidunt, in eòque moriuntur. Quæ tamen deletio non est referenda ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid sciverit, & postea nesciat: sed ad rem ipsam, quatenus Deus scit, aliquem modò ordinari in vitam æternam, quando videlicet est in gratia; & scit eumdem postea non ordinari ad vitam æternam, quando scilicet à gratia deficit, & in peccato manet.

Quòd ex Psal. 68. objici potest, *Deleantur de libro viventium*, intelligendum est; aut de libro vitæ juxta conclusionem secundam, de libro scilicet aut numero eorum qui actu justi sunt; aut potiùs juxta primam de libro vitæ simpliciter seu secundùm prædestinationem, negativè verba illa accipiendo perinde ac si diceretur, Sentiant se non esse scriptos in libro viventium, Non inveniantur in numero salvandorum. Qui sensus, tum ex contextu potest confirmari, ubi manifestè sermo est, non de piis & justis, sed de improbis & sceleratis; tum ex Aug. conc. 2. in eum Psal. sic dicente: *Fratres non sic accipere debemus, quòd quemquam Deus scribat in libro vitæ, & deleat illum &c. Isti ergo quomodo inde delentur, ubi numquam scripti sunt? Hoc dictum est secundùm spem ipsorum, quia ibi se scriptos putabant. Quid est Deleantur de libro vitæ? Et ipsis constet non illos ibi esse.* Et postea: *Delebuntur de libro viventium, idest, non ibi se esse cognoscent.*

Quod verò Exodi 32. dicit Moysi: *Aut dimitte eis hanc noxam; aut si non facis, dele me de libro tuo, quem scripsisti.* Quidam per hyperbolen significari putant magnum Moysi de populi salute desiderium. August. q. 147. super Exod. disjunctivè dictum accipit ex magna fiducia, *Aut dimitte illis, aut dele me;* ut quia Deus Moysen non deleret de libro, populo peccatum illud remitteret. Vide quæ de isto loco, & quæ de alio ad Rom.9. diximus 2.2. q.26. art.4. ad 2.

QUÆSTIO XXV.

De divina potentia.

Articulus I.

ARtic. 1. docet, in Deo esse potentiam: sed cùm potentia sit duplex; una activa, quæ describi solet esse principium agendi in aliud; alia passiva, quæ est principium patiendi ab alio, sit

Duplex potentia.

Conclusio I.

CErtum est, non esse in Deo potentiam passivam, quia unumquodque patitur secundùm quod est imperfectum & deficiens: Deus autem est actus purus, simpliciter & universaliter perfectus, neque in eo locum habere potest aliqua imperfectio. Confir. Id in quo reperitur potentia passiva, potest pati & mutari recipiendo scilicet passionem ad quam est in potentia: atqui certum est, Deum esse & impassibilem & immutabilem; ergo potentia passiva non est in ipso.

Non est in Deo potentia passiva.

Conclusio II.

IN Deo est potentia activa; quia unumquodque secundùm quod est actu & perfectum, secundùm hoc est principium activum alicujus: sed Deus maximè est actu, cùm sit actus purus, & est etiam maximè perfectus: ergo maximè est principium activum: ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ; ergo in Deo maximè est potentia activa.

Est in Deo potentia activa.

Accedit, quòd Deus habet in se omnium rerum perfectiones, ut ex q.4. notum relinquimus: potentia verò activa est perfectio: unumquodque enim tantò majoris potentiæ est, quantò est perfectius; ergo necesse est agnoscere in Deo potentiam activam.

Deinde, potentia activa est principium ad aliquid agendum vel transmutandum: Deus autem plurima agit & transmutat; nam & Mundum creavit, Gen. 1. & quotidie animas rationales creat multaque transmutat, Gen.19. Exodi 4. Jo. 2. & alibi. Hinc Psal. 70. *Donec annuntiem brachium tuum generationi omni, quæ ventura est, Potentiam tuam & justitiam tuam Deus &c.* Psal.88. *Potens es Domine, & veritas tua in circuitu tuo.* Psal. 144. *Generatio & generatio laudabit opera tua, & potentiam tuam pronuntiabunt.* Sap.3. *Magna potentia Dei solius.* Luc.1. *Fecit mihi magna qui potens est*, ad Tim. 6. *Beatus & solus potens.*

1. Argum. Min. hoc modo est verificanda, Sicut materia prima se habet ad potentiam passivam, ut nimirum sit secundùm se pura potentia nullum includens actum substantialem; ita Deus se habet ad activam, ut scilicet sit secundùm se actus purus, & nullam habeat potentiam passivam. Argum. autem Consecq. Neg. est, si consequens intelligatur de Omnipotentia tam activa quàm passiva: concedenda verò, si de sola passiva. Et quoniam potentia activa non dividitur contra actum quo ipsa est activa, sed fundatur in eo: (cùm unumquodque agat in quantum est actu) potentia autem passiva dividitur contra actum; idcircò potentia passiva intelligenda est excludi ab eo, quod est purus actus, idest à Deo: non autem activa.

Quod in 2. arg. sumitur, *Qualibet potentia melior est ejus actus*, tunc solùm est verum, quando actus est aliud à potentia. Quia igitur actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina; ideò non sequitur, quòd actio Dei sit nobilior quàm Dei potentia.

Ob. Cæterùm, quia intellectio & volitio, quæ sunt actiones, non videntur esse nobiliores quàm intellectus

Resp. & voluntas, quæ sunt potentiæ realiter à suis actibus diversæ; difficultas est, quomodo B. Thom. hic dicat, quòd *quandocumque actus est aliud*, sive diversum *à potentia, oportet quòd actus sit nobilior potentia*: quod etiam ex Philosopho repetit. 1. 2. q. 71. art. 3.

Ad quam in primis dici potest, neque ipsius neque Philosophi mentem esse, quòd oporteat actum & potentiam secundùm se & seorsim spectata sic se habere, ut omnis actus in genere naturæ sive secundùm entitatem sit nobilior sua potentia: sed sensus eorum esse potest, quòd potentiæ minus bonum est esse sine actu quàm cum actu; quòdque actus, in quantum supponit ac includit potentiam, sit melior quàm potentia sola: sicut melius est agere quàm posse agere: & melius benè agere quàm posse benè agere. Deinde actio (quæ etiam actus secundus vocari solet) habet se ad potentiam sicut quoddam ejus complementum, quemadmodum B. Th. loquitur 2. cont. Gent. c. 9. ita ut potentia sit propter actum, sicut propter complementum, ut dicitur 1. 2. q. 2. art. 7. Cùm igitur potentia sine actu sit incompleta: compleatur autem per actum, eo modo quo res quæpiam dicitur compleri seu perfici, quando habet id ad quod est ordinata; hac ratione intelligi potest actus esse nobilior, quàm sit potentia sine actu, quamvis secundùm aliquam aliam considerationem possit potentia esse nobilior quàm actus, veluti in quantum potentia est causa efficiens actionis, vel etiam in quantum essentia potentiæ est secundùm se & secundùm suam quidditatem res quædam perfectior quàm ejus actio.

Quod in arg. 3. sumitur, *Potentia est principium operationis*, verum est, si sic intelligatur, quòd ubi potentia & operatio distinguuntur; potentia est operationis principium. Quia tamen potentia non hoc solùm habet, quòd sit principium operationis, sed est etiam principium effectus; ideò salvari potest ratio potentiæ, ubi invenitur principium effectus, quamvis non inveniatur principium operationis.

Quæst. Si ergo quæratur, quid in Deo sit potentia & qualiter in eo salvetur ejus ratio. Sit

Conclusio I.

Resp. POtentia Dei est ejus essentia; quia potentia activa competit alicui secundùm quod est actu: Deus autem est actus ipse, & non est actu per aliquid à se diversum.

Deinde. Omnis potens, qui non est sua potentia, est potens per participationem alicujus potentiæ: atqui de Deo nihil dici potest per participationem; ergo Deus est sua potentia.

Denique. Potentia activa pertinet ad perfectionem rei: omnis autem perfectio in Deo est ipse Deus; ergo & potentia activa Dei est Deus. Superaddit tamen potentia aliquid supra Deum seu supra divinam essentiam, non quidem re, sed ratione distinctum, juxta

Quid potentia addat supra essentiā. id quod B. Thom. dicit q. 1. de Pot. art. 1. ad 9. *Essentia Dei sufficit*, inquit, *ad hoc, quòd per eam Deus agat: nec tamen superfluit potentia, quia potentia non intelligitur quasi quædam res addita supra essentiam, sed superaddit secundùm intellectum solam relationem principii: ipsa enim essentia, ex hoc quòd est principium agendi, habet rationem potentiæ.*

Conclusio II.

POtentia Dei est idem quod ejus operatio seu actio: & ipsa ejus operatio est idem quod ejus essentia, ut manifestè tradit B. Th. hic ad 2. dicens: *Actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina:* & q. 1. de Pot. ar. 1. ad 8. q. 3. ar. 17. ad 12. & 26. & 2. cont. Gent. c. 8. & 9. Ratio est, quia *actio quæ non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subjecto*, ait B. Th. 2. cont. Gent. c. 9. in Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis.

Deinde. Divina substantia est quid simplicissimum & purissimum; ergo neque ejus potentia neque ejus operatio potest in ea esse aliquid diversum ab ipsa. Sermo autem hic est de operatione Dei, quæ & quatenus in Deo est, non de ea, quæ & quatenus recipitur in creaturis: nam hæc non est operatio qua Deus agit seu operatur, sed potiùs est effectus talis operationis.

Conclusio III.

IN Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc, quòd est principium effectus, non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, nisi fortè secundùm modum intelligendi. Ita B. Th. hic & 1. cont. Gent. cap. 10. quia divina essentia verè ac realiter est principium omnium effectuum, quos Deus operatur: sed non est verè ac realiter principium suæ operationis, quandoquidem operatio Dei sit ejus essentia; nullum autem sit principium divinæ essentiæ. — Potētia Dei non est principiū actionis ejus, sed idē cum ea.

Dictum est, Nisi fortè secundùm modum intelligendi: quia juxta illum prout divina essentia (quæ in se præhabet quicquid perfectionis est in rebus creatis) potest intelligi & sub ratione actionis & sub ratione potentiæ; sic aliquo modo salvari potest ratio potentiæ in Deo, etiam quantum ad hoc, quòd est principium actionis, ut B. Thom. hic in resp. ad 3. significat minùs tamen propriè. Cùm enim principium propriè dictum importet distinctionem ab eo cujus est principium, potentia verò significet principium; ad propriè dictam rationem potentiæ requiritur, quòd sit principium alicujus à se realiter distincti, secundùm ea quæ B. Thom. tradit hujus p. q. 41. art. 4. ad 3. & 2. cont. Gent. cap. 10. addens, propterea quòd respectu eorum actuum intelligere & velle, imò generaliter respectu actionum quæ in Deo manent, neque designant processionem alicujus rei à Deo distinctæ vel essentialiter vel personaliter; non salvatur in Deo propriè dicta ratio potentiæ, sed tantùm secundùm modum intelligendi & significandi. Ex his intelligi potest, quòd in Deo tantùm sit una potentia, sicut tantùm est una essentia. — In Deo solùm est una potentia.

Confir. Potentia habet unitatem ex parte essentiæ, non quidem illius quæ est subjectum recipiens potentiam, (contingit enim in una eademque essentia esse plures potentias, sicut in igne est levitas & caliditas, in anima rationali intellectus & voluntas:) sed ejus quæ est immediatum principium actionis vel rei, quæ per actionem producitur: atqui divina essentia, quæ simpliciter est una, est immediatum principium omnium sive actionum sive rerum quæ ab ea procedunt; ergo est tantùm una potentia, quamvis in quantum est principium rerum diversarum, sic accipiat aliam & aliam rationem potentiæ, ut alia dicatur potentia creandi, alia potentia gubernandi, alia impios justificandi, alia puniendi. Accedit, quòd quidquid in Divinis dicitur absolutè, hoc singulariter prædicatur & non pluraliter: sed potentia continetur inter absoluta; ergo non sunt plures potentiæ in Deo, sed una tantùm.

Si dicas. Potentia creandi est communis tribus Personis: potentia autem generativa est propria Patri: ergo illæ potentiæ sunt diversæ. Resp. Neg. Conf. Eadem enim est potentia secundùm rem, qua tota Trinitas creat, & qua solus Pater generat: sed quatenus est crea- — Ob. / Resp.

crea-

creativa, nominat aliquid absolutum & essentiale; ideoque est communis tribus Personis, sicut attributa essentialia sunt omnibus Personis communia: quatenus autem est generativa, importat relationem seu personalem proprietatem, quæ proprietas cùm sit solius Patris; idcircò ipsi soli convenit potentia secundùm quod est generativa. Responsionem hanc ita indicavit B. Thom. in 1. d. 42. q. 1. art. 2. ad 1. *Potentia generativa nominat essentiale conjunctum notionali, sicut cùm dicitur Deus generat. Unde illud, quod est essentiale pertinens ad rationem potentiæ, commune est tribus, sicut est potentia essendi: eadem enim potentia Pater generat, & Filius nascitur, sed ratio remanet propria Patri*, Confer quæ dicentur q. 42. art. 6.

Pro resp. ad 4. admittenda est Cons. si consequens sic intelligatur, Ergo non oportet in Deo assignare potentiam quasi realiter distinctam à scientia & voluntate: si autem sic accipiatur, Ergo non oportet assignare potentiam, ne quidem ratione distinctam à scientia & voluntate; Neg. est quia & scientia Dei & voluntas & potentia est causa rerum secundùm alium & alium modum scientia quidem ut dirigens; voluntas ut imperans; potentia ut exequens. Neque refert, quòd hæc omnia, dirigere, imperare, & exequi sint in Deo unum & idem: satis enim est, quòd differant secundùm rationem.

Tacita Ob.

Quapropter omninò verius ac Authori nostro conformius esse existimamus, quòd potentia Dei sit aliquid secundùm modum nostrum intelligendi distinctum ab ejus scientia & voluntate, quemadmodum hìc significat in priori parte responsionis ad 4.

An & quatenus Dei potentia distinguatur ab ejus scientia & voluntate.

Utrùm verò ejus responsionis posteriorem partem scripserit; certum non habeo. Nam Ferrariensis lib. 2. cont. Gent. cap. 1. ad 4. asserit, se in multis vetustis Exemplaribus reperisse solam priorem, eamque etiam solam nos reperimus in duobus cod. Manusc. Deinde B. Thomas priorem rursum adfert art. 5. hujus q. & attulerat etiam q. 19. art. 4. ad 4. in 1. Sent. d. 44. q. 1. art. 3. q. 1. de Pot. art. 5. q. 23. de Verit. art. 2. ad 3.

Ob.

Si contra hujus art. doctrinam aliquis objiciat: B. Thomam alibi dicere, quòd potentia Dei propriè nec est activa, nec passiva, ut qu. 2. de Pot. art. 1. ad 1. & lib. 1. Sent. d. 7. art. 1. ad 3.

Resp.

Resp. ipsum illic loqui de potentia generativa Patris, quæ idcircò dicitur non propriè esse activa; partim quia non respicit terminum qui fit vel agitur, cùm Filius Dei sic generetur, ut non possit dici esse actus vel factus; partim quia potentiam propriè activam ex Philosopho intelligit eam, quæ est principium transmutationis in aliud: potentia autem Patris generativa non est principium transmutationis, neque est in aliud. Potest etiam dici, quòd in 1. Sent. generaliter intelligat potentiam divinam non propriè esse activam, sed superactivam, propterea quòd Deus non eo modo per eam agat, quo creaturæ activæ solent agere, scilicet per viam motus, & exeundo de potentia in actum, sed excellentiori, nimirum per operationem quæ est sua propria essentia.

Ob.

Dices: Secundùm hæc consequens est, quòd potentia Dei semper sit conjuncta actui seu operationi: sed hoc non videtur posse dici, quandoquidem nullus effectus fuerit ab æterno.

Resp.

Resp. Neg. Min. Cum enim operatio Dei sit ipsa divina & potentia & essentia, verè non potest divina potentia non esse conjuncta ejus operationi, ut B. Thomas docet quæst. 1. de Potest. art. 1. ad 8. & lib. 1. Sent. d. 42. qu. 1. art. 2. ad 5. conformiter his quæ tradit hujus p. quæst. 46. art. 1. ad 10. & quæst. 3. de Pot. art. 17. ad 12. & ad 26.

Potentia Dei semper est conjuncta operationi, sed non effectui.

Neque tamen oportet quòd effectus semper fuerit, quia effectus divinæ operationis non sequitur quandocumque est operatio, sed sequitur ad nutum voluntatis: secundùm enim voluntatis imperium & divinæ sapientiæ ordinem tunc sequitur effectus, quando divina sapientia habet ut sequatur, & quando voluntas vult eum sequi.

Articulus II.

Potentia est infinita.

ART. 2. probat, potentiam Dei esse infinitam, quia ejus essentia est infinita, quemadmodum quæst. 7. fuit ostensum: omnia autem agit Deus per suam essentiam habentem rationem potentiæ activæ. Hinc Psalm. 144. *Magnitudinis ejus non est finis*: Ecclesiastici 18. *Virtutem magnitudinis ejus quis enarrabit?* Et cap. 43. *Ipse omnipotens super omnia opera sua. Terribilis Dominus & magnus vehementer & mirabilis potentia ipsius*: Luc. 1. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*.

Sed quæritur: An efficaciter demonstrari possit potentiam Dei esse infinitam. Quæst.

Resp. affirmativa videtur esse verior: possunt enim hæ rationes adferri 1. Deus numquam tot effectus facit quin plures facere possit, eosque non tantùm numero diversos, sed etiam specie ac genere; ergo ejus potentia est infinita extensivè. Resp.

2. Deus numquam ita intensè operatur, quin possit intensiùs operari; quæ tamen intensio non est attendenda secundùm quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cùm operatio sit divina essentia: sed attendenda est secundùm quod attingit effectum, sic enim à Deo moventur quædam efficaciùs, quædam minùs efficaciter, & numquam aliquid ita movetur efficaciter, quin posset Deus illud movere efficaciùs; ergo Dei potentia est infinita intensivè.

3. Productio rerum ex nihilo est cognoscibilis lumine naturæ: sed ad eam requiritur virtus infinita, saltem in causa principali cujusmodi est Deus; consequens igitur est, quòd Deus sit potentiæ infinitæ, quodque hoc ratione naturali possit cognosci. Confer quæ de Omnipotentia Dei dicentur art. 3.

Neque his obstat, quòd cœlum possit revolutiones sine fine novas producere, & intellectus creatus novas intellectiones, quorum tamen potentiam non est infinita: quia tales sive revolutiones sive intellectiones non sunt perfectiones diversæ nisi secundùm numerum, & sunt intra unum aliquod genus rerum contentæ: ut autem potentia possit dici infinita, oportet quòd semper possit novas & novas perfectiones, non numericè tantùm, sed etiam secundùm speciem, imò & secundùm genus formaliter distinctas producere; quòdque non cohibeatur intra certum aliquod genus rerum, sed se extendere possit ad omnia rerum genera, & ad omnia quæ rationem entis habere possunt. Tacita Ob.

Non obstat etiam, quòd Deus nullum effectum simpliciter infinitum faciat, imò nec facere possit; secundùm ea quæ dicebantur q. 7. art. 2. & seq. quia non oportet, quòd infinita Dei potentia manifestetur in hoc, quòd producat effectum infinitum; præsertim cùm etiamsi nullum omninò effectum produceret, non idcircò desineret esse infinita; imò nec esset frustra cùm non ordinetur ad effectum, sicut ad finem: frustra autem esse id dicatur, quod non assequitur finem ad quem est ordinatum. Adde, quòd potentia agentis non univoci non tota manifestatur in productione effectus, eò quòd effectus semper sit minor ipsa potentia: Deus autem est agens non univocum; & idcircò ejus potentia non tota manifestatur in suis effectibus, sed omnes ejus effectus semper sunt minores quàm ipsius potentia; quamvis infinitudo potentiæ quodammodo manifestetur in modo producendi, ac etiam in hoc, quòd Dei potentia numquam exhauriatur, sed semper possit novos & novos effectus sine fine producere. Ob. Resp.

Quidam objiciunt verba S. Augustini lib. 1. de Symb. ad Catech. cap. 1. dicentis, quòd Deus non potest facere nisi quod vult: atqui non vult facere infinita; ergo ejus potentia non est infinita. Sed ad hanc objectionem variæ dantur responsiones.

1. Est eorum qui Negant Conseq. eò quòd ex tali Antec. solùm sit inferendum, Deum non posse facere infinita: quod verum est eo sensu quem supra qu. 7. attulimus.

2. Resp. est, Deum non posse facere nisi quæ vult, idest non posse cogi ut faciat alia quàm vult.

3. Eaque optima est, Augustinum non hoc dicere quod objicitur. Verba ejus sunt: *Facit quidquid vult, ipsa est omnipotentia. Facit quidquid benè vult, quidquid justè vult: quidquid autem malè fit, non vult*. Ubi August. dicit quidem Deum facere quidquid vult, non tamen ait, quòd non potest facere nisi quod vult.

Ar-

Articulus III.

Deus est omnipotens.

ART. 3. docet, communiter omnes confiteri Deum esse omnipotentem, juxta illud Luc. 1. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Ubi verbum phrasi Hebræa ponitur pro re, sicut etiam cap. 2. *Videamus hoc Verbum quod factum est, quod Dominus ostendit nobis*. Et Deut. 8. *Dedit tibi cibum Manna, ut ostenderet tibi, quod non in solo pane vivat homo, sed in omni verbo, quod egreditur de ore Domini*, Isai. 39. *Non fuit verbum quod non ostenderet eis Ezechias*; pro quo statim dicit ipse Ezechias, *Non fuit res quam non ostenderim eis*.

Eamdem doctrinam asserunt aliæ Scripturæ. Gen. 17. *Ego Dominus omnipotens*. Exod. 15. *Omnipotens nomen ejus*. Job 42. *Scio quia omnia potes*. Matth. 19. *Apud Deum omnia possibilia sunt*. Quibus addi possunt aliæ, Gen. 35. Job 22. Ecclesiast. 43. Apoc. 1.

Cùm autem B. Thomas dicit, omnes confiteri Deum esse omnipotentem; de Catholicis loquitur: constat enim, aliquos gentiles id negasse, ut de Rapsace manifestum est ex 4. Reg. 18. & 19. Unde cùm B. Thom. variè doctrinam hanc confirmasset 2. cont. Gent. cap. 22. subjungit: *Per hoc autem evacuatur quorumdam Philosophorum error, qui posuerunt, à Deo immediatè produci unum effectum tantum, quasi virtus ejus ad illius productionem determinata esset: & quod Deus non potest aliquid facere nisi secundùm quod cursus rerum naturalium se habet; de quibus dicitur* Job 22. *Quasi nihil possit omnipotens existimant eum*.

Qui Dei omnipotentiam negaverint.

De Judæis quoque Dei omnipotentiam negantibus habemus Psalm. 77. quòd dixerint: *Numquid poterit Deus parare mensam in deserto*. Quorum errorem refutavit Dominus mittendo illis Manna, & pluendo super eos sicut pulverem carnes, ut in eod. Psal. sequitur.

Post Ethnicos & illos Judæos fuerunt Manichæi hæretici, qui putabant Deum non esse omnipotentem, eò quòd non poterat superare malum; de quibus August. hær. 46. eosque (tacito licèt nomine) refellit Ench. cap. 100. docens, nihil mali fieri nisi Deo permittente: ipsumque & mala punire, & de malis posse facere benè; ex quo apparet, eum esse maximè potentem. Cap. etiam 2. lib. de Fide & Symb. latè redarguit eos, qui existimantes Deum non posse aliquid facere absque materia, negabant Deum Patrem esse omnipotentem.

Fuit præterea Petrus Abaillardus, qui inter alias absurdas opiniones ausus fuit docere, Deum Patrem plenam esse potentiam; Filium quamdam potentiam; Spiritum Sanctum nullam potentiam, ut testatur B. Bern. epist. 190. contra illum disputans.

Cæterum, etsi omnes Orthodoxi conveniant in hac assertione, quòd Deus sit omnipotens, quam & in symbolis Fidei profitemur; non una tamen est omnium istam Dei omnipotentiam explicandi ratio. Ea quam B. Thomas tradit, & plenior & verior est, quam idcircò plerique sequuntur. Sic ergo ratiocinatur. Non potest dici quòd Deus sit omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilia creaturæ, quia Dei potentia ad plura extenditur quàm potentia creaturæ. Neque etiam ideò, quia potest omnia quæ divinæ potentiæ sunt possibilia; sic enim committeretur circulus, perindeque esse ac si diceretur, Deus esse omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Accedit, quòd hac ratione possent etiam creaturæ dici omnipotentes, cùm & ipsæ possint omnia quæ possunt. Relinquitur ergo, quòd Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolutè; hoc est omnia quæ secundùm se sunt possibilia, & quæ nullam involvunt contradictionem aut repugnantiam.

Qua ratione Deus sit omnipotens.

Confirm. Unicuique potentiæ activæ respondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa: esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est infinitum & ad nullum genus entis limitatum; ergo quidquid potest habere rationem entis, hoc est possibile, & respondet potentiæ activæ Dei tamquam ejus objectum.

Accedit, quòd cùm omne agens in tantum agat in quantum est actu, secundum modum uniuscujusque agentis, est modus suæ virtutis in agendo: atqui modus Dei agentis est; quòd sit actus perfectissimus in se habens omnium rerum perfectiones; ergo modus virtutis activæ ipsius est, quòd ad omnia se habeat quæcumque aliquid perfectionis habere possunt, cujusmodi sunt omnia possibilia.

Denique. Potentia quæ non determinatur ad aliquod certum genus, potest omnia possibilia: Dei autem potentia non determinatur ad aliquod certum genus, cùm sit prorsùs illimitata; ergo potest omnia possibilia. Unde patet, probabile esse, quòd omnipotentia Dei possit lumine naturali cognosci, quemadmodum ex B. Thoma ostendit Franciscus Cumel ad hunc art. Quò facit, quòd S. August. serm. 139. de Temp. scribit; Paganos confiteri Deum esse omnipotentem, imò faciliùs eos negare Christum, quàm negent Dei omnipotentiam. *Da mihi*, inquit, *Paganum, idolorum cultorem, Dæmonum servum, qui non dicat Deum esse omnipotentem. Negare Christum potest, negare omnipotentem Deum non potest*.

Ex his ergo quæ B. Thomas tum hoc art. tum 2. cont. Gent. cap. 22. q. 1. de Pot. art. 7. & 3. p. qu. 13. art. 1. tradit, patet, universalitatem quæ importatur in omnipotentia Dei, seu in eo quòd dicitur Deus omnia posse, sic esse explicandam ut dicatur, posse omnia quæ contradictionem non implicant, & quæ propterea sub possibilibus continentur. Ea verò quæ contradictionem implicant, ideò non continentur sub divina omnipotentia, quia non possunt habere rationem possibilium: *Unde convenientius dicitur*, (ait B. Thomas) *quòd ea non possunt fieri, quàm quòd Deus non possit ea facere*: Neque enim est ob defectum potentiæ, quòd Deus non possit ea facere, sed ex eo quòd non sunt factibilia, seu quòd non sunt de numero possibilium. Quapropter ut quidpiam censeatur esse impossibile, non satis est, quòd ex eo tot & tanta sequantur inconvenientia, ut intellectus creatus non possit ea capere, nisi etiam talia sint quæ contradictionem implicent.

Obj.

Si objicias verba August. Ench. cap. 96. *Neque veraciter ob aliud vocatur omnipotens, nisi quia quidquid vult potest*. Quibus similia sunt apud Chrys. hom. 2. in Symb. & apud Damasc. lib. 1. de Fide cap. 8.

Resp.

Resp. non ob hanc rationem vocari Deum omnipotentem, quia potest omnia quæ vult, quæ est Calvinistarum expositio; sic enim etiam Beati dicerentur omnipotentes, quorum voluntas, cùm semper sit conformis divinæ, nihil volunt facere nisi quod facere possunt: sed unus sensus verborum Augustini est, Deum ideò esse omnipotentem, quia potest illa omnia facere quæ potest velle, idest quæ possunt esse objectum voluntatis ipsius, ita ut ejus voluntas à nullo possit impediri. Ac proinde illud *vult* apud August. ampliatur ad quatuor temporum differentias.

B. Thom. qu. 1. de Pot. art. 7. Respondet, quòd *posse quidquid vult facere non est sufficiens ratio omnipotentiæ, sed est sufficiens signum omnipotentiæ*.

Si contra dicas: Beati possunt quidquid volunt; ergo signum est quòd sint omnipotentes. Resp. Neg. C. quia non per se seu ex naturali sua virtute possunt quidquid volunt; volunt enim habere aliquando corpora gloriosa; volunt suæ beatitudinis continuationem; volunt alios secum fieri consortes gloriæ cœlestis; & tamen hæc ipsi non possunt præstare. Aliquem autem posse facere quidquid vult, tunc demum est sufficiens signum omnipotentiæ, quando per se & propria seu naturali sua virtute potest facere quidquid vult. Cùm ergo Deus per se & propria seu naturali sua virtute possit facere quidquid vult; ex hoc vocari potest omnipotens tamquam ex signo: ut proinde verborum Augustini sensus esse possit, non ob aliud tamquam ob signum Deum vocari omnipotentem, quàm quia per se ac propria virtute potest facere quidquid vult.

Tacitæ Ob. solvuntur.

Ex his patet, omnipotentiæ Dei non repugnare, quòd non possit facere alium Deum; vel hominem, qui non sit animal, vel montem sine valle; vel mentiri, falli, peccare, ambulare, & alia hujusmodi. Priora enim absolutè contradictionem implicant; ideoque non sunt factibilia. Cætera verò quamvis simpliciter non implicent contradictionem, eam tamen implicant quatenus intelliguntur à Deo fieri: ex illis enim à Deo factis seque-

ſequeretur manifeſta contradictio, ſcilicet quòd Deus non eſſet Deus, utpotè deficiens & imperfectus.

Deindè obſervandum eſt, quòd Deus dicatur omnipotens ſecundùm potentiam activam & non ſecundùm paſſivam; & propterea ad ejus omnipotentiam non pertinet, quòd poſſit ea quæ poſſe eſt poſſe pati; ac per conſequens ejus omnipotentiæ non repugnat quòd non poſſit moveri, mutari, augeri, pœnitere, iraſci, & alia ſimilia, de quibus videatur B. Thom. 2. cont. Gent. cap. 25.

In reſp. ad 3. obſerva, quare Deus dicatur omnipotentiam ſuam maximè manifeſtare parcendo & miſerando 1. quia Deus oſtenditur eſſe ſummæ poteſtatis per hoc, quòd peccata liberè dimittat; ejus enim ſolius eſt peccata qualiacumque & quantacumque ſint liberè dimittere, qui nulli eſt aſtrictus, ſed ſummam habet poteſtatem 2. quia parcendo & miſerando perducit homines ad participationem boni infiniti 3. quia effectus divinæ miſericordiæ eſt fundamentum omnium divinorum operum.

Dices: Marci 9. legimus, quòd *omnia poſſibilia ſunt credenti*; ergo qui credit eſt omnipotens. Reſp. Neg. C. quia credenti omnia ſunt quidem poſſibilia quantum ad impetrationem, & quòd impetrare poſſit quidlibet: non autem ſic, quòd poſſit facere omnia quæ ſunt poſſibilia.

Articulus IV.

Non poteſt Deus facere ut præterita non fuerint.

ART. 4. probat, Deum non poſſe facere quòd præterita non fuerint, hoc eſt ut quæ ſunt præterita non ſint præterita; quia Deus non poteſt facere ea quæ involvunt contradictionem: quòd autem ea quæ ſunt præterita non ſint præterita involvit contradictionem, ſcilicet unum & idem fuiſſe & non fuiſſe; ſi enim eſt præteritum, fuit: ſi autem poneretur, quòd non eſſet præteritum, verum etiam eſſet quòd non fuit.

His conformiter ita ſcribit Auguſt. lib. 26. cont. Fauſt. cap. 5. *Quiſquis ita dicit, Si omnipotens eſt Deus, faciat ut quæ facta ſunt facta non fuerint; non videt ſe hoc dicere, Si omnipotens eſt, faciat ut ea quæ vera ſunt, eo ipſo quo vera ſunt falſa ſint.*

Similiter S. Anſelmus lib. 2. Cur Deus homo cap. 17. *Cùm Deus facit aliquid, poſtquam factum eſt, jam non poteſt non eſſe factum, ſed ſemper verum eſt, factum eſſe.* Neque obſtat, quod ibidem addit: *Nec tamen rectè dicitur impoſſibile Deo eſſe ut faciat, quod præteritum eſt non eſſe præteritum.* Talibus enim verbis ſolùm vult ſignificare hoc, quòd fieri nequeat, ut quod præteritum eſt non ſit præteritum, non eſſe propter Dei impoſſibilitatem, ſeu propter defectum potentiæ, qui ſe teneat ex parte Dei; ſed propter ipſius rei impoſſibilitatem, ſive quia res ipſa non eſt factibilis nec poſſibilis. *Nil enim*, inquit, *ibi operatur neceſſitas non faciendi aut impoſſibilitas faciendi.*

Ob. Si dicas: Sicut eſſe præteritum & non eſſe præteritum repugnant, ita etiam repugnant eſſe futurum & non eſſe futurum: atqui Deus facere poteſt, ut futurum non ſit futurum; ergo etiam facere poteſt, ut præteritum non ſit præteritum.

Reſp. Reſp. Neg. Min. Poteſt quidem Deus facere, ut id quod futurum eſt non eveniat; (ſimpliciter videlicet, & in ſenſu diviſo) non poteſt tamen facere, ut unum idemque ſit futurum, & non ſit futurum; propterea quòd ibi involvatur contradictio.

Quæſt. Petes: Si hæc ita ſe habent; quare igitur peculiariter de præteritis dicitur, quòd Deus non poſſit facere quòd non ſint præterita.

Reſp. Reſp. rationem eſſe, quia in præteritis, poſtquam ſunt præterita, locum non habet ſenſus diviſus, eò quòd jam ſint poſita extra ſuas cauſas; & propterea de illis peculiariter verum eſt, quòd non poſſit fieri ut non ſint præterita; cùm de futuris, in quibus locum habet ſenſus diviſus, dici poſſit quòd poteſt fieri ut non eveniant.

Tacita Ob. ſolvitur.

In Arg. ſed contrà, citatur Hieronymus in epiſt. 22. dicens: *Cùm omnia poſſit Deus, ſuſcitare Virginem non poteſt poſt ruinam*; quaſi ibi ſignificetur, Deum facere non poſſe, ut quæ corrupta eſt, corrupta non fuerit. Quod licèt ita ſit, poteſt tamen Deus corruptam redintegrare, & corruptionem tam mentis quàm corporis auferre, ut dicitur in reſp. ad 3. Cæterùm verbis illis S. Hieron. quidam ſignificatum putant, quòd cùm Deus abſolutè poſſit omnia, non poſſit tamen Virginem, quæ corrupta eſt, ſuſcitare ad coronam Virginibus promiſſam; non poſſit, inquam, non defectu potentiæ (quaſi abſolutè potentiam hoc faciendi non habeat, cùm ſatis certum ſit, quòd habeat,) ſed quia non vult; ſequitur enim apud Hieronymum, velut ratio cur dixerit, Deum non poſſe ſuſcitare Virginem poſt ruinam: *Valet quidem liberare de pœna, ſed non vult coronare corruptam.* Quòd ſi pro *non vult* quiſpiam putet legendum *non valet*: quamquam pauciora exemplaria ſic legant, ferè omnibus habentibus *non vult*; dicendum erit, Deum ordinaria, ut loquuntur Theologi, potentia non poſſe coronare corruptam, quia divinum decretum eſt, virginitatis laurea donare ſolas Virgines. Sed præterea conſiderandum eſt in virginitate plura includi, quarum unum poteſt Deus reparare, aliud autem non eſt reparabile; quemadmodum 2. 2. q. 152. art. 3. ad 3. tradit B. Thom. conformiter iis, quæ hic ſcribit: Integritas enim mentis & corporis poteſt divinitus reparari; quamvis hoc fieri non poſſit, ut quæ fuit corrupta, non fuerit corrupta.

Circa Reſp. ad 2. Quæri poteſt. An Deus ſemper poſſit quidquid aliquando potuit. Videri enim poteſt quòd non: quia Deus aliquando potuit facere, ut quod modò præteritum eſt non præteriret, ſi nimirum voluiſſet vel illud non facere, vel impedire, ne fieret: poſtquam autem præteriit, non poteſt facere ut non prætierit. Quæſt.

Reſponſio B. Thomæ, eaque communis eſt, *Si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quidquid Deus potuit, poteſt.* Certum enim eſt, Dei potentiam eſſe prorsùs immutabilem; (cùm non ſit aliud quàm ejus eſſentia) neque ullo modo poſſe vel augeri vel minui. Reſp.

Ad arg. verò Reſp. colligi poteſt ex ſuperiùs dictis, hoc ſcilicet, quòd Deus non poſſit facere ut quod præteritum eſt non ſit præteritum, non eſſe ex defectu potentiæ divinæ, ſed ex conditione præteriti in quantum eſt præteritum, eò quòd repugnet eſſe præteritum, & non eſſe præteritum; ſicut repugnat fuiſſe, & non fuiſſe. Hinc B. Thomas in 1. d. 44. art. 4. *Quòd aliquis non poſſit quidquid potuit, poteſt contingere ex duobus: vel quia amittit aliquam potentiam quam habebat; & ſic Deo non competit: vel ex mutatione objecti quod amittit rationem poſſibilis, quam priùs habebat.* Potentia enim activa eſt reſpectu agibilis alicujus: unde quando aliquid eſt determinatum ſic, ut jam ſit in actu, aut ſic, ut jam præterierit; amittit rationem poſſibilis: & ea ratione dicitur, quòd Deus facere non poteſt, quòd dum aliquid eſt in actu, ſimul non ſit in actu; aut quod præteritum eſt non ſit præteritum; quamvis magis propriè diceretur, hoc non poſſe fieri, quàm quòd hoc Deus facere non poſſit. Accedit, quòd ſicut Deus rem quæ præteriit fecit, antequam præteriret, ita poſtquam præteriit poteſt eamdem numero facere, ſeu reproducere; ſignum ergo eſt, quòd eamdem habeat potentiam, quam priùs habuit.

Advertendum porrò, quòd cum B. Thoma reſponderimus cum hac conditione, *Si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ.* Si enim petatur reſponſio non conditionata ſed abſoluta, & non attendatur ſola immutabilitas divinæ potentiæ; quibuſdam videtur adhuc reſponderi poſſe affirmativè, quòd quidquid Deus potuit poteſt, modò res quam dicitur Deus poſſe, attendatur ſola abſque determinatione temporis: ſemper enim Deus habet potentiam in rem eam, in quam aliquando aliquid potuit; nam ſi præſens eſt, poteſt facere ut deſinat eſſe præſens; ſi eſt præterita, poteſt facere ut iterum ſit.

Verumtamen ſi propriè & exactè loquendum ſit (ait Eſtius in 1. d. 44. §. 3.) habita nimirum ratione totius ſignificati propoſitionum, tempore etiam comprehenſo; negativè potiùs Reſpondendum erit. Exempli gratia: etſi verum ſit, Deus potuit facere, vel poteſt feciſſe, ut Adam non peccaret; hæc tamen propoſitio non eſt vera, Deus poteſt facere ut Adam non peccaverit; quia ibi *facere* præſentem aut futuram actionem denotat, quæ non poteſt terminari in rem præteritam; ac proinde verum eſt, quòd conſiderata tota ſignificatione propoſitionum, non omne id poteſt Deus

quod

quod potuit; non defectu potentiæ, sed rerum, quæ non sunt possibiles, ut quæ sunt præteritæ non sint præteritæ.

Articulus V.

Utrùm Deus possit facere, quæ non facit.

Videtur quòd non 1. Quia Deus non potest facere, nisi quod præscit se facturum: sed non præscit se facturum, nisi id quod facit; ergo non potest facere nisi quod facit.

Confirm. Divina sunt immobiliora humanis: in humanis autem, quæ fuerunt non possunt non fuisse: ergo etiam quæ Deus præscivit, non potest non præscivisse: sed præscientia manente non potest alia facere; ergo absolutè loquendo non potest alia facere, quàm quæ facit.

2. Sicut divina natura est immutabilis, ita & divina sapientia: sed qui ponebant Deum agere ex necessitate naturæ, ponebant eum non posse alia, quàm quæ facit; ergo similiter nos, qui dicimus Deum agere secundùm ordinem suæ sapientiæ, debemus dicere, quòd non possit agere nisi quæ agit.

3. B. Hieronymus lib. 1. adv. Pelag. cap. 2. id impossibile vocat, cujus nullum datur exemplum: eorum autem quæ numquam fient, nullum datur exemplum; ergo quæ numquam fient sunt impossibilia, ac per consequens Deus ea sola potest, quæ aliquando facit.

Priusquam respondeatur observandum est, quosdam Philosophos existimasse, quòd Deus agat ex necessitate naturæ: sed hæc opinio manifestè est erronea; inde enim sequeretur, quòd Deus non sit primum agens, quia agenti ex necessitate naturæ oportet quòd determinetur finis ab aliquo agente, quod sit intelligens & volens; atque ita oporteret finem determinari Deo per aliquem alium, qui esset prior in agendo. Deinde Deus non ex necessitate vult quæcumque vult, sed est liberi arbitrii, quemadmodum dicebatur qu. 19. art. 3. & 10. ergo non agit ex necessitate naturæ. Conferantur, quæ habet S. Doctor 2. cont. Gent. cap. 23. & 1. sent. d. 43. q. 2. art. 1.

Alii verò dixerunt, quòd potentia Dei determinetur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ & justitiæ divinæ, ita ut sicut Deus nihil agit sine isto ordine, ita nihil aliud agere possit, quàm quòd cursus rerum à divina sapientia institutus habet. Sed hanc quoque opinionem erroneam esse certum est; quia ordo quem divina sapientia rebus tradidit non adæquat divinam sapientiam: ac proinde divina sapientia non limitatur ad hunc ordinem, sed quemadmodum ipsa est infinita, ita potest alios & alios ordines rerum statuere, pro suæ voluntatis beneplacito. Videri potest B. Thom. 2. cont. Gent. cap. 26. & 27. Hos errores secuti sunt VViclef & Calvinus, vehementer reprehendentes Catholicos, quòd ponant in Deo potentiam quamdam otiosam, qua nimirum dicitur ea opera posse, quæ numquam faciet.

Resp. ad art. [illegible] Contra hos omnes Catholica Responsio est, simpliciter dicendum esse, quòd Deus potest alia facere, quàm quæ facit. Ita B. Thom. hic & q. 1. de Pot. art. 5. conformiter Sacræ Scripturæ, quæ Sap. 11. agnoscit non fuisse Deo impossibile, immittere Ægyptiis multitudinem ursorum, aut audaces leones, aut novi generis ira plenas ignotas bestias, aut vaporem igneum spirantes, &c. quas tamen non immisit. Et Matth. 3. eadem Scriptura testatur, quòd potens est Deus de lapidibus suscitare filios Abrahæ, quos tamen ei non suscitavit de lapidibus. Et Matth. 26. *An putas, quia non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modò plusquam duodecim legiones Angelorum?* Hinc August. Enchir. c. 95. ait, Deum multa posse quæ non vult. Similiterque Nazianzenus Orat. 36. Ambros. in c. 3. Lucæ, Hieronymus in cap. 26. Matth. cæterique omnes Orthodoxi, tum Patres, tum Scholastici; quibus suffragantur & rationes.

1. Si Deus non posset alia facere quàm quæ facit, sequeretur quòd non sit omnipotens, & quòd potentia ejus non sit infinita: non enim ille potest omnia absolutè, qui solùm potest ea quæ facit; neque potentia illa est infinita, quæ est limitata ad eos effectus quos producit.

2. Sequeretur, Deum non posse alios ad Fidem convertere quàm convertat; nec alios justificare quàm justificet; nec alios salvare quàm salvet.

Neque verò dici potest, hæc Dei potentia simpliciter esse otiosa; cùm potentia, qua Deus multa quotidie operatur, non sit otiosa: eadem autem sit potentia, per quam ista operatur, & per quam potest operari alia. Potest tamen dici otiosa secundùm quid, in quantum scilicet comparatur ad ea, quæ potest facere & numquam faciet: sed inde non sequitur, eam esse frustra, quia non est medium ad finem, quem non assequitur, ordinatum. Neque etiam sequitur aliquod aliud absurdum, cùm otium, quod solam operationis negationem importat, omni vitio careat in eo, qui nulla prorsus lege ad operandum astringitur. Unde si Deus, sicut potuit, ab omni semper opere abstinuisset nihil omninò operando; ejus potentia activa fuisset otiosa, idest sine opere, nec propterea potuisset culpari, vel tamquam frustranea reprehendi. Potentia Dei cur non sit otiosa.

Ad 1. Arg. B. Thomas qu. 1. de Potest. art. 5. Resp. dist. Maj. Vel enim exceptio illa *nisi* refertur ad verbum *potest*; vel ad actum importatum in verbo *facere*. Priori modo sensus est, quòd Deus non habet potentiam alia faciendi quàm quæ præscivit se facturum; qui sensus est falsus: multò enim plura potest facere Deus, quàm quæ præsciat se facturum; omnia nimirum illa quæ non vult facere, & tamen sunt possibilia. Posteriori modo sensus est, quòd non potest esse, quòd Deus aliquid faciat, & hoc non sit ab eo præscitum; qui sensus verus quidem est, sed non est ad propositum, neque satis apertè significatur per propositionem in argumento assumptam, in qua cùm magis obvius sit sensus prior; ideò potiùs neganda est quàm admittenda.

Aliter responderi potest distinguendo potentiam Dei, quæ uno modo dicitur absoluta, alio modo dicitur ordinata vel ordinaria. Potentia absoluta vocatur, qua secundùm se considerata, Deus potest omne id, in quo salvari potest ratio entis, ut B. Thomas hic ad 1. indicat: hoc est secundùm quam Deus potest omnia, quæ simpliciter & absolutè sunt possibilia, utpote nullam contradictionem implicantia. Sic potest Dæmones aliosque damnatos ex inferno liberare, & ad pœnitentiam vocare. Potentia ordinata dicitur, qua Deus exequitur imperium voluntatis justæ, idest qua Deus operatur secundùm ordinem lege aliqua præfixum suæque voluntatis imperio constitutum. Et cum hac coincidit ea, quam alii vocant potentiam Dei ordinariam, qua Deus operatur secundùm communem rerum ordinem ab ipso institutum. Secundùm hæc ad 1. arg. Maj. dici potest, quòd loquendo de potentia Dei absoluta, Deus in sensu diviso & simpliciter potest alia facere, quàm quæ præscivit & præordinavit se facturum. Quid Dei potentia absoluta. Quid ordinaria.

Ad Confirm. Resp. Neg. 1. Conf. partim quia in Deo non cadit præteritum & futurum, sicut in humanis: sed quidquid in eo est, est totum in præsenti æternitatis, neque verbum præteritum aut futurum in eo significatur, nisi per respectum ad nos; partim quia Deus ideò res aliquas præscit futuras, quia voluit ac ordinavit eas evenire: sic autem illas ordinavit, ut & alias ordinare potuerit, idque absque ulla sui mutatione.

Ad 2. Resp. Neg. Conf. quia qui dicebant Deum agere ex necessitate naturæ, ponebant eum non posse alia facere quàm facit, non solùm ratione immutabilitatis naturæ, sed etiam ratione determinationis naturæ ad unum: sapientia autem divina non est determinata ad unum, sed se habet ad multa facienda.

Ad 3. Resp. B. Hieronymum ibi non disputare, quid sit Deo possibile vel impossibile; uti neque, quid sit simpliciter & secundùm se impossibile: sed tantùm, quid debeat dici possibile homini ad agendum. *Quis enim tibi concedit*, ait, *posse hominem facere, quod nullus umquam hominum potuerit!* Hoc igitur modo de possibilitate disserens, rectè negat esse possibile, quod non in simili aliquando factum sit; quale est hominem sine peccato vivere, de quo illic disputare Hieronymum ex his ejus verbis, totoque contextu manifestum

est;

est: *Aut ad exemplum*, inquit, *qui absque peccato fuerint in perpetuum: aut si dare non potes, confitere imbecillitatem tuam*. Cæterum id quod homini est impossibile, Deo esse possibile, & hominem, si Deus velit ei tantam gratiam clementer donare, posse absque peccato vivere, tradit ipse Hieronymus lib. 2. cont. Pelag. c. 6. qui etiam lib. 3. c. 6. laudat Augustini libros tres de Baptis. parvul. sive de Pecc. mer. in quorum 2. c. 6. 14. & 17. docet Augustinus, Deo possibile esse hoc agere, ut homo vivat sine peccato.

Circa resp. ad 2. observandum, quòd hæc propositio, *Deus non potest facere nisi quod debet & quod justum est fieri*, falsa sit, intelligendo eam de debito propriè dicto: quia secundùm talis debiti rationem Deus nihil debet, saltem præveniendo suam promissionem; juxta ea quæ dicebantur q. 21. art. 1. Si autem intelligatur debitum condecentiæ, ut non aliud significetur, quàm quòd Deus non possit facere, nisi quod est conveniens & justum seu rationabile; distinctione opus est. Prædictæ enim propositionis sensus duplex reddi potest unus, *Deus non potest facere, nisi id, quod modò conveniens est & justum*; qui sensus falsus est, ac per consequens etiam ipsa propositio: nam Deus potest facere quædam, quæ modò nihil sunt, & ea quæ sunt, potest facere esse aliter quàm sint. Alius sensus est, *Deus non potest facere, nisi id, quod si faceret, esset conveniens & justum*; hoc sensu propositio est vera. Si enim Deus, sicut eum posse asserimus, vel non faceret ea quæ facit, vel cum his faceret alia; nihil faceret nisi quod esset conveniens & justum seu rationabile: quia hujus convenientiæ & justitiæ seu condecentiæ ratio non est metienda ex rebus ipsis quæ fiunt, sed ex bonitate & sapientia divina; hæc autem plures convenientiæ & condecentiæ modos novit, eisque res varias adaptare potest, sive eas quas facit sive alias quas facere potest, etsi numquam sit facturus; ac proinde ex illa propositione sic ut vera est intellecta, nihil contra doctrinam art. potest concludi.

Et ex his colligere est, quid ad arg. 3. possit responderi: nam hæc propositio, *Deus non potest facere nisi quod bonum est conveniens rebus factis*; vera est hoc sensu, nisi id, quod si Deus faceret, esset bonum & conveniens rebus factis; idque sive res factæ intelligantur, quas Deus faceret, (licèt enim istis rebus, quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus & conveniens; tamen Deus posset alias res facere, & alium ordinem seu cursum eis imponere) sive intelligantur eæ quas Deus jam fecit. Nam ut art. seq. ad 1. dicitur, potest dare rebus factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licèt non quantum ad essentialia.

Articulus VI.

Utrùm Deus possit meliora facere ea quæ fecit.

Videtur quòd non 1. quia August. lib. 4. de Gen. ad lit. cap. 16. scribit, quòd si Deus bona facere non posset, nulla esset potentia: si autem posset & non vellet, magna esset invidentia. Ex quibus sic ratiocinari possumus. Si Deus ea quæ fecit meliora facere posset nec faceret, magna esset invidentia.

2. Effectus qui producitur à causa secundùm totam suam potentiam, non potest ab ipsa melior fieri: sed quamlibet creaturam Deus operatur tota sua potentia, quia per essentiam suam quæ indivisibilis est; ergo nullam rem potest facere meliorem quàm sit.

3. Secundùm Dionys. & Platonem, optimi est optima adducere: sed Deus est optimus; ergo ipse fecit optima: optimo autem nihil melius potest esse; ergo ea quæ Deus fecit, non potest facere meliora.

Priùs quàm respondeatur, præmittendum est, duplicem esse bonitatem rei alicujus. Una est essentialis, quæ scilicet est de essentia rei, sicut rationale est essentiale homini: alia est accidentalis, quæ nimirum non est de rei essentia, sed ei accidit, sicut virtus & sapientia sunt bonitates homini accidentales.

Quibus præmissis sit pro Responsione,

Conclusio I.

Loquendo de bonitate essentiali, Deus non potest aliquam rem facere meliorem, quàm ipsa sit, hoc est non potest facere, ut aliqua res manens eadem sit essentialiter melior: quia juxta Philosophum in 8. Metaph. text. 10. definitiones seu essentiæ rerum sunt sicut numeri, quibus si addatur vel subtrahatur unitas, mutatur species; ac proinde si ad bonitatem essentialem adderetur aliquid, non esset eadem res, sed alia. V. g. si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species; & si auferatur sensitivum, non remanebit animal. Quare sicut Deus non potest facere, quòd ternarius manens ternarius sit major vel minor, quia si adderetur unitas, esset alia species, scilicet quaternarius: & si auferretur, esset etiam alia species, scilicet binarius; ita non potest facere, quòd hæc res maneat eadem, & habeat majorem vel minorem bonitatem essentialem. Accedit, quòd ejusmodi mutatione sequeretur, quòd affirmatio & negatio essent simul veræ de eodem; ut in exemplo allato, quòd unum & idem esset brutum, quia ponitur esse bos: & quòd non esset brutum, quia poneretur habere definitionem hominis, scilicet animal rationale. *Non potest Deus facere rem aliquã essentialiter meliorem.*

Neque his obstat, quòd homine per ætatem crescente, crescat ejus corpus, quod est pars essentialis hominis: similiterque crescentibus arboribus crescant earum & corpora & animæ vegetativæ; unde sequi videtur, quòd bonitas rerum essentialis possit augeri. Intentio namque B. Thomæ non est docere, quòd res creatæ non possint augeri secundùm essentiam, hoc est ita ut earum essentia individualis crescat; cùm per se notum sit, unamquamque rem, dum ipsa augetur seu crescit, augeri secundùm partes, quæ ipsi sunt essentiales, aut saltem secundùm aliquam earum. Unde eos, qui dicebant charitatem non augeri secundùm essentiam, ipsemet B. Thom. 2. 2. qu. 24. art. 4. ad 3. refellit, tamquam qui propriam vocem ignoraverint, & tam ibi, quàm art. 5. in fin. corp. affirmat, charitatem augeri essentialiter seu secundùm essentiam. Sed quod hic docet est, aliquam rem, quæ maneat eadem, non posse fieri meliorem essentialiter, hoc est bonitate essentiali, ita scilicet ut habeat essentiam meliorem. Quamvis autem aliquæ res augeantur secundùm essentiam, non propterea tamen fiunt meliores bonitate essentiali sed accidentali tantùm: nam homo parvus, sicuti est infans, tam est bonus bonitate quæ est homini essentialis, quàm erit dum ad perfectam quantitatem adoleverit; & similiter arbores tam sunt essentialiter bonæ, quando sunt parvæ, quàm quando sunt proceræ & sic de reliquis; semper enim hoc habent, quòd homo sive parvus sive magnus est animal rationale; & arbor sive parva sive magna semper est corpus anima vegetativa præditum: neque per accretionem vel augmentum fit, quòd aliquid aliud pertineat ad essentiam hominis quàm hoc animal rationale, aut aliud ad essentiam arboris quàm corpus anima vegetativa præditum; unde non fiunt meliores bonitate essentiali, quàm priùs erant.

Conclusio II.

Loquendo de bonitate accidentali, Deus potest quamlibet rem facere meliorem, quàm ipsa sit. *Potens enim est omnia facere superabundanter quàm petimus, aut intelligimus*, Ad Eph. 3. Confirmatur. Ex eo quòd hujusmodi bonitas creaturæ augeatur, non sequitur aliqua contradictio; ergo Deus potest eam augere, & quidem sine fine, idest sic ut numquam perveniri possit ad aliquem terminum, in quo verum sit, aliquam rem esse tam bonam, ut non possit Deus eam adhuc facere meliorem. *Potest Deus quamlibet rem facere meliorem accidentaliter.*

Conclusio III.

Qualibet re à se facta potest Deus facere aliam meliorem. Ita B. Thom. hic in fin. corp. Quod verum esse intelligimus, non tantùm de bonitate accidentali, sed etiam de essentiali: nam in 1. d. 44. art. 1. *Loquendo* (inquit) *de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliquam rem facere potuisset, non tamen* *Qualibet re facta meliorem Deus facere potest.*

potuit

potuit hanc rem (eamdem scilicet) *facere esse majoris bonitatis*, nimirum essentialis.

Confirm. 1. Omnis creatura est quædam participatio bonitatis & perfectionis divinæ : atqui nulla creatura potest adæquare bonitatem seu perfectionem divinam; ergo quæcumque creatura detur, poterit Deus adhuc facere aliam meliorem, utpote magis participantem de bonitate & perfectione divina.

2. Si ad eum bonitatis sive accidentalis sive essentialis gradum perveniri posset in creaturis, ut non posset fieri alia creatura melior etiam essentialiter; sequeretur, Dei potentiam posse limitari & exhauriri, atque adeò illam non esse infinitam, ac per consequens Deum non esse omnipotentem.

Ad 1. autem Arg. Resp. ipsum Augustinum lib. 2. Retract. cap. 24. loquentem de libr. quos de Gen. ad litt. scripsit, dicere, quòd illic plura quæsierit quàm invenerit, & ex inventis pauciora firmaverit : cætera verò ita posuerit, velut adhuc requirenda sint. Unde lib. 11. cap. 10. affirmans quòd Deus posset eorum voluntates in bonum convertere, quos tamen non convertit; & quærens : Cur ergo non fecit ? Respondet *quia noluit. Cur autem noluerit, penes ipsum est*. Et lib. 3. de lib. arb. cap. 9. docet, Deum non esse invidum, tametsi posset quædam facere meliora.

Ob. Resp. At dices : Si authoritas lib. 4. de Gen. ad lit. non urget, saltem ratio videtur urgere, & ex ea sequi quamdam in Deo invidentiam. Resp. Neg. seq. Invidentia enim non habet locum in majoribus respectu inferiorum, præsertim quando majores habent totam perfectionem inferiorum, & quando inferiores totaliter pendent à majoribus, nec possunt ab ea dependentia se subtrahere.

Ad 2. Resp. Maj. esse veram in causis naturaliter seu necessariò agentibus, non autem in Deo: qui effectus omnes liberè producit, & pro suæ voluntatis beneplacito tantam bonitatis eis per potentiam suam tribuit, quantam ei placet. Hinc B. Thom. dicta dist. 44. art. 1. ad 3. *Quamvis Deus producat unumquodque creatum tota sua potentia infinita; non tamen sequitur quantitas bonitatis in effectu, nisi secundùm voluntatem opificis, quæ se habet ut imperans ad opus, quod potentia exequendo educit*.

Ad 3. Resp. Optimi esse facere optima, idest valdè bona, non autem optima simpliciter, hoc est quæ in bonitate excedant omnia tam creabilia quàm creata; sicut nec infiniti est facere infinita, quia sicut infinitum non est factibile, ita nec optimum eo modo sumptum. Adde, quòd optimi est facere optima quantum ad modum, ex summa nimirum potentia & sapientia, etsi non quantum ad rem, quæ non debet esse summa, quanquam unaquæque res in se & secundùm se, non autem in respectu ad alteram considerata, sit summa essentialiter, in quantum attingit omnem bonitatem suam essentialem : sicut si omnis ternarius diceretur esse summus, non inter numeros, sed quia attingit quantitatem suæ speciei, sive quia habet totam essentiam ternarii sic, ut manens ternarius non possit habere majorem.

Pro resp. ad 1. dicendum quòd Maj. sit vera, quia modus in istis adverbiis *potentissimè & sapientissimè* inclusus tenet se ex parte facientis; & sensus est: *Quidquid Deus facit, ex summa potentia & sapientia facit*. Hæc autem Min. *Sed tantò fit aliquid melius, quantò fit potentius & sapientius*, indiget distinctione. Si enim, *Melius*, sit nomen; falsa est, quia non tantò res aliqua est melior, quantò fit ex majori potentia & sapientia : cùm Deus unamquamque rem faciat ex summa potentia & sapientia, & tamen manifestum sit, rerum alias esse aliis meliores. Si autem *Melius* sumatur adverbialiter, & modus in eo adverbio importatus attendatur ex parte facientis, hoc sensu, *Tantò fit aliquid meliori modo, quantò fit potentius & sapientius*; vera est : inde tamen non sequitur, quòd Deus non possit aliquid facere melius, sive quòd non possit aliquam rem facere meliorem quàm faciat, sed solùm quòd non possit facere modo meliori, qui modus se teneat ex parte facientis, sive quòd non possit facere ex majori sapientia & potentia. Quapropter hæc propositio, *Deus potest aliquid facere melius quàm facit*, falsa est, si *Melius* sit adverbium & intelligatur importare modum ex parte facientis; quia Deus non potest aliquid facere meliori modo, idest ex majori sapientia, bonitate, & potentia quam facit; sed omnia quæcumque facit sunt hac ratione optima. Vera autem est, si *Melius* sit quidem adverbium, sed importet modum ex parte facti; quia tunc sensus est, quòd Deus rebus à se factis potest dare meliorem modum essendi quàm habeant; quod verum est quantum ad accidentalia, licèt non quantùm ad essentialia. Vera item est, si *Melius* sit nomen : qualibet enim re potest Deus facere aliam meliorem; ipsam verò rem eamdem potest facere meliorem accidentaliter, etsi non essentialiter.

Ad 2. arg. quod ex Augustino est petitum; negandum est, eadem ratione dici posse, si Deus potuit res meliores facere quàm fecerit & noluit; invidus fuit, quia dicit Augustinus : *Si Deus potuit, & noluit gignere Filium sibi æqualem; invidus fuit*. Non enim est utrobique par ratio : quia, ut B. Thom. hic indicat, de ratione Filii est, quòd cùm Filius fuerit perfectus in natura, sit in natura æqualis Patri; non est autem de ratione creaturæ, quòd ipsa sit melior quàm est à Deo facta : sive ut idem Doctor ait in 1. d. 44. art. 1. ad 2. quia *æqualitas paterna debetur Filio per naturam*. Unde si Deus Pater non æqualem genuisset Filium, cùm potuisset invidus esset, quia subtraxisset dignitatem Filio, quam deberet & posset habere. Sed nulli creaturæ alia mensura bonitatis debetur, quàm secundùm determinationem divinæ voluntatis habeat; & ideo nulla invidia in Deo resultat, si rem meliorem facere potuerit, quàm fecerit.

In Resp. ad 3. tradit, hoc Universum non posse fieri melius, suppositis ac permanentibus rebus seu partibus quas habet; quia bonitas ejus consistit in proportione & ordine partium inter se : si autem aliqua pars fieret melior, dissolveretur proportio in qua est à Deo constitutum : ea verò proportione soluta, tolleretur ille ordo, qui est individuus. Sicut si una chorda citharæ benè compositæ plus debito intenderetur, ipsius citharæ melodia corrumperetur. An hoc universum possit fieri melius.

Sed contra hæc opponi potest, quòd hoc Universum futurum sit revera melius post Judicium, quando & cœli & elementa erunt innovata seu in melius commutata, & homines beati Christo in anima & corpore similes erunt. Ob.

Deinde proportio partium Universi non consistit in indivisibili, sed habet latitudinem; ut patet ex eo, quòd aliquæ ipsius partes aliquando sint meliores & perfectiores, aliquando minùs : sicut quando aliqui crescunt in justitia & sanctitate, alii deficiunt; & quando corpora insensibilia modò sunt perfectiora, modò laborant aliquibus defectibus.

Denique, quando aliquæ partes Universi fient meliores in fine Mundi, nulla pars intendetur plus debito; quia sicut una meliorabitur, ita & aliæ.

Resp. B. Thomam non negare, quin hoc Universum, suppositis ac permanentibus partibus quas habet, possit à Deo fieri melius, loquendo de bonitate accidentali, de qua procedunt rationes jam allatæ : sed potiùs id asserere; tum hic in corp. quatenus ait, quòd secundùm bonitatem, quæ est extra essentiam rei, potest Deus res à se factas facere meliores; tum in 1. d. 44. art. 2. ubi & ordinem partium Universi tradit esse meliorem, manentibus eisdem partibus, quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem; & ipsum Universum docet posse meliorari à Deo secundùm bonitatem accidentalem, manentibus eisdem partibus & eodem Universo. Resp.

Sed, quod in hac resp. dicit Universum, suppositis rebus quæ sunt, non posse esse melius; intelligendum est de bonitate essentiali, hoc est quantum ad eas partes, quæ per se primò pertinent ad perfectionem Universi tamquam existentes de ejus essentia, ut sunt ea quæ secundùm se habent perpetuitatem, elementa, cœli, & stellæ, &c. quorum singula potest quidem Deus facere meliora simpliciter loquendo, & eorum singulis potest facere alia adhuc meliora sive essentialiter sive accidentaliter vult autem B. Thomas, quòd partes, quæ sunt Universo essentiales ut v. g. cœli, non possint fieri substantialiter meliores, manente eodem Universo : sed quòd si fierent meliores secundùm substantiam:

ſtantiam; vel Univerſum non eſſet æquè perfectum ac modò eſt, quia non æquè ſervaretur proportio ordinis, veluti ſi una pars fieret melior, & non aliæ, vel eſſet Univerſum melius, ſed diverſum, ut ſi omnes partes proportionaliter fierent meliores, ſicut Deus poteſt eas facere.

Quæſt. Petes: An Deus non poſſit Univerſum ita facere melius, ut ad illud quod modò eſt, novas adderet ſpecies novoſque bonitatis gradus. **Reſp.** B. Thomas dicto art. 2. Reſpondet affirm. docetque, quòd Univerſum conſtans ex talibus novis ſpeciebus ſeu gradibus, & ex partibus quæ modò ſunt, tunc nec penitus idem eſſet, nec penitus diverſum.

Quæſt. Quæri & poteſt: An hoc idem Univerſum non fuiſſet melius, ſi homines manſiſſent in ſtatu innocentiæ. Videtur autem quòd ſic, quia ſtatus gratiæ longè pulchrior eſt quàm ille, qui peccata habet admixta. Ita **Reſp.** B. Th. Reſp. in 1. Sent. diſt. 44. art. 2. ad 5. *Univerſum, in quo nihil mali eſſet, non eſſet tantæ bonitatis quantæ hoc Univerſum; quia non eſſent tot bonæ naturæ in illo, ſicut in iſto, in quo ſunt quædam naturæ bonæ, quibus non adjungitur malum, & quædam quibus adjungitur; & eſt melius in eo utraſque naturas eſſe quàm alteras tantùm.* Et cum his conferenda ſunt quæ hujus p. q. 22. art. 2. ſcribit in reſp. ad 2. *Cùm Deus ſit univerſalis proviſor totius entis, ad ipſius providentiam pertinet, ut permittat quoſdam defectus eſſe in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum Univerſi perfectum.* Ubi nota illud *perfectum.* Tum ſubdit: **Bona quædam deeſſent ſi nulla ſinerentur eſſe mala.** *Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deeſſent Univerſo: non enim eſſet vita leonis, ſi non eſſet occiſio animalium, nec eſſet patientia Martyrum, ſi non eſſet perſecutio Tyrannorum.* Et quæſt. 48. art. 2. ad 3. *Ipſum totum, quod eſt univerſitas creaturarum, melius & perfectius eſt, ſi in eo ſint quædam quæ à bono deficere poſſunt, quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediente; tum quia providentiæ non eſt naturam deſtruere, ſed ſalvare, ut Dionyſ. dicit 4. cap. de Div. Nom. ipſa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere poſſunt quandoque deficiant; tum quia ut dicit Auguſt. in Enchir. Deus eſt adeò potens, quòd etiam bona poteſt facere de malis. Unde multa bona tollerentur, ſi Deus nullum malum permitteret eſſe; non enim generaretur ignis niſi corrumperetur aer; neque conſervaretur vita leonis niſi occideretur aſinus; neque etiam laudaretur juſtitia vindicantis & patientia ſufferentis, ſi non eſſet iniquitas.* Similiter 3. cont. Gent. cap. 71. *Multa bona ſunt in rebus, quæ niſi mala eſſent locum non haberent; ſicut non eſſet patientia juſtorum, ſi non eſſet malignitas perſequentium; nec eſſet locus juſtitiæ vindicantis, ſi delicta non eſſent.* Et poſtea: *Si malum à quibuſdam partibus Univerſi ſubſtraheretur, multum deperiret perfectionis Univerſi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum & malorum adunatione conſurgit.* Neque verò ex his conſequens eſt, peccata eſſe **Tacita Ob.** perfectioni Univerſi neceſſaria; tum quod, ut B. Auguſt. ait lib. 3. de lib. arb. cap. 9. *Non ipſa ſint neceſſaria, ſed Animæ in quantum Animæ ſunt; quæ ſi velint peccant: ſi peccaverint, ſic ordinantur ut peccati dedecus emendet pœna peccati:* tum quòd bona quæ peccatum ſubſequuntur, non ab ipſo peccato proveniant, ſed à potentiſſima Dei providentia, quæ novit ex malis bona elicere.

Ad Arg. autem initio allatum Reſp. ſtatum gratiæ eſſe pulchiorem ſtatu habente peccata admixta, ſi præciſè conſideretur illinc gratia hinc peccata. Si tamen conſiderentur omnia, quæ Deus poſt peccatum fecit quarum aliqua non fuiſſent in ſtatu innocentiæ vel gratiæ, etiamſi ſint magna, ut patientia diverſi generis Martyrum, eorumque præmia & declaratio juſtitiæ vindicativæ: non eſſet pulchrior aut melior ſtatus gratiæ, quàm ſit is quem Deus fecit poſt peccatum, quemadmodum ex variis B. Thomæ verbis ſupra oſtendimus. Verum quidem eſt, quòd ſi Deus totum genus humanum conſervaſſet in ſtatu innocentiæ, judicaremus, Univerſum ita conſtitutum eſſe pulchrius ac perfectius eo quod fuiſſet, ſi ſtatus ille non permanſiſſet: quia divina voluntas & ſapientia, quæ eſt ratio omnium agibilium non poteſt non eſſe rectiſſima; & propterea debemus velut optima approbare ea quæ facit, neque noſtrum eſt dicere, quòd melius faceret Deus, ſi hæc iſto vel illo modo faceret. Poſtquam tamen rerum univerſitatem ſic condidit, ut & peccatum in ea permitteret, & multa inde bona faceret; videtur dicendum, quòd ſtatus perpetuæ innocentiæ non fuiſſet iſti univerſitati decentior, neque reddidiſſet hoc Univerſum perfectius, quàm modò ſit.

In reſp. ad 4. obſervandum eſt, quòd etſi qualibet re creata in quantum eſt creata ac per conſequens finita poſſit Deus facere aliam meliorem; ſicut tamen bono infinito quatenus infinitum eſt, nihil poteſt eſſe melius; ita creaturæ, quæ peculiariter comparantur ad bonum infinitum, quatenus ſic comparantur, quamdam infinitatem ex eo habent; & ſecundùm hoc non poteſt fieri aliquid melius eis. **Quibuſdam ut nihil melius fieri poſſit.** Ejuſmodi ſunt natura humana Chriſti, B. Virgo Maria, gratia & beatitudo noſtra, & Univerſum in quantum eſt ordinatum in Deum. Natura enim humana Chriſti, ex hoc quòd eſt unita Deo, habet quamdam dignitatem infinitam, ita ut non poſſit fieri aliqua natura, quæ uniatur ſuppoſito nobiliori, ſive quæ ſit natura alicujus perſonæ dignioris quàm illa, quamvis ipſa (ſi conſideretur ſecundùm quod eſt creata) poſſit aliquid melius eſſe. Et ſimiliter Beata quidem Virgine poteſt aliquid melius fieri, in quantum ipſa eſt creata; in quantum tamen eſt Mater Dei, ſic non poteſt eſſe aliquid ea melius, hoc eſt non poteſt eſſe mater alicujus melioris. Idem judicium eſt de gratia in quantum conjungit Deo; de beatitudine in quantum eſt viſio & fruitio Dei; de Univerſo in quantum eſt ordinatum in Deum: ſimpliciter enim loquendo, poteſt Deus facere aliquid iſtis rebus melius; non poteſt tamen fieri, quòd aliquid conjungat alicui meliori quàm facit gratia vel beatitudo; quæ conjungunt Deo; aut quòd quiſpiam videat aut fruatur perfectiori quàm Deo; vel quòd quidpiam ordinetur ad majus bonum quàm ſit Deus, ad quem ordinatur hoc Univerſum.

Conferatur B. Thom. in 1. d. 44. art. 3.

Quod iſto arg. 4. legitur, beatitudinem creatam dici eſſe ſummum bonum 1. 2. q. 3. art. 1. ad 2. ita explicat: *Beatitudo dicitur eſſe ſummum hominis bonum, quia eſt adeptio vel fruitio ſummi boni.*

QUÆSTIO XXVI.

De divina beatitudine.

ARTICULUS I.

ART. 1. docet, beatitudinem maximè competere Deo; quia beatitudo nihil aliud eſt quàm bonum perfectum naturæ intellectualis, quæ **Beatitudo maximè convenit Deo.** ſuam ſufficientiam cognoſcat in bono quod habet, & ſit ſuarum actionum domina: Deus autem eſt perfectiſſimus & maximè intellectivus. Hinc 1. ad Tim. 1. Apoſtolus nominat *Evangelium gloriæ beati Dei:* & cap. 6. Deum vocat Beatum & ſolum potentem.

In reſp. ad 1. obſerva, quòd B. Thom. in 1. d. 44. art. 3. ad 5. tradit iſtam definitionem, qua beatitudo definitur eſſe *ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus* eſſentialiter convenire beatitudini increatæ, *aliis autem per participationem.* Sed hìc benè monet, quòd aggregatio bonorum eſt in Deo per modum ſimplicitatis, & non per modum compoſitionis; quia quæ in creaturis ſunt multiplicia & etiam multipliciter, in Deo ſunt unum ſimplex & ſimpliciter. Convenit autem Deo ſtatus bonorum omnium aggregatione perfectus, quia Deus eſt in ſtatu boni perfectiſſimi.

Neque his obſtat, quòd beatitudo ſit præmium **Tacita Ob.** virtutis: eſſe enim hujuſmodi præmium non eſt beatitudini eſſentiale, ſed ei accidit in quantum acquiritur ab illo, qui non ſemper eam habuit. De prædicta definitione vide quæ dicimus 1. 2. quæſt. 2. art. 1.

Ar-

Articulus II.

Deus est secundùm intellectum beatus.

ARt. 2. probat, Deum dici beatum secundùm intellectum, sive Dei beatitudinem consistere in operatione intellectus, nimirum in contemplatione; quia perfectissimum bonum naturæ intellectualis est ei attribuendum secundùm operationem ejus perfectissimam: beatitudo autem est perfectimum bonum naturæ intellectualis, & perfectissima ejus operatio est intelligere seu contemplari. Quæ ratio generaliter probat, non tantùm Dei, sed etiam creaturarum intellectualium beatitudinem consistere in operatione intellectus, (qua de re plura 1. 2. q. 3. art. 4.) nimirum essentialiter; quod propterea addo, quia consequenter seu concomitanter consistit in fruitione, quæ est operatio voluntatis.

Beatitudo in qua operatione consistit.

Quæ sit perfectissima operatio naturæ intellectualis.

Cæterum, quòd perfectissima operatio naturæ intellectualis sit intelligere, probari potest ex eo quòd illa operatio sit ei maximè propria; partim quia ab intelligendo dicitur esse naturæ intellectualis; partim quia illa operatio maximè sequitur ultimam differentiam hominis aut Angeli: siquidem actus intellectionis sunt rationales per essentiam, actus autem appetitionis sunt rationales per participationem.

Tacita Ob.

Neque his obstat, quòd Deus sit beatus per essentiam. Id enim verum est, in quantum beatitudo est ipsi essentialis; ratio tamen qua per essentiam est beatus, non est essentia sub ratione essentiæ, sed sub ratione intellectus actu se comprehendentis.

Articulus III.

Solus Deus est nostra beatitudo objectiva.

HOc Art. duo tradit S. Doctor. Prius, si beatitudo consideretur ex parte objecti, quæ vocari solet beatitudo objectiva; sic solus Deus est beatitudo cujuslibet Beati: quia ex hoc solo aliquis est beatus, quòd Deum videt; juxta illud August. lib. 5. Confess. cap. 4. *Beatus qui te scit, etiamsi illa* (quæ Deus creavit) *nesciat*. Hinc Gen. 15. Deus ad Abraham dicebat: *Ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis*. Et David Psalm. 16. *Satiabor cùm apparuerit gloria tua*. Et Psal. 72. *Quid mihi est in cœlo, & à te quid volui super terram?* Quibus conformiter ejus filius Salomon, omnia quæ in creaturis inveniri possunt, pronuntiavit vana esse; tantum abest, ut possint vel hominem vel Angelum beatificare: *Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes, vanitas vanitatum, & omnia vanitas*. Quasi diceret: omnia sunt valde vana, caduca & instabilia. Cui & B. Joan. 1. suæ epist. cap. 2. concordat ita monens: *Nolite diligere Mundum, neque ea quæ in Mundo sunt*, &c. sed apertissimum est illud Christi cap. 17. Joan. ad Patrem loquentis: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Jesum Christum*.

Confirmatur. Objectum beatitudinis debet totaliter quietare appetitum beati: hoc autem facere potest solus Deus; ergo solus Deus est objectum beatitudinis. Vide B. Thom. 1. 2. q. 2. art. 8.

Nostra beatitudo formalis est quid creatum.

Posterius. Beatitudo ex parte actus intelligendi, quæ aliàs vocatur beatitudo formalis, in creaturis beatis est aliquid creatum, scilicet operatio intellectus, quæ illis ipsis creaturis inhæret, à quibus elicitur. In Deo autem est etiam secundùm hoc aliquid increatum, quia in Deo ipsius intelligere est ejus substantia, ut patet ex q. 14. art. 4. lib. 1. cont. Gent. cap. 102. & ex multis aliis locis.

Pro resp. ad 1. dicendum, quòd impossibile sit esse plura summa bona simpliciter; possunt tamen esse plura summa bona, quorum unum sit simpliciter summum ut Deus, & aliud summum secundùm quid, ut Dei visio & fruitio, quæ est summum bonum; partim quia est summi boni adeptio; partim quia est summum eorum bonorum, quæ possunt à creatura participari.

Ad 2. Arg. Resp. est, soli Deo convenire, quòd sit rationalis naturæ ultimus finis, ut res; bonum autem aliquod creatum esse finem ultimum, ut quo res illa habetur, sive ut usus & adeptio.

Confer in 1. 2. q. 1. art. 8. & qu. 2. art. 7.

Articulus IV.

Dei beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

DOcet isto art. quòd beatitudo qua Deus est beatus, eminenter complectatur omnem beatitudinem, hoc est omne desiderabile, quod in quacumque beatitudine potest reperiri. De contemplativa enim fœlicitate habet continuam & certissimam atque adeò perfectissimam sui & omnium aliorum contemplationem. De activa verò habet non unius hominis, aut domus, aut civitatis, aut regni, sed totius Universi gubernationem sapientissimam, ordinatissimam, & pacatissimam: *Attingit* enim *à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*, Sap. 8. *Et cum tranquillitate judicat*. Sap. 12. De terrena quoque fœlicitate, qualis à carnalibus putatur consistere in voluptate, divitiis, potestate, dignitate, & fama, habet Deus quidquid boni potest in istis desiderari: nam pro voluptate habet excellentissimum ac universale gaudium de se & de omnibus bonis absque contrarii admixtione: pro divitiis habet omnimodam in seipso sufficientiam omnium bonorum: pro potestate habet omnipotentiam: pro dignitate omnium entium primatum & regimen: pro fama admirationem omnis creaturæ ipsum utcumque cognoscentis. Ipsi igitur, qui singulariter beatus est, honor sit & gloria in sæcula sæculorum. Amen. Et hæc dicta sufficiant de his, quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem. Jam sequitur.

Tractatus de Trinitate.

DEinceps à quæst. 27. ad 43. de Sanctissimæ Trinitatis mysterio agit S. Doct. Et quoniam tota hæc disputatio præcipuè est de Personis: Personæ autem constituuntur & distinguuntur per relationes: relationes verò fundantur in origine seu processione; propterea 1. considerat de origine seu processione 2. de relationibus 3. de ipsis Personis.

QUÆSTIO XXVII.

De processione Divinarum Personarum.

Articulus I.

Utrùm in Deo possit esse aliqua processio.

In Deo est processio.

REsponsio certa est, in Deo esse aliquam processionem: dum enim Scripturæ divinæ loquuntur de Deo, utuntur nominibus quæ processionem significant. Verùm inter Catholicos & hæreticos controversia est, qualis sit ea processio.

Ad cujus enodationem sit,

Conclusio I.

Non est in Deo processio effectus à causa.

IN Deo non est processio secundùm quam effectus procedit à causa; quia processio effectus à causa requirit, quòd effectus sit essentialiter distinctus à sua causa saltem numero: neque autem Filius est essentialiter distinctus à Patre, neque Spiritus Sanctus à Patre & Filio.

Confirmatur ex 1. Joan. ult. ubi de Filio Dei dicitur, *Hic est verus Deus*; ergo Filius habet eamdem numero essentiam cùm Patre, quia non est nisi unus Deus.

Hæresis Arii.

De Spiritu etiam Sancto legimus, 1. ad Cor. 6. *Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus Sancti* templum autem habere solius Dei est; ergo Spiritus Sanctus est etiam verus Deus, & ejusdem naturæ cum Deo, ac per consequens non potest procedere à Deo, sicut effectus à causa. Quia verò Arius hæresiarcha talem ponebat in Deo processionem, secundùm quam effectus à causa procedit; ideò conformiter dogmatizabat, Filium procedere à Patre sicut primam ejus creaturam, & Spiritum Sanctum à Patre & Filio sicut creaturam utriusque. Cujus hæresis & unanimi SS. Patrum doctrinæ, & sacris Scripturis evidentissimè repugnat, ut posteà videbitur.

CON-

Conclusio II.

Nec processio causa in effectum. Hæresis Sabellii.

IN Deo non est processio secundùm quam causa dicitur procedere in effectum, hoc est, secundùm eum modum quo causa operatur extra se, vel effectum movendo, vel suam similitudinem ipsi imprimendo. Quo modo Sabellius processionem in Deo posuit, unam tantùm divinam Personam agnoscens, quæ diversa nomina sortiretur juxta diversas processiones in exteriorem effectum, ita ut is qui Pater est diceretur Filius in quantum assumpsit carnem; diceretur etiam Spiritus Sanctus, in quantum sanctificat creaturam. Cui hæreticæ positioni repugnant verba Domini, de se Joan. 5. dicentis: *Non potest Filius à se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem.* Ubi apertè significatur, quòd alius sit Pater, & alius Filius.

Conclusio III.

Quid processio.

EST in Deo processio secundùm emanationem intelligibilem, quæ vocari solet processio ad intra. Ad cujus intelligentiam observandum est, quòd processio describi possit, esse origo qua aliquid ab alio realiter distincto procedit. Et quia omnis processio est secundùm aliquam actionem; ideò sicut est aliqua actio quæ dicitur transiens, quæ nimirum transit in aliquid ipsi agenti extrinsecum, ut ædificatio, calefactio, & aliæ hujusmodi; ita tamen est aliqua processio ad extra. Quemadmodum autem aliquæ sunt actiones immanentes, idest quæ manent in agente à quo procedunt, & non transeunt in exteriorem materiam vel effectum, sicut sunt intellectio & volitio; ita quædam est processio ad intra. Processio ergo ad intra est secundùm actionem immanentem, sive etiam secundùm emanationem intelligibilem; quomodo aliquid procedit, vel à solo intellectu, vel ab Intellectu simul & voluntate. Et in Deo quidem satis certum est, non esse propriè aliquam processionem secundùm actionem transeuntem, ut circa resp. ad 1. declarabitur: est autem propriè processio secundùm actionem immanentem.

Qualis processio sit in Deo.

Quod Prob. 1. Oportet Deo attribuere id quod melius est & nobilius: nobilior autem & melior est processio secundùm actionem immanentem quàm secundùm transeuntem; ergo Deo attribuenda est processio secundùm actionem immanentem.

Prob. 2. Quia Joan. 8. dicit Christus, *Ego ex Deo processi* Et cap. 15. *Cùm venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis à Patre Spiritum veritatis, qui à Patre procedit.* Esse autem in his locis sermonem de processione secundùm proprietatem & non secundùm metaphoram; tum ex perpetua Ecclesiæ traditione constat, cujus est judicare de verò sensu Scripturæ; tum ex eo quòd Persona procedens manifestè asseritur in ipsis Evangeliis esse alia ab ea à qua procedit. Nam Joan. 8. postquam Christus dixit, *Ego ex Deo processi:* subjungit, *Neque enim à meipso veni, sed ille me misit:* Et cap. 5: *Non potest Filius à se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem.* Similiter de Spiritu Sancto tamquam de alio à Patre dicitur cap. 14. *Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo,* &c. neque enim Pater seipsum mittit. Et de eodem tamquam alio à Filio, cap. 15. dicit Christus: *Cùm venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis:* non potest autem procedens alius esse ab eo à quo procedit, nisi vera & propriè dicta processione procedat. Porrò quamvis processio, si vim vocis spectemus, communis sit emanationi Filii & Spiritus Sancti; apud Theologos tamen peculiariter adaptatur processioni Spiritus Sancti, qui in Symb. Athanas. dicitur, *Non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.* Cujus adaptationis triplex ratio assignatur.

Cur processio peculiariter adaptetur Spiritui Sancto.

1. *Quia Spiritus Sanctus maximè accedit ad processionem; non enim tantùm ipse procedit, sicut Filius; sed à procedente procedit, quod Filio non competit.*

2. Ratio est, quia processio Spiritus Sancti majorem habet similitudinem cum processionibus, quæ reperiuntur in creaturis, quam processio Filii. In creaturis enim processio dicitur dupliciter, scilicet secundùm motum localem, & secundùm exitum causati à causa: Processio autem Spiritus Sancti habet similitudinem cum utraque. In quantum enim procedit ut Persona distincta; sic sua processio habet similitudinem ad exitum causati à causa. In quantum autem procedit ut amor, qui tendit in alterum, non quidem sicut in recipiens, sed sicut in objectum; habet similitudinem cum processione locali, quæ est ex aliquo in aliquid. Filii verò processio solùm habet similitudinem cum modo exitus à causa: nam generatio secundùm se non tendit in alterum, etsi sit alterius.

3. Eaque melior ratio est propter vocabulorum inopiam. Cùm enim inveniamus in creaturis aliquid subsistens procedere per modum naturæ, quod dicimus generari; secundùm hoc processio Filii, quæ est per modum naturæ, potuit appellari proprio nomine, scilicet generatio. Sed cùm in rebus creatis nihil subsistens inveniatur procedere per modum amoris; fit, ut processio Spiritus Sancti, quæ est per modum amoris, careat proprio nomine, & ideò adaptatur illi nomen commune, ut ratiocinatur B. Thomas in 1. dist. 13. art. 3. ad 3.

Quod hîc in corp. dicit: *Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex vi intellectiva proveniens & ex ejus notitia procedens; quam quidem conceptionem vox significat, & dicitur Verbum cordis;* conforme est tum ei, quod quæst. 9. de Pot. art. 5. in cap. dixit, conceptionem intellectus esse absolutè de ratione ejus quod est intelligere; tum his quæ habet 1. cont. Gent. cap. 54. ubi docet necessarium esse, quòd intellectus per speciem rei formatus dum intelligit, formet in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quam alibi vocat conceptionem intellectus, vel conceptionem rei intellectæ, vel Verbum interius, seu Verbum mentis, ut patet ex 4. contr. Gent. cap. 11. & 12.

Ob.

Sed difficultas moveri potest; partim ex eo quòd Filius Dei sit intelligens & similiter Spiritus Sanctus, quorum tamen neuter intelligendo producit Verbum; partim quia superiùs quæst. 12. art. 2. ad 1. diximus probabile esse, quòd Beati videntes divinam essentiam non forment Verbum.

Resp.

Pro cujus enodatione dicimus 1. Ea quæ B. Thomas hîc dicit accipienda esse de eo, qui naturaliter seu modo connaturali intelligit: ac insuper de illo naturaliter intelligente, qui neque est ipsum Verbum, neque est unum substantialiter cum Verbo ab alia Persona producto. De hujusmodi enim intelligente verum est, quòd hoc ipso quòd intelligit, procedat aliquid intra ipsum, scilicet conceptio rei intellectæ seu verbum mentis; quia intellectio non fit, nisi in quantum res intellecta est in intelligente: res autem quæ naturaliter intelligitur ab eo, qui neque est ipsum Verbum, neque est substantialiter unum cum Verbo ab alia persona producto; vel non est in intelligente secundùm seipsam, (veluti quando intelligimus lapidem, aut aliquid aliud quod est extra nos) vel si fortè sit intelligere secundùm substantiam, non est tamen in eo secundùm rationem objecti seu termini intellectionis (sicut quando homo de sua anima cognitionem format, aut etiam quando Angelus suam propriam substantiam intelligit) Restat igitur, ad hoc ut quæpiam res naturaliter intelligatur, oportere quòd ipsa sit in intelligente secundùm expressam sui similitudinem intellectione efformatam; sic enim est in eo secundùm rationem objecti vel termini: & hæc similitudo expressa vocatur conceptio rei intellectæ seu verbum mentis.

Explicantur textus. Quis intelligendo debeat formare Verbum.

Si autem loquamur de illo intelligente qui, non naturaliter, sed supernaturaliter intelligit; distinctione opus erit. Vel enim intelligit intellectione quidem supernaturali, sed tamen modo connaturali, ita scilicet ut res quam intelligit non sit secundùm substantiam intimè præsens intelligenti in ratione objecti vel termini cognitionis; quo modo per Fidem à Deo infusam intelligimus mysteria supernaturalia: Vel sic intelligit supernaturaliter, ut res quam intelligit sit secundùm suam substantiam ejus intellectui intimè præsens, tum in ratione speciei intelligibilis, tum in

ratione objecti cognitionis. Qui priori modo supernaturaliter intelligit, debet intelligendo formare verbum, tamquam rei intellectæ expressam similitudinem; quia alioqui res intellecta non esset in eo secundùm rationem objecti vel termini. Qui posteriori, non debet; quia jam habet rem intellectam sibi præsentem, non tantùm secundùm substantiam, sed etiam secundùm rationem objecti. Et hinc est quòd quæst. 12. art. 2. diximus videri verius, quòd Beati non forment Verbum, videndo divinam essentiam; quia eam cognoscunt non tantùm supernaturaliter, sed etiam modo prorsùs extraordinario, sic nimirum, ut essentia divina sit eorum intellectui intimè præsens, non tantùm in ratione speciei, sed etiam in ratione objecti. Ipsa enim est, quæ & supplet vicem speciei intelligibilis, & est terminus ad quem immediatè terminatur visio beatifica. Unde si quis objiciat; hinc sequi, quòd dabitur aliqua actio, quæ erit sine termino. Resp. Neg. Ass. Sicut enim de ratione actionis est, quòd sit ab aliquo agente; ita etiam concedimus, quòd de ipsius ratione sit esse ad aliquem terminum: negamus tamen, quòd semper oporteat illum terminum esse productum per illam actionem; nam visio coloris terminatur ad colorem, qui tamen non producitur per illam visionem; & similiter intellectus Beati per visionem tendit in Deum tamquam in terminum & objectum immediatum illius visionis, quod tamen objectum non producitur per visionem illam. Scimus quidem aliquos existimare, quòd per omnem sensationem producatur aliquid, quod sit terminus ejus intrinsecus: sed verius apparet contrarium; quod Bannesius hic dub. 1. concl. 7. & Cumel disp. 2. in resp. ad 3. tradiderunt, conformiter B. Thom. qui lib. 9. Metaph. lect. 8. ait: *Quarumdam activarum potentiarum ultimus finis est solus usus potentiæ, & non aliquid operatum per actionem potentiæ, sicut ultimus finis potentiæ visivæ est visio; & præter eam non fit à potentia visiva aliquod opus operatum*. Et Quodlib. 5. art. 9. ad 2. scribit. *Quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus à sensibili; unde per formam quæ sibi à sensibili imprimitur sentit, non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem*.

Ob.

Resp.

Si dicas: Ex istis sequi, esse aliquam actionem, per quam nihil agitur. Resp. Neg. Seq. Quamvis enim aliqua sit actio, per quam non agitur res quæpiam ab ea actione diversa, per omnem tamen actionem agitur aliquid; partim quia nulla actio terminatur in nihil, sed omnis terminatur ad rem aliquam; partim quia per quamlibet sensationem homo sentit, & per quamlibet visionem videt. Non ergo potest dici, quòd visione homo nihil agat, quandoquidem visione videat, etiamsi rem quam videt non efficiat: atque hæc de intellectione non naturali neque connaturali.

Ob.

Resp.

Quod verò attinet ad illam intellectionem, qua is intelligit, qui vel est ipsum Verbum (ut Filius Dei) vel est substantialiter unum cum Verbo ab alia persona producto; (ut Spiritus Sanctus) nulla est ratio dicendi, quòd ab eis quando intelligunt procedat aliquod Verbum; quia ab una intellectione non procedit nisi unum Verbum, saltem quando illud est omnimodè perfectum: intellectio autem, qua Filius & Spiritus Sanctus intelligunt, est illa ipsa intellectio, qua Pater intelligit, (cùm intelligere dicatur essentialiter in divinis, ut ex quæst. 34. patet) quamvis in Filio & Spiritu sancto non sit cùm ea relatione originis, cum qua est in Patre; quo fit, quòd Pater sic intelligit, ut intelligendo dicat, Verbumque producat: Filius autem & Spiritus Sanctus intelligunt tantùm, & non dicunt, sive non producunt Verbum. Hinc Henricus Gand. Quodl. 2. quæst. 6. resolvens, quòd in omni actu (nimirum naturali) intelligendi necesse est formare Verbum; & ad argumentum quo objiciebatur, quòd Filius & Spiritus Sanctus intelligunt, & tamen non formant Verbum; respondens dicit, quòd etsi non concipiant sive non forment Verbum, tamen intelligere eorum non est sine conceptu: *Unico enim intelligere essentiali æternaliter intelligunt tres Personæ: sed in illo actu intelligendi* Verbum concipitur *à Persona Patris, in quo ipse & Filius conceptus & Spiritus Sanctus intelligunt*.

Explicatur Textus.

In Resp. ad 1. sicut etiam sub fin. corp. negat in Divinis esse processionem ad extra sive secundùm actionem transeuntem. Quod non sic est accipiendum, quasi nulla actio transiens conveniat Deo sicut causæ, sive quòd Deus nullam faciat actionem transeuntem, sed quia actio Dei, quæ in exteriorem materiam vel effectum transit, non est formaliter in ipso Deo, sicut in eo est actio immanens, sed est in creatura, quæ agitur, conservatur, vel gubernatur. Unde his non repugnat ipse B. Thom. quæst. 10. de Potest. art. 1. in cap. docens, quòd duplex operationis genus Deo attribuimus, scilicet genus operationis in aliud extrinsecum transeuntis, & genus operationis immanentis. Non enim dicit, quòd utrumque istud genus pari modo attribuimus Deo, sed potiùs significat, quòd diverso. Prius quidem genus, in quantum dicimus, quòd Deus creat, conservat, & gubernat omnia: *Ex quo quidem genere nulla perfectio Deo advenire significatur*, inquit, *sed magis, quod proveniat in creatura perfectio ex perfectione divina*. Posterius autem genus, in quantum dicimus, Deum esse intelligentem & volentem, in quo ipsius perfectio significatur; non enim esset perfectus, nisi esset intelligens & volens actu. Quapropter actionem transeuntem attribuimus Deo sicut causæ; & aliquando dicitur actio transiens esse Dei vel etiam in Deo, quatenus Deus aliquid facit in creatura, quæ est illius actionis subjectum. Actionem aut immanentem tribuimus Deo tamquam quæ in eo sit formaliter; intellectio enim & volitio sunt propriè in Deo, non quidem sicut in subjecto, sed sicut in principio à quo procedunt, & in quo manent. His conformiter processio, quæ est secundùm actionem immanentem propriè est in Deo: processio autem secundùm actionem transeuntem non est in eo propriè, sed metaphoricè: *Secundùm similitudinem enim talis processionis dicitur divina sapientia vel bonitas procedere in creaturas*, ait B. Thom. in 1. d. 13. art. 1. *secundùm quod similitudinem suam gradatim afficit in illis*; ac proinde quemadmodum Sol dicitur procedere usque ad terram, quia ejus radii pertingunt usque ad illam; ita Deus dicitur procedere ad creaturas, quia participationes & similitudines suæ bonitatis & sapientiæ illis communicat.

Quomodo duplex operatio attribuitur Deo.

Quæ processio sit propriè in Deo.

Quod in arg. 2. sumitur, *Omne procedens est diversum ab eo à quo procedit*; verum est duntaxat de procedente processione ad extra sive secundùm actionem transeuntem: quod enim procedit processione ad intra, non oportet esse diversum seu diversæ naturæ, imò quantò perfectiùs procedit, tantò magis unum est cum eo à quo procedit.

Circa 3. Arg. observa, quòd hæc Maj. *Procedere ab alio videtur rationi primi principii repugnare*, dupliciter possit verificari. Uno modo sic, Procedere ab alio ut extraneum & in natura diversum, repugnat rationi primi principii: Quia verò neque Filius à Patre, neque Spiritus Sanctus à Patre & Filio procedit ut extraneum vel diversum, sed ut intimum, & secundùm emanationem intelligibilem; ideò non sequitur, quòd Filio aut Spiritui Sancto repugnet esse primum principium, sed sunt primum creaturarum principium, cum sint essentialiter idem cum Patre: & sunt etiam de primo principio, quia realiter procedunt ac distinguuntur, Filius à Patre, Spiritus Sanctus à Patre & Filio. Alio modo, quòd ei qui est primum principium ad extra, sed non ad intra, repugnat procedere ab alio, quamvis id quod est primum principium ad extra, sed non ad intra, ab alio possit procedere. Deus autem, in quantum supponitur pro Patre, est primum principium simpliciter tam ad intra quàm ad extra; ideoque à nullo procedit: in quantum autem supponitur pro Filio & Spiritu Sancto; sic est primum principium ad extra, sed non est primum principium ad intra: & ideircò nihil repugnat, quare Filius & Spiritus Sanctus non possint procedere ab alio.

Contra id quod in resp. ad 3. dicit: *Procedere ut intimum & absque diversitate per modum intelligibilem includitur in ratione primi principii*; Potest objici: Pater est primum principium, & in ejus ratione non includitur procedere ut intimum seu per modum intelligibilem, cùm ejus proprietas sit, esse

Ob.

esse ingenitum, ideoque à nullo procedat; ergo verba B. Thom. non videntur habere veritatem. Sed Resp. Neg. C. quia B. Thomas non dicit, in ratione primi principii includi quòd ipsum procedat ut intimum & absque diversitate per modum intelligibilem: sed verborum ejus sensus est; tale procedere seu talem processionem includi vel contineri in ratione primi principii, quatenus nimirum necesse est, in ipso primo principio reperiri talem aliquam processionem, non quidem qua ipsum procedat, sed qua aliquid ab eo procedat, in eoque maneat. Sicut in ædificatore, qui est principium domus, includitur conceptio suæ artis, quæ ab eo per modum intelligibilem procedit, & includeretur in ratione primi principii, si ædificator esset primum principium: Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiata.

Explicatur Textus.

Porrò, cùm B. Thom. hoc art. brevissimè probet tum Filii tum Spiritus Sancti (quorum in Divinis est processio) Divinitatem; ea paulò latiùs hic est explicanda. Si tamen antea præmiserimus, Patrem æternum verum esse Deum, juxta illud Gen. 1. *In principio creavit Deus cœlum & terram*; & alia plurima veteris Testamenti loca, in quibus asseritur Divinitas, & à quibus excludi non potest Pater, Sed apertissimum est, quod Joan. 8. Christus ad Judæos ait: *Est Pater meus qui glorificat me, quem vos dicitis quia Deus vester est*. Et quod cap. 17. ad Patrem: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti: Jesum Christum*. Eòdemque pertinent omnia loca in quibus Christus dicitur esse Filius Dei. Quia tamen ex iis, qui veram Divinitatem profitentur, nulli eam Patri æterno denegant; ideò hic non immoramur, & ad ea quæ cum hæreticis fuere controversa pergimus. Igitur.

QUÆRITUR I.

An Filius Dei sit unus Deus?

NOn esse, dogmatizarunt Ebion, Cerinthus, Paulus Samosatenus, & Photinus dicentes, Christum non fuisse ante B. Virginem; ideoque non esse Deum nisi per gratiæ unctionem.

Arianorum hæresis.

Ariani, quamvis eum confiterentur esse ante omnem creaturam; non tamen ab æterno, neque ex Patris substantia, sed ex nihilo, seu (ut ipsi loquebantur) ex non extantibus eum esse volebant: quorum tamen alii postea fassi sunt, Filium esse æternum, sed nihilominus ejus cum Patre consubstantialitatem divinitatemque negabant. Novi verò Ariani confitentes Filium ex Patris substantia genitum illique consubstantialem, negant tamen eum esse Deum & æqualem Patri, revera non intelligentes, neque quæ loquuntur, neque de quibus affirmant, sed secum ipsi pugnantes, torique tum Scripturæ, tum Ecclesiæ adversantes. Potissima eorum argumenta sunt.

1. Filius Dei sæpe dicitur creatus & factus, ut Prov. 8. juxta versionem Septuaginta, *Dominus creavit me initio viarum suarum*: Eccl. 24. *Qui crevit me requievit in Tabernaculo meo*. Joan. 1. *Qui post me venit ante me factus est*: ad Coloss. 1. *Primogenitus omnis creaturæ*: ad Heb. 1. *Tantò melior Angelis effectus*, &c. & cap. 3. *Considerate Apostolum & Pontificem confessionis nostræ Jesum, qui fidelis est ei qui fecit illum*.

2. Joan. 14. Christus ait, *Pater major me est*: vero autem Deo nullus est major; ergo Christus non est verus Deus.

3. Joan. 17. Christus Patri suo dicit; *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum*; ergo solus Pater est verus Deus, non Filius aut Spiritus Sanctus.

4. 1. ad Cor. 15. Apostolus dicit Filium aliquando futurum subjectum Patri.

5. Marc. 13. Dicitur Filius non scire diem Judicii.

6. Act. 20. Apostolus dicit, quòd beatius est magis dare quàm accipere; ergo Pater est Filio beatior, cùm ipse det, & Filius accipiat.

7. Apoc. 5. legitur, quòd dignus est Agnus qui occisus est, accipere virtutem & divinitatem: atqui Deus verus non accipit divinitatem ex merito; ergo Agnus qui fuit occisus non est Deus.

8. Dei est dare regnum: atqui Christus dixit filiis Zebedæi, Matth. 20. *sedere ad dexteram & sinistram non est meum dare*, prout habent Cod. Græci, eorumque Interpretes Chrysostomus, & Theophylactus; ergo Christus non est Deus.

Resp. ad Fidem pertinens est, Filium Dei verè & propriè esse Deum; ideoque Patri coæternum & consubstantialem. *Filius Dei est verus Deus.*

Prob. 1. ex 1. Joan. 5. ubi cùm esset dictum, *Ut simus in vero Filio ejus*, additur, *Hic est verus Deus & vita æterna*. Et paulò ante verbis istis *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus, & hi tres unum sunt*, significatur, Filius ejusdem esse essentiæ cum Patre & Spiritu Sancto conformiter alteri loco Joan. 10. *Ego & pater unum sumus*. *Tacita ob.* Nec obstat 1. Joan. 5. similiter dici de Spiritu, aqua, & sanguine *Et hi tres unum sunt*: præterquam enim quòd hoc in quibusdam tantùm Codicibus legatur, ut docet Synod. Later. sub Innoc. III. cap. 2. & B. Thom. in Opusc. 24. dicendum est, quòd illa tria, quæ constat secundùm substantiam esse diversa, sunt unum concordia testandi; quia in unius testimonium conveniunt, suntque unum testimonii ratione. Unde Græca habent, *Ad unum sunt*, idest ad unum significandum & testandum conveniunt.

Si dicas: Etiam in altero membro Græcè haberi, *Ad unum sunt*. Resp. correctiora Græca non habere sed etsi haberent; significaretur, Patrem, Verbum, & Spiritum Sanctum esse unum concordia testandi, quamvis insuper sint unum secundùm essentiam, ut ex Joan. 10. & ex aliis Scripturis, atque etiam ex SS. Patribus liquet, qui verba 1. Joan. 5. sic intellexerunt.

Si dicas: Joan. 17. Filius pro discipulis ad Patrem orans, dicit: *Ego claritatem quam dedisti mihi dedi eis, ut sint unum sicut & nos unum sumus*. *Ob.* Sicut ergo Pater & Filius unum sunt, sic discipulos unum esse volebat: non autem volebat discipulos esse unum per essentiam; ergo Pater & Filius non sunt unum per essentiam. Resp. Neg. C. quia Joan. 17. significatur Christus velle quòd discipuli habeant similitudinem ejus *Resp.* unitatis, quia ipse & Pater unum sunt, non autem æqualitatem; quo modo eadem vox *sicut* etiam alibi nota est similitudinis, non æqualitatis, ut Matth. 5. *Estote & vos perfecti, sicut & Pater vester cœlestis perfectus est*. Cæterùm, quòd Joan. 10. his verbis *Ego & Pater unum sumus* significata fuerit unitas essentiæ, non tantùm SS. Patres omnes concorditer intellexerunt, sed ipse contextus apertè indicat; præcedit enim, *Pater meus quod dedit mihi majus omnibus est*: id autem quod majus omnibus est, divina est natura in qua Filius est Patri æqualis, ait B. Thom. 4. cont. Gent. cap. 8. conformiter Chrysostomo & August. in eum locum. Unde & Judæi sic etiam intellexerunt: nam hoc audito, statim sustulerunt lapides, ut Christum lapidarent, propterea quòd diceret se esse Deum. Quapropter per hoc quòd Christus dixit ad Patrem, *ut sint unum sicut & nos unum sumus*, ostenditur quidem quòd Pater & Filius sunt unum eo modo quo discipulos unum esse oportet, scilicet per amorem; sed non excluditur quin sint etiam unum aliqua majori unitate, nimirum essentiæ.

2. Joan. 1. sic habetur, *Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum*, hoc est Verbum illud erat Deus: nam ut ex Græcis constat ita habentibus, *Et Deus erat illud Verbum*, præconstrui debet dictio *Verbum* ut subjecti locum teneat.

Si dicas: Isto cap. Joan. cùm dicitur *Verbum erat apud Deum*, illud *Deum* significat Patrem, & ponitur cum articulo τὸν Θεὸν, cùm verò subjungitur: *Et Deus erat Verbum*, illud *Deus* significat Filium, & ponitur sine articulo; ergo Filius non est verus Deus. Regula enim est, quòd quando ponitur Deus sine articulo, accipitur pro Deo per participationem, & non pro Deo vero.

Resp. Neg. Conf. neque enim illa regula est recipienda tamquam universaliter vera, nam eodem illo

Resp.

cap. 1. Joan. sæpe ponitur Deus absque articulo, ubi significat Deum Patrem; ut ibi, *Fuit homo missus à Deo: dedit eis potestatem filios Dei fieri: ex Deo nati sunt: Deum nemo vidit umquam*, Similiterque ad Rom. 1. illic *Segregatus in Evangelium Dei: Dilectis Dei; virtus enim Dei est*, & alibi frequenter. Deinde, sub finem cap. 5. 1. epist. B. Joan. ponitur nomen Dei pro Filio cum articulo ibi, *Hic est verus Deus*.

3. Nihil potest esse æquale Deo, nisi Deus: Filius autem est Patri æqualis, dicitur enim Joan. 5. *Quærebant eum Judæi interficere, quia non solum solvebat Sabbathum, sed & Patrem suum dicebat Deum, æqualem se faciens Deo*. Hæc est, inquit, B. Thom. lib. 4. cont. Gent. cap. 7. Evangelistæ narratio, cujus testimonium verum est, quòd Christus Filium Dei se dicebat & Deo æqualem, & propterea eum Judæi persequebantur. Nec dubium est alicui Christiano, quin illud quod Christus de se dixit verum sit, cùm & Apostolus dicit ad Philip. 2. hoc non fuisse rapinam, quòd æqualem se esse Patri arbitratus est; est ergo Filius æqualis Patri ac verus Deus.

4. S. Thomas Apostolus Joan. 20. confitetur de Christo quòd sit Deus his verbis: *Dominus meus, & Deus meus*; ubi ante vocabulum *Deus*, est in originali articulus ὁ Θεός.

5. Apostolus Paulus ad Rom. 9. dicit: *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula, Amen*.

6. Quidquid Deus habet in seipso est ejus essentia: omnia autem quæ habet Pater sunt Filii, dicit enim Ipse Filius Joan. 16. *Omnia quæ habet Pater mea sunt*, & Jo. 17. ad Patrem loquens ait: *Mea omnia tua sunt, & tua mea sunt*; ergo eadem est essentia seu natura Patris & Filii, ac proinde Filius (utpote Patri consubstantialis) est verus Deus.

7. Ad Philip. 2. dicitur quòd Filius antequam exinaniret semetipsum formam servi accipiens, in forma Dei erat: per formam autem Dei non aliud intelligitur quàm natura divina, sicut per formam servi non intelligitur aliud quàm natura humana; est ergo Filius in natura divina, ac per consequens verus Deus.

8. De Christo scribitur Isa. 9. *Parvulus natus est nobis, & Filius datus est nobis*, &c. *& vocabitur nomen ejus admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri sæculi*. De quo etiam Apostolus ad Hebr. 1. Interpretatur illud Psal. 44. *Sedes tua Deus in sæculum sæculi*. Eòdem pertinet quod Baruch. 3. legitur: *Hic est Deus noster, & non æstimabitur alius adversus eum*, &c. *Post hæc in terris visus est, & cum hominibus conversatus est*.

Denique huc pertinent varia argumenta, quibus Apostolus in epist. ad Hebr. probat Christi Domini excellentiam & divinitatem, quamque omninò esse confitendam, ex mysterio Sanctissimæ Trinitatis, & ex omnium SS. Patrum consensu certissimum est.

Quapropter ad arg. objecta veniamus; & Ad 1. quidem Resp. non constare, quòd Septuaginta verterint Prov. 8. *Creavit*, cùm in Hæbreo & apud Symmachum legatur *possedit*, quemadmodum habet nostra vulgata editio. Possedit autem pro *genuit* alibi quoque legimus, ut Gen. 4. *Possedi hominem per Deum*. Sed esto, Septuaginta verterint *creavit*; dicendum est, tum ibi, tum Ecclesiastici 24. nomen creationis significare generaliter productionem rei secundùm substantiam, qua significatione etiam apud Latinos dicuntur liberos procreare qui generant, & in Psal. 101. similiter sumitur in his verbis: *Populus qui creabitur laudabit Dominum*, hoc est populus qui producetur, sive qui nascetur, ut in Ps. 21. legitur. Addit præterea B. Th. 4. cont. Gent. c. 8. & infra hujus p. q. 41. art. 3. ad 6. ad aliqua ex c. 24. Ecclesiastici loca respondens, quòd cùm dicitur, Sapientia est creata; primò quidem potest intelligi, non de sapientia quæ est Filius Dei, sed de Sapientia quam Deus indidit creaturis: dicitur enim Ecclesiastici 1. *Ipse creavit eam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu Sancto, & effudit illam super omnia opera sua*. Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam à

Quo sensu sapientia Dei potest dici creata.

Filio, ut sit sensus *Ab initio & ante sæcula creata sum*, idest prævisa sum creaturæ uniri. Vel, per hoc quòd sapientia modò legitur creata modò genita; modus divinæ generationis nobis insinuatur: in generatione enim id quod generatur accipit naturam generantis, quod est perfectionis; sed in generationibus quæ sunt apud nos, ipse generans mutatur, quod est imperfectionis: in creatione verò creans non mutatur, sed creatum non accipit naturam creantis. Cùm ergo sapientia dicitur creata, significatur quòd quemadmodum in Creatore nulla est mutatio quando creat, ita in Patre nulla mutatio fit quando Filius ab eo procedit: cùm verò eadem Sapientia dicitur genita, significatur quòd sit ejusdem cum Patre gignente substantiæ. *Et sic hujusmodi Scripturæ intellectum Synodus exposuit, ut per Hilarium patet*, ait B. Thom.

3. In 1. arg. objecti loci sensus est; Jesus qui post me venit humanitate mihi prælatus est dignitate, quia major me erat divinitate. Vide August. Tract. 4. in Jo. & q. 51. super Num.

In 4. loco dicitur primogenitus omnis creaturæ, non quòd ipse sit creaturarum prima, & proinde creatura: sed quia genitus est priusquam fieret ulla creatura, seu ante omnem creaturam, ut dicitur Ecclesiastici 24.

In 5. loco Christus dicitur melior Angelis effectus, idest honoratior in carne assumpta, eò quòd post Passionem toti Mundo innotuit, illum hominem esse Filium Dei.

In postremo cùm dicitur *fecit illum*; intellige Pontificem: hoc enim Christus ab æterno non fuit, sed in tempore factus est. Quocirca nequaquam admittendum est, quòd Filius Dei sit factus; (unde & Ecclesia in Symb. confitetur eum esse genitum non factum,) sed benè quòd factus sit homo; quòd factus sit ante Joannem, idest Joanni Prælatus; quòd factus melior, hoc est honoratior Joanne; & quòd factus sit Pontifex. Ne quis verò sic ratiocinetur. Filius Dei factus est homo; ergo est factus. Dicendum est, committi fallaciam; proceditur enim à dicto secundùm quid ad dictum simpliciter, quam processionem esse vitiosam norunt Dialectici, sicut non sequitur: Titus est heri factus Sacerdos; ergo Titus est heri factus: Paries est hodie factus albus; ergo paries est hodie factus.

Ad 2. Resp. Author quæst. 42. art. 4. illa dici de Christo secundùm humanam naturam. Quæ expositio confirmari potest ex contextu; dicit enim Christus: *Vado ad Patrem*. Christus autem ad Patrem ibat non divinitatis ratione, secundùm quam à Patris gloria numquam recessit, sed humanitatis, secundùm quam discipulos erat relicturus, & ad Patrem ascensurus.

Nec obstat, quòd Hilar. Damascen. & quidam alii illud interpretentur de Christo secundùm divinam naturam: quia ipsi non intelligunt, Patrem esse Filio majorem aliqua essentiali proprietate, sed sola authoritate principii, idest eo solo quòd Pater sit author, principium, & origo Filii, ut sic dicatur major, idest prior, non natura vel tempore vel perfectione, sed originis tantùm ratione. Quamquam August. lib. 4. de Trin. cap. 20. non admittit, Patrem dici majorem Filio ratione principii; uti nec simpliciter est admittendum, intelligendo majoritatem absolutam & propriè dictam: quamvis Hilarii & quorumdam aliorum Veterum verba hoc admittant, sed loquuntur de majoritate impropriè dicta; quorum proinde verba benignè sunt interpretanda, & non frequentanda, quemadmodum non est etiam dicendum, quòd Spiritus Sanctus sit minor Patre & Filio, quamvis originem suam ab illis habeat; tum quòd SS. Patres non ita locuti inveniantur; tum quòd sermo esset valdè improprius. Similiter, quod B. Hilarius lib. de Synod. dixit Filium etiam secundùm divinam naturam esse Patri ministrantem, subjectum, & obedientem; benignè est accipiendum: tali enim sermone non aliud significare voluit, quàm Filium in omni actione exactè respondere Patris voluntati, quod qui facit inter homines subjectus dicitur.

Explicantur verba B. Hilarii.

Ad 3. Resp. Quamvis in ea sententia solus Pater

dicatur

dicatur verus Deus, non tamen excluditur Filius aut Spiritus Sanctus, sed creatura dumtaxat. Exclusiva enim *solus* excludit quidquid est natura diversum. Additur autem *& quem misisti* Jesum Christum, ut significetur, non sufficere Fidem in Deum unum & Trinum, sed præterea necessarium esse, quòd Mediator agnoscatur Jesus Christus.

Ad 4. Resp. cum S. Hieron. lib. 1. adv. Pelag. cap. 6. sermonem ibi esse de Christo juxta dispensationem carnis assumptæ, idest secundùm naturam ejus humanam, ut & B. Thom. explicat lect. 3. in cap. 15. 1. ad Cor.

Ob. Si dicas: Quare ergo Apostolus dicit, quòd tunc (in fine scilicet Mundi) Filius erit subjectus Patri, cùm etiam nunc quantum ad humanitatem sit ei subjectus? Resp. ibidem S. Doctor, quia tunc manifestius erit, Christum secundùm quod homo est esse Patri subjectum: nam tunc Christus regno suo perfectè potitus, ita ut nulla deinceps hostilitas vel minimum nocere possit ejus regno, non sibi victoriam de tot tantisque gentibus debellatis ascribet, sed Deo Patri, nec ingentem illam regni sui pacatissimi gloriam sibi vendicabit, sed totum Patri attribuet. Hoc est enim quod ibidem significat Apostolus, Christum traditurum regnum Deo & Patri.

Dici etiam potest, quòd Apostolus istis verbis, *Tunc & ipse Filius subjectus erit ei*, occurrat quæstioni quæ moveri posset: An eo tempore, quo Christus perfectè regnabit, omnibus sibi subjectis, futurus sit ipse alicui subjectus. Docet namque quòd sic, sive quòd non desinet propterea Filius esse Patri subjectus, imò subjectionem suam omnibus tam reprobis quàm electis palam ostendet.

Ad 5. Resp. etiam Scripturam illam esse intelligendam de Christo secundùm quòd est homo, qui ea ratione non scit diem Judicii, hoc est non facit scire, ut B. August. interpretatur scribens in Psal. 6. & alibi frequenter. Vide quæ diximus 2. 2. q. 89. art. 7. quæsito 3. p. q. 10. art. 2. ad 1.

Ad 6. Resp. illud accipi de eo, qui dat indigenti, sive ei qui erat in potentia ad accipiendum: Filius autem numquam fuit in potentia, sed semper in actu.

Ad 7. quamvis in Græcis non legatur *Divinitatem*, sed *Divinitas*: juxta lectionem tamen vulgatam respondetur, ibi non aliud significari, quàm quòd Christus per suam Passionem meruerit, ut divinitas quam habebat ab æterno veniret in notitiam & manifestationem hominum: quomodo B. Thom. dicto cap. 8. lib. 4. cont. Gent. etiam explicat illud Matth. ult. *Data est mihi omnis potestas*: & ad Philip. 2. *Dedit illi nomen*, &c. Est enim (inquit) consuetus Scripturæ modus, ut aliqua dicantur esse vel fieri, quando innotescunt.

Ad 8. Resp. Christum non dixisse, *Non est meum dare*, sed *non est meum dare vobis*, superbis nimirum & ambitiosis, quales modò estis. Aut *Non est meum dare pro libito* ratione consanguinitatis vel familiaritatis, quomodo hìc in terris sæpiusculè dari solent honores & dignitates: sed meum est illis dare, quibus à Patre meo est paratum. Nam in eo quod subjunctum est, *Sed quibus paratum est à Patre meo*; rectè subintelligitur, *iis est meum dare*. Hinc Lucæ 22. dicit, *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis & bibatis super mensam meam in regno meo.*

Porrò, quamvis permulti Codices Græci habeant, *Non est meum dare*, absque illo addito *vobis*; contextus tamen magis postulare videtur, ut dicamus Christum illud addidisse: ista enim adversativa *Sed quibus paratum est à Patre meo* requirit, istud *vobis* antea fuisse expressum. Atque ita constanter legunt Amb. lib. 5. de Fide cap. 3. Hieron. Beda, & alii Latini Interpretes super Matth. Et quamvis August. interdum omittat istud *vobis*, quia tamen aliquoties addit; consequens est, quòd ita legerit. S. Isidorum Pelusiotam in Græcis Cod. eam vocem legisse, manifestum est ex lib. 1. Epist. ejus epist. 137. ubi sic scribit: *Non est meum simpliciter postulantibus dare: verùm iis qui labores subierunt mercedem præbere.*

QUÆRITUR II.

An Spiritus Sanctus sit verus Deus.

Quicumque Filium Dei Deum negaverunt; iidem Spiritus Sancti divinitatem impugnarunt: non tamen contra. Nam Macedoniani (teste August. hær. 52.) de Patre & Filio rectè sentiebant, non de Spiritu Sancto, quem creaturam esse dicebant, his potissimum nixi argumentis.

1. Est, Amos 4. secundùm versionem 70. dicitur Deus creans Spiritum.

2. Ad Rom. 8. dicitur Spiritus Sanctus postulare pro nobis.

3. Ad Ephes. 4. & 1. ad Thess. 5. dicitur posse contristari & extingui.

4. Omnia per Verbum facta sunt, Joan. 1. ergo & Spiritus Sanctus.

Denique. Ecclesia nullam orationem, quæ collecta dicitur, ad Spiritum Sanctum dirigit; ergo.

Responsio ad Fidem pertinens est, Spiritum Sanctum verè & propriè esse Deum: est enim is verus Deus, qui loquebatur in Prophetis & per Prophetas: (unde vulgatum eis erat illud: *Hæc dicit Dominus Deus*, & Luc. 1. *Benedictus Dominus Deus Israel: & sicut locutus est per os Sanctorum: qui à sæculo sunt Prophetarum ejus*) atqui *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt Sancti Dei homines*, 2. Petr. ergo. Hinc David 2. Reg. 23. Spiritum Domini vocat Deum, his verbis: *Spiritus Domini locutus est per me, Dixit Deus Israel mihi*: Et Act. 5. cùm Ananias objurgaretur tamquam Spiritui Sancto mentitus; additur: *Non es mentitus hominibus, sed Deo.* — Spiritus Sanctus est verus Deus.

2. Actor. 28. dicit Paulus: *Benè Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam Prophetam ad Patres nostros dicens: Vade ad populum istum, & dic ad eos, aure audietis, & non intelligetis*; Deum autem esse, qui ista locutus est per Isaiam, manifestum est ex Isa. 6. ubi Dominus Deus dixit Isaiæ: *Vade, & dices populo huic, audite audientes, & nolite intelligere.*

3. Nulli templum consecratur nisi Deo: deputatur autem templum Spiritui S. dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 6. *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti*; ergo Spiritus Sanctus est Deus, præsertim cùm membra nostra, quæ dicit esse templum Spiritus Sancti, sint membra Christi: nam supra præmiserat, *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi*: inconveniens autem esset (cùm Christus sit verus Deus, ut ex superioribus patet) quòd membra Christi essent templum Spiritus Sancti, nisi Spiritus Sanctus esset Deus.

4. Scriptura tribuit Spiritui Sancto ea quæ nulli possunt convenire præterquam Deo; ut inhabitare mentes Sanctorum, ad Rom. 8. & 1. ad Cor. 3. esse ubique, omnia replere & continere, Psalm. 138. & Sap. 1. Omnia scrutari etiam profunda Dei, 1. ad Cor. 2 adoptare in filios Dei, ad Rom. 8. omnia facere & creare, Job 33. Psal. 32. & 103. vivificare, Joan. 6. revelare mysteria, 1. ad Cor. 2. interiùs docere, Joan. 14.

Si quis autem dicat: Ejusmodi opera, quæ sunt Dei, attribui Spiritui Sancto, non per authoritatem ut Deo, sed per ministerium quasi creaturæ. Hoc esse falsum expressè apparet ex his, quæ Apostolus dicit 1. ad Cor. 12. dicens: *Divisiones operationum sunt; idem verò Deus, qui operatur omnia in omnibus*: Et postea, connumeratis diversis Dei donis; subdit: *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.* Ubi manifestè expressit, Spiritum Sanctum esse Deum; tum ex eo quòd Spiritum Sanctum operari dicit ea, quæ supra dixerat Deum operari; tum ex hoc quòd eum pro suæ voluntatis arbitrio operari confitetur. Manifestum igitur est, Spiritum Sanctum esse Deum; quod & Symb. Fidei, & Conc. Oecumenica, & unanimis SS. Patrum consensus semper agnoverunt. — Ob. Resp.

Neque refert, S. Greg. Nazianzenum ita de Spiritu Sancto loqui Orat. 37. *Nostræ ætatis sapientes partim vim quamdam & facultatem ipsum existimarunt; partim creaturam, partim Deum; partim vero potius nomine* — Ob.

vocandus esset minimè certum & exploratum habuerunt; unde sequi videtur, aliquos Veterum Patrum de Divinitate Spiritus Sancti dubitasse, & alios eam negasse. Ex contextu enim S. Gregorii liquet, ipsum per nostræ ætatis sapientes non intellexisse solos Patres Sanctos vel Orthodoxos, sed generaliter, tum Ethnicos aliqua Theologiæ laude excellentes; tum Christi Fidem professos, sed hæreticos; tum Fideles solo corde Orthodoxos; tum alios etiam ore Fidem profitentes. Ex horum autem omnium numero aliqui de Spiritus Sancti Divinitate dubitaverunt, vel etiam eam negaverunt, nimirum Ethnici, & qui Christi Fidem erant professi, sed eam non tenebant: alii verò Deum agnoverunt, ut Orthodoxi.

Ad 1. Ergo Arg. dicendum est cum B. Thom. 4. cont. Gent. cap. 23. verba Amos intelligi de vento, ut habet nostra versio.

Ob. Si dicas: Verba quæ Gen. 1. leguntur: *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, juxta communem Veterum expositionem esse dicta de Spiritu Sancto ergo Spiritui
Resp. Sancto convenit motus & mutatio. Resp. Neg. Conf. quia motus, qui ibi significatur, tantùm est metaphoricus, significaturque per eum operatio, qua Spiritus Sanctus aquas imò substantiam illam aqueam simul & terream (nam aqua totam terram operiebat) continebat, ac fœcundabat, fovebatque ad futuram rerum germinationem, quæ ex permistione humorum aqueorum cum materia terrestri futura erat. Alii ex Hebræo legunt, *Incumbabat aquis*, eas scilicet fovendo, ut jam dictum est. Alii *Superferebatur super aquam*, non locorum spatiis, sed intellectu, voluntate, potentia, eo scilicet modo quo voluntas artificis superfertur rebus fabricandis. Vide August. lib. 1. de Gen. cont. Manich. cap. 5. & 7. Similiter Gen. 3. motus tribuitur Deo, scilicet ambulatio haud dubiè etiam per metaphoram.

Ad 2. S. Thom. ibidem, & 2. 2. quæst. 83. art. 10. secutus August. epist. 121. Resp. Spiritum Sanctum dici postulare, quia postulantes nos facit: *Quia ipse nos movet ad orandum cùm gemimus; quod ipso movente nos facimus, ipse facere dictus est*, ait August. lib. 1. de Gen. cont. Manich. cap. 22. & epist. 121. c. 15. ad hæc verba, *Spiritus interpellat pro nobis: Quod* (inquit) *non est sic accipiendum ut existimemus, Spiritum Sanctum Dei, qui in Trinitate incommutabilis Deus est, & cum Patre & Filio unus Deus, tamquam aliquem qui non scit quod Deus est, interpellare pro Sanctis. Dictum quippe est, interpellat pro Sanctis, quia interpellare Sanctos facit: sicut dictum est, tentat vos Dominus Deus, ut sciat si diligatis eum, hoc est ut scire vos faciat*. Vide quæ diximus supra quæst. 19. art. 6. & 2. 2. quæst. 83. art. 10.

Ob. Si dicas: hinc sequi, quòd etiam Pater postulet.
Resp. Resp. Neg. Conseq. quamvis enim postulatio significet effectum, quem operatur tota Trinitas; non tamen ipsa postulare dicitur, quia postulare includit ab alio accipere vel expectare.

Ad 3. Neg. Ass. Hæc enim figuratè & impropriè tribuuntur Spiritui Sancto, tamquam ei personæ, cui appropriatur bonitas & nostra sanctificatio.

Ad 4. Resp. intelligi omnia ab ipso Verbo naturaliter diversa; alioquin sequeretur, & Patrem esse factum per Verbum.

Ad 5. Resp. Author noster in 4. dist. 15. quæst. 4. art. 5. ad 2. quòd *Spiritus Sanctus ex personali proprietate habet quod sit donum; & ideò magis competit, quòd ipse petatur, quàm quod ab eo aliquid petatur: quamvis etiam ad Spiritum Sanctum Ecclesia orationes aliquas dirigat & hymnos, qui loco orationis in Ecclesia recitatur*; sicut cùm sic orat: *Nunc Sancte nobis Spiritus: Veni creator Spiritus: Veni Sancte Spiritus. Spiritus Sancti gratia illuminet sensus & corda nostra*.

ARTICULUS II.

Utrùm aliqua processio in Divinis possit dici generatio.

RESpondet posse dici, si nomen generationis propriè accipiatur prout convenit viventibus: non posse autem dici, si accipiatur prout communiter se extendit ad generabilia & corruptibilia; hoc enim posteriori modo significat mutationem de non esse ad esse: illo autem priori non importat in sui ratione aliquam mutationem.

De verbis quæ sunt in corp. art. & quæ difficultatem movere possent quoad processionem Spiritus Sancti; videantur quæ dicemus art. 4.

Priusquam verò hujus art. veritatem probemus, præmittendum est, Divini Verbi processionem à nulla creatura posse comprehendi, aut plenè explicari; juxta illud B. Athanasii lib. 3. cont. Arian. *Indecorum est quærere, quomodo ex Deo Verbum sit, aut quomodo sit Dei splendor, aut quomodo gignat Deus, & quis sit* Generatio Verbi est incomprehensibilis.
modus generationis Dei. Insaniret enim qui talia audiret; quoniam rem ineffabilem & propriam divinæ naturæ, ac dumtaxat ipsi ac Filio suo cognitam verbis interpretari conatur.

Cui conformiter ita scribit S. Ambros. lib. 1. de Fide, cap. 5. *Mihi impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet, non mea tantùm, sed Angelorum. Supra potestates, supra Angelos, supra Cherubim, supra Seraphim, supra omnem sensum est*. Et postea: *Licèt scire quòd natus sit, non licèt discutere quemadmodum natus sit. Illud negare mihi non licet: hoc quærere metus est*.

Et S. Hilarius lib. de Trinit. de generationis hujus Sacramento disserens: *Ego*, inquit; *nescio, non requiro, & consolabor me tamen: Archangeli nesciunt, Angeli non audierunt, sæcula non tenent, Propheta non sentit, Apostolus non interrogavit, Filius ipse non edidit*. Huc etiam pertinet illud Isa. 53. *Generationem ejus quis enarrabit*, juxta interpretationem Hieronymi in cap. 1. Matth. & Aug. lib. 1. de Symb. ad Catech. cap. 3. qui de divina generatione dictum accipiunt; quamvis idem Hieronym. in Isaiam scribens, & S. Leo ser. 9. & 10. de Nativ. ad humanam quoque generationem referant, quæ etiam est incomprehensibilis quantum ad hoc, quòd duæ naturæ in unam personam convenerint: difficulter autem explicabis quantum ad singulos parentum, ex quibus Christus secundùm carnem descendit.

Cæterum etsi hæc ita se habeant, variæ tamen è SS. Patribus contra Arianos differentibus adducuntur tum rationes, tum similitudines, quibus aliquo modo ostendatur seu potiùs adumbretur divina Filii generatio; ut quod una sive ratio sive similitudo non potest, altera utcumque suppleat quemadmodum docet B. August. serm. 38. de Verbis Dom. cap. 8. 9. & 10. Quapropter ut declaretur Filius Dei esse consubstantialis Patri; comparatur homini ex homine genito, ut declaretur esse coæternus; comparatur splendori, qui ab igne vel ab alio corpore lucido procedit: ut ostendatur perfectè similis; comparatur imagini ex speculo benè terso resultanti: ut probetur esse genitus immaterialiter; comparatur verbo mentis. In quibus aliisque similibus id dumtaxat quod perfectionis est Christo est tribuendum aut comparandum, semoto omni eo quod est imperfectionis. Ac nihilominus illa omnia simul sumpta non possunt adhuc perfectè declarare modum generationis Filii Dei; nec enim in creata aliqua generatione quantumcumque perfecta transfunditur eadem numero natura vel qualitas à generante in genitum: in divina autem generatione, excepto quòd unus gignit alius gignitur, omnia sunt eadem numero in Patre & Filio.

His præmissis, hujus art. doctrina, quæ processionem Verbi in Divinis asserit esse generationem propriè dictam, probanda est. Est in Divinis generatio.

1. Probatio sic formari potest. Processioni Verbi Dei conveniunt omnes conditiones veræ generationis; Quid generatio. ergo ipsa est vera generatio. Ant. declarari potest ex eo, quòd vera proprieque dicta generatio definitur esse origo seu processio viventis à principio vivente conjuncto secundùm similitudinem in natura ejusdem speciei, ut B. Thom. hîc tradit, & colligi potest ex variis locis Philosophi, ut ex lib. 2. de Anima text. 34. & ex lib. 7. Metaph. 28. ex lib. 8. Ethnic. cap. 12. Ex qua definitione patet, ad propriè dictam generationem, secundùm quam scil. id quod gignitur propriè dicitur Filius generantis, & generans propriè Pater geniti, tria requiri.

1. Ut

Requisita ad generationem. 1. Ut id, quod gignitur, procedat à principio vivente conjuncto, idest ut principium generans sit vivens & conjunctum sit genito per aliquam substantiæ suæ communicationem; ita nimirum ut id quod generatur, producatur ex substantia vel ex aliqua parte substantiæ generantis.

2. Ut quod gignitur sit simile generanti in natura saltem specifica.

3. Ut illa similitudo conveniat genito ex vi processionis; sive ut id quod gignitur procedat per modum assimilationis, ita nimirum, ut modus processionis sit modus assimilationis, sitque in ipso procedendi modo ratio, cur id quod procedit, sit simile suo principio à quo procedit. Cùm autem dico modum processionis; intelligo processionis specificæ seu secundùm speciem consideratæ, non solùm individualis, seu secundùm individuum.

Ob. Si contra istam generationis definitionem dicas: Multum generari ex equo, quæ non sunt ejusdem speciei. Resp. Resp. illam generationem esse imperfectam, in quantum virtus activa maris non potest perducere materiam fœminæ ad terminos propriæ speciei, ut loquitur B. Thom. q. 3. de Ver. art. 8. ad 4. Qui proinde lib. 7. Metaph. lect. 7. talem generationem dicit non esse naturalem, sed præter naturam: quomodo etiam Philosophus eam vocat dicto lib. 7. text. 28. Allata autem definitio est generationis non cujuscumque, sed naturalis & strictè acceptæ seu univocè; cùm alioquin latè accipiendo generationem, dicatur aer generari ex aqua rarefacta, & vicissim aqua ex aere condensato.

Eva cur non Adæ filia. Ex his intelligi potest, quare Eva licèt processerit ex substantia Adami, fueritque ei similis in natura speciei, non tamen dicatur propriè genita ex Adamo, neque filia Adami: quia scilicet non processit similis ex vi processionis; cùm modus procedendi ex costa alicujus non sit modus assimilationis, sive non importet rationem, cur id quod sic fit, sit in natura simile ei ex cujus costa fit.

Intelligi etiam potest, quòd omnes prædictæ definitionis partes conveniant processioni Filii Dei, quamvis propter ejus infinitudinem non univocè, sed analogicè. Hæc enim est processio viventis à principio vivente, cùm & Pater sit principium vivens & similiter Filius: *Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit & Filio vitam habere in semetipso*. Joan. 5. Est etiam à principio vivente conjuncto; quia Pater totam suam substantiam communicat Filio, non specie, sed numero eamdem. Est etiam secundùm similitudinem; quia Filius ex vi processionis habet quòd sit similis Patri: processio enim Filii est per modum intellectus; intellectus autem intelligit formando similitudinem ad rem intellectam, sive, ut B. Thomas hic dicit, conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ. Est etiam in eadem natura, *quia in Deo idem est intelligere & esse*.

Ob. Si dicas: Ex his quidem ostendi, quòd Verbum divinum procedat à Patre simile ei ex vi processionis: sed non ostendi, quòd ex vi suæ processionis procedat ei simile in natura; quod tamen ad rationem generationis necessarium est: quia processio Verbi est processio per intellectum; modus autem procedendi per intellectum non habet, ut id quod per eum procedit debeat esse suo objecto vel principio simile in substantia, sed tantùm quòd debet esse simile; ut patet de omnibus iis, quæ ab Angelis vel hominibus procedunt per modum intellectus.

Resp. Variæ sunt Responsiones: duæ tamen videntur esse probabiliores. Una est, in Deo Verbo duo spectari posse. Unum, quod sit simile objecto seu essentiæ Patris à quo procedit. Alterum, quod sit ei simile in natura. Prius illi convenit ex vi suæ productionis consideratæ secundùm speciem, quatenus nimirum est productio per intellectum: quidquid enim per intellectum producitur, simile est objecto, cùm sit ejus similitudo. Posterius etsi non conveniat illi ex vi productionis simpliciter consideratæ secundùm speciem; ei tamen convenit ex vi productionis consideratæ secundùm quod ipsa est Deo immanens: nihil enim potest procedere per actionem Deo immanentem, quod non sit Deus; ac per consequens quod non sit simile, imò idem in natura cum Deo.

Alia Responsio est, quòd Verbum divinum sit Patri simile in natura ex vi suæ processionis etiam consideratæ secundùm speciem, quia modus producendi per intellectum est producere objecti quod cognoscitur similitudinem ita perfectam, sicut intellectus fuerit perfectus ac potens producere; accidentalem quidem, eamque magis vel minùs perfectam, prout intellectus magis vel minùs perfectus est in genere accidentis: substantialem verò, eamque perfectissimam, si intellectus sit substantia perfectissima, qualis est intellectus divinus.

2. Probatio esse potest ex Scripturis, quæ Verbum Dei seu secundam Trinitatis Personam frequenter vocant Filium. Matth. enim 3. & 17. ipsius Patris cœlestis vox est: *Hic est filius meus dilectus*, quia Pater Petro revelaverat sublimem illam confessionem, *Tu es Christus Filius Dei vivi*, Matth. 16. Testatur & B. Joan. Evang. sui cap. 3. quòd *sic Deus dilexit Mundum ut. Filium suum unigenitum daret*. Et cap. 1. *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*. Ac rursum 1. suæ epist. cap. 5. *Filius Dei venit*, &c. *ut simus in vero Filio ejus*. Et Apostolus Paulus ad Rom. 8. *Qui proprio Filio suo non pepercit*. Et antè hos omnes David Psal. 109. Patrem de Christo loquentem inducit, *Ex utero ante Luciferum genui te*. Nam quòd Psalmus ille de Christo fuerit scriptus, ex Matth. 22. evidentissimum est, sicut etiam ex cap. 5. & 7. ad Hebr.

Neque verò dici potest: Christum vocari Filium Dei impropriè; partim quia vocatur verus & proprius Dei Filius; partim quia dicitur esse unigenitus. Si autem solùm esset impropriè Filius, utpote creatus & adoptivus, non posset vocari unigenitus, cùm multi sint Filii Dei per creationem & adoptionem. Tacita ob.

His non obstat, Salomonem Prov. 4. vocari unigenitum, cujus tamen fratres ex Betsabee geniti recensentur 1. Paral. 3. unde sequi videtur, quòd *unigenitus* in Scriptura non semper significet Filium, qui propriè sit solus genitus. Non enim Salomon vocatur simpliciter unigenitus vel unigenitus Filius, sed *unigenitus coram matre sua*, ut denotetur, quòd à matre diligeretur unicè, perinde ac si esset unicus, quamvis ipsa alios haberet Filios; unde 70. verterunt, *dilectus in facie matris*. At Christus simpliciter vocatur unigenitus, & ubicumque de proprio ac naturali Filio Dei sermo est, Scriptura loqui solet tamquam de unico. Deinde cùm Deus Pater æquè diligat Spiritum Sanctum ac Filium; non potest intelligi Filius vocari unigenitus impropriè, quasi sit unicè seu præ Spiritu Sancto dilectus; restat ergo ut intelligatur unigenitus propriè. Ob. Resp.

His accedunt & Conc. œcumenica, & Symb. Ecclesiastica, quæ Christum Dominum confitentur esse genitum & non factum, atque adeò esse verum ac naturalem Dei Filium.

Circa arg. *Sed contra* est advertendum, quòd verba Psalm. 2. *Filius meus es tu: ego hodie genui te*, 1. intelligi possunt de temporali Christi generatione, sicut intellexerunt Fulgent. Theod. & Euth. secundùm quos vocula *hodie* significat vitam præsentem.

2. Possunt intelligi, ut gignere sit à mortuis ad vitam revocare, & verum esse Dei Filium demonstrare; ut illud *hodie* partim notet tempus Resurrectionis Christi; partim tempus illud post Ascensionem, quo Christus cœpit Mundo inclarescere, & in possessionem nominis quo Filius Dei vocatur induci. Vide Orig. Hil. Chrys. in Psalm. Amb. lib. 3. de Sacram. c. 1. & Apostolum Act. 13.

3. Possunt intelligi de æterna Christi generatione. Æternitas enim, cùm sit unicum esse stabile & perfectum, quasi unicum momentum perpetuò consistens optimè denotatur adverbio *hodie*. Ita intellexit Aug. & Thom. tam in Psalm. quàm hic, & super cap. 1. ad Heb. ubi, tamen, significat, etiam posse exponi de generatione temporali.

Circa fin. corp. & resp. ad 2. difficultas est: quomodo B. Thom. ex eo quòd intelligere Dei sit ejus esse

esse colligat, Verbum divinum esse ejusdem naturæ cum intelligente, quandoquidem esse Verbi non sit intelligere, sed intelligi: intelligi autem nihil ponat in re intellecta. Resp. aliquid ponere, quando res intellecta est intellectionis terminus intrinsecus & immediatus: valet autem collectio, quia Verbum sequitur naturam seu conditionem intellectionis; ubicumque enim intelligere est accidens, etiam Verbum est accidens, ut patet in creaturis intellectualibus: ac proinde ubi intelligere est substantia, Verbum quoque substantia est.

Resp.

Circa eamdem resp. ad 2. observandum est, non sequi: Processio secundùm modum intelligibilem in nobis non est generatio; ergo neque in Divinis est generatio. Quia in nobis id quod sic procedit, non est ejusdem naturæ cum intellectu à quo procedit: ut autem sit generatio, & ut id quod procedit possit dici Filius; oportet quòd sit ejusdem naturæ cum eo à quo procedit, sicut Verbum divinum ejusdem est naturæ cum Patre. Cum hac resp. confer. Opusc. 2. c. 3.

Ob.

Resp. Pro resp. ad 3. negat 1. Conseq. Quamvis enim esse cujuslibet geniti sit acceptum, non est tamen receptum, strictè loquendo: aliud namque est esse receptum, quàm esse acceptum. Esse receptum dicitur, quod in aliqua materia vel subjecto recipitur: esse autem acceptum, quod accipitur ab alio, etiamsi in nulla materia vel subjecto recipiatur. Unde patet, quid ad reliquam argum. partem sit respondendum, scilicet nullum quidem esse receptum esse per se subsistens, esse tamen acceptum posse esse per se subsistens. Quia ergo id quod genitum in Divinis accipit esse à generante, non tamquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subjecto, sed in quantum procedens, ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens; idcircò nihil officit subsistentiæ Verbi, quod accipiat esse à Patre.

Ratione eorum quæ in eadem resp. dicit Auctor, quæri potest,

Utrùm essentia Divina includat essentialiter attributa, & contrà.

PRo cujus explicatione sit,

Conclusio I.

OMnia & singula Dei attributa includuntur essentialiter in divina essentia, ita ut & sint unum quid simplicissimum secundùm rem, & sint etiam de essentia seu quidditate Dei ac Deitatis: quia in Deo, cùm sit actus purus, nullum omninò potest esse accidens, ut ex quæst. 3. art. 6. notum relinquimus. Si autem aliquod divinum attributum non includeretur essentialiter in divina essentia; esset in Deo aliquod accidens, illud nimirum quod foret in eo, & tamen non esset essentialiter inclusum in ipso. Ita sentit B. Thom. quatenus hic ita loquitur: *In ipsa perfectione divini esse continetur, & Verbum intelligibiliter procedens, & principium Verbi, sicut & quæcumque ad ejus perfectionem pertinent:* Et quæst. 6. art. 3. docens, quòd solius Dei essentia est suum esse, *& cui non adveniunt aliqua accidentia*; subdit: *Sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, & alia hujusmodi*. Similiter quæst. 13. art. 6. affirmat, hæc omnia, bonus Sapiens & similia dici de Deo essentialiter. Ita etiam sentire SS. Patres, ex eorum verbis q. 13. art. 4. quæsito 1. allatis manifestum est.

Ob. Si quis objiciat; B. Joannem Damascenum lib. 1. de Fide cap. 4. ita scribentem: *Quæcumque de Deo per affirmationem dicimus, non ipsius naturam, sed quæ circa ipsius naturam sunt ostendunt*. Resp. cum Sancto nostro Doctore dictæ quæst. 13. artic. 2. ad 1. ipsum ita loqui, non quia res nominibus affirmativis significata solùm sit circa Deum, & non ei essentialis: sed quia nulla istorum nominum perfectè exprimunt Dei naturam, sed singula quasi per partes (nostro modo loquendi & concipiendi) illam explicant.

Resp.

Conclusio II.

IN singulis Dei attributis essentialiter includitur divina essentia, ita ut de essentiali ratione divinæ sapientiæ, bonitatis, justitiæ, potentiæ, & similium sit ipsa divina essentia; neque possit perfectè concipi, quid sit Dei Sapientia, bonitas, &c. nisi etiam concipiatur divina essentia: quia Dei sapientia est Deus, & sic de reliquis attributis; non potest autem perfectè concipi unum, nisi concipiatur id quod est ipsum, & quod est essentialiter idem cum eo.

Ex his sequitur, quodlibet attributorum divinorum essentialiter includi in quolibet, ut justitiam in sapientia, sapientiam in justitia, bonitate, potentia, &c. quandoquidem omnia sint essentialiter idem cum essentia. Conferri potest Bannesius qu. 28. art. 2. & Suarez lib. 1. de Essent. Dei cap. 11. 12. 13. Quid de relationibus ad essentiam divinam comparatis sit dicendum, quæst. 28. videbitur.

Articulus III.

Utrùm sit in Divinis alia processio à generatione Verbi.

VIdetur quòd non 1. Quia in Divinis solùm est una actio, nimirum intellectio & volitio, quæ in Deo sunt idem; ergo solùm etiam est una processio, quia processio est secundùm actionem immanentem.

2. Una processio exhaurit totam actionem Dei, cùm sit infinita; ergo non est locus secundæ.

3. intellectus & voluntas non distinguuntur in Deo realiter; ergo non sunt duæ processiones distinctæ, quarum una sit per intellectum, alia per voluntatem.

Confirmatur. In Divinis voluntas non plus differt à natura quàm intellectus: sed non est alia processio in Divinis per modum intellectus ab ea quæ est per modum naturæ; ergo etiam non est alia processio per modum voluntatis ab ea quæ est per modum naturæ.

4. Si ponatur in Divinis duæ processiones, oportet quòd illæ aut differant numero tantùm, aut specie. Si tantùm numero; sequitur, quòd utraque processio debeat dici generatio vel nativitas. Si specie oportet quòd natura per processionem communicata differat specie, sicut differt processio hominis & equi, & similiter natura quæ per eam communicatur.

Responsio ad Fidem pertinens est, in Divinis esse duas processiones, scilicet Processionem Verbi & aliquam aliam 1. Quia in Divinis processiones attenduntur secundùm actionem immanentem: duplex autem est actio immanens in natura intellectuali, scilicet intellectus & voluntatis; ergo in Divinis duæ sunt processiones; una Verbi, quæ attenditur secundùm actionem intellectus; alia Spiritus Sancti, quæ attenditur secundùm operationem voluntatis. *Præter Verbi processionem, aliqua alia processio est in Divinis.*

2. Quia Sacræ Scripturæ manifestè significant, Spiritum Sanctum esse alium à Filio: dicit enim ipse Filius Joan. 14. *Ego rogabo Patrem, & alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis*. Et postea: *Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo*, &c. Eædem Scripturæ significant insuper, quòd & Filius mittat Spiritum Sanctum, & quòd Spiritus Sanctus etiam à Patre procedat: ut Joan. 15. *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis à Patre, Spiritum veritatis, qui à Patre procedit*.

Denique. Omnes Patres Orthodoxi, omnia Concilia, omnia Symbola Ecclesiastica veritatem istam agnoverunt.

Quia in corp. dicitur, quòd in nobis reperiatur processio amoris, secundùm quam amatum est in amante: observandum est, quòd per actum voluntatis rem aliquam amantis producitur aliquid in voluntate, non quòd sit objectum ejus intrinsecum vel similitudo rei amatæ, sed quòd sit terminus volitionis intrinsecus, *Quid amando producatur in voluntate.*

qui

qui nihil est aliud quàm impulsus, seu affectio, & propensio voluntatis in rem amatam: & secundùm hoc amatum dicitur esse in amante. Vide art. 4. seq. & q. 37. art. 1. 4. cont. Gent. c. 19.

Ad 1. Arg. Resp. Neg. Cons. Quamvis enim, si de intellectione & volitione loquamur secundùm rem, sint una entitas simplicissima; ob virtualem tamen distinctionem quam habent, quatenus propter infinitam suam perfectionem & fœcunditatem æquivalent actionibus re distinctis; ex illa promanare possunt duæ processiones realiter distinctæ: quemadmodum in creaturis ex una eademque virtute activa diversi effectus oriri possunt; & ex una simplicissima potentia Dei tot effectus producuntur, tum specie, tum genere diversi, quot Deo placet producere.

Ad 2. Neg. Ant. Quamvis enim una processio sit infinita in sua ratione, v. g. generatio in ratione generationis; non sic tamen est infinita, ut excludat aliam alterius Personæ processionem; ac proinde non exhaurit totam Dei actionem, quasi Deus nullam aliam Personam producere possit præter eam, quæ generatur.

Ad 3. Neg. Cons. quoniam etsi intellectus & voluntas in Deo non differant re, sed ratione tantùm; oportet tamen quòd ille, qui procedit per modum voluntatis, realiter distinguatur ab eo, qui procedit per modum intellectus; ac per consequens quòd una processio realiter distinguatur ab altera; quia processiones, quæ sunt secundùm actionem intellectus & voluntatis, habent inter se ordinem; non est enim processio voluntatis, nisi præsupponatur processio secundùm intellectum, cùm nihil possit voluntate amari, nisi fuerit intellectu conceptum. Quocirca amor, qui est voluntatis, debet procedere ex conceptione intellectus; ac proinde reperitur talis oppositio inter procedentem per per modum voluntatis & procedentem per modum intellectus, qualis oppositio est inter procedentem à principio & inter ipsum principium; ac per consequens realiter distingui debent illæ processiones.

Ad Confirm. Resp. cum B. Thom. q. 10. de Pot. art. 2. ad 11. Neg. Cons. Quoniam etsi in Divinis processio quæ est per modum intellectus, non distinguatur à processione quæ est per modum naturæ; ab utraque tamen; hoc est ab illa utroque isto modo considerata distinguitur processio per modum voluntatis. Et hoc propter tria.

Cur processio per modum vol. distinguatur à processione per modum natur. & intellect.

1. Quia sicut processio quæ est per modum naturæ, non præexigit aliam processionem; ita nec processio quæ est per modum intellectus: processio autem quæ est per modum voluntatis, de necessitate præexigit processionem quæ est per modum intellectus.

2. Quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui; ita & intellectus producit Verbum, quod est similitudo rei intellectæ & intellectus intelligentis seipsum: voluntas autem non producit suam similitudinem.

3. Quia processio naturæ est tantùm ab uno sicut ab agente, si sit perfectum agens. Nec obstat, quòd in animalibus generatur aliquid ex duobus, scilicet ex Patre & Matre. Nam vel solus pater est agens, juxta quorumdam sententiam, Mater verò est patiens; vel neuter est agens perfectum. Similiter autem processio intellectus est ab uno solo, sed actus voluntatis necessariò procedit à duobus, scilicet à voluntate & intellectu.

Ad 4. Resp. quòd in Divinis non propriè dicatur genus & species, sicut nec universale & particulare. Nihilominùs ut de Divinis secundùm quamdam similitudinem creaturarum loquamur, processiones divinæ sunt differentes quasi secundùm speciem propter differentiam proprietatum personalium.

Processiones different quasi specie.

Ex quo tamen non sequitur, quòd natura per processiones communicata sit specie diversa; quia illæ processiones non habent suam distinctionem ex diversitate naturæ sicut in creaturis, sed ex distinctione proprietatum personalium: quæ proprietates in Divinis reperiuntur distinctæ absque diversitate naturæ; idquod non contingit in creaturis.

Non sequitur etiam, quòd Personæ procedentes distinguantur specie; quoniam omnes illæ res censentur esse ejusdem speciei, quæ habent eamdem naturam: omnes autem Personæ divinæ habent naturam, non solùm specie eamdem, sed etiam numero. Notandum ergo, quòd unitas speciei magis spectatur ex identitate naturæ quàm ex proprietatibus. Conferri potest B. Thom. dicta q. 10. de Pot. art. 2. ad 12. ubi etiam ex Damasceno ait, quòd secundùm similitudinem creaturarum Pater & Filius & Spiritus Sanctus distinguantur sicut plura individua unius speciei.

ARTICULUS IV.

Utrùm processio amoris in Divinis sit generatio.

VIdetur quòd sic 1. Quia processio amoris est nativitas; ergo est generatio. Ant. prob. ex art. 2. ubi dicitur, quòd *generatio significat originem alicujus viventis à principio vivente conjuncto: & hæc propriè dicitur nativitas*. Processio autem amoris est origo viventis à principio vivente conjuncto; ergo est propriè nativitas.

Confir. ex Damasc. qui lib. 1. de Fide c. 8. ait; generationem in eo consistere, ut ex gignentis essentia proles ejusdem cum gignente substantiæ producatur.

2. Voluntati, in quantum est quidam appetitus, convenit moveri vel inclinari in objectum secundùm ejus similitudinem; ergo processio amoris, cùm sit per modum voluntatis, est secundùm similitudinem, ac per consequens ipsa in Divinis est generatio. Ant. prob. ex 1. 2. q. 15. art. 1. in c. ubi B. Thom. sic loquitur: *Actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundum quamdam similitudinem*. Opponi etiam posset, quòd Spiritus Sanctus videatur aliquando vocari Verbum & Imago: sed hæc ad q. 34. art. 2. & ad 35. art. etiam 2. pertinent.

Priusquam respondeatur, præmittendum est ac confitendum, quòd sicut generationem Verbi æternam non possumus perfectè intelligere, ut ad art. 2. diximus; ita nec discrimen generationis Filii à processione Spiritus Sancti secundùm ea, quæ habet August. lib. 15. de Trin. c. 27. qui etiam lib. 3. cont. Maxim. c. 14. dicit: *Quid inter nasci & procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens, explicare quis potest?* Et infra: *Distinguere inter illam generationem & hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. Ac per hoc quia & illa & ista est ineffabilis; sicut Propheta de Filio loquens ait: Generationem ejus, quis enarrabit? ita de Spiritu Sancto verissimè dicitur, Processionem ejus quis enarrabit?* Et Damascenus lib. 1. cap. 10. *Generationem & processionem inter se differre compertum habemus: cæterùm quis hujus differentiæ modus sit prorsus nos fugit.* Similiter Athanasius in epist. ad Serap. & Nazianzenus Orat. 37. docent, incomprehensibile esse, quare Verbum Dei sit Filius, Spiritus autem Sanctus non sit Filius.

Processio Spiritus Sancti est incomprehensibilis.

Confirm. Mysteria Fidei non possunt à nobis comprehendi: sed generatio Filii & processio Spiritus Sancti pertinent ad Fidei mysteria, eaque sublimissima; ergo non possunt à nobis comprehendi. Verumtamen ut hæreticis respondeatur, & ut absurdæ Deoque indignæ imaginationes ab animis Fidelium removeantur, tum Patres, tum Scholastici conati sunt rem tantam non relinquere prorsus inexplicatam, adhibitis similitudinibus, quæ à Scripturis Sacris non sunt alienæ.

Quapropter responsio ad Fidem pertinens est, processionem amoris in Divinis non esse generationem, quia alioquin sequeretur, Spiritum Sanctum, qui procedit ut amor, procedere ut genitum, quod est cont. Symbol. Athan. ubi Spiritus Sanctus dicitur *à Patre & Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*. Et etiam contra Symbol. Nicæn. in quo profitemur, Christum esse *Filium Dei natum ex Patre, unigenitum*; & contra Constantinop. quod distinctè exprimit, *Christum Filium Dei unigenitum, ex Patre natum ante omnia sæcula, Spiritum autem Sanctum ex Patre procedentem*: ac denique contra Universalis Ecclesiæ omniumque Patrum Orthodoxorum doctrinam, quæ semper asseruit, neque processionem Spiritus Sancti esse generationem, neque Spiritum Sanctum esse Filium. Hujus autem doctrinæ talis ratio qualem intellectus creatus capere potest, multiplex assignatur. Sed probabiliores videntur esse, quas indicat B. Thomas.

Processio amoris est generatio.

Una est ejusmodi. Illa tantùm processio in Divinis debet dici generatio, quæ est secundùm rationem simi-

militudinis: atqui processio Spiritus Sancti non est secundùm rationem similitudinis, sed sola processio Verbi; ergo processio Spiritus Sancti non est generatio, sed tantùm processio Verbi. Maj. ex definitione generationis art. 2. allata non relinquitur. Min. autem prob. ex differentia, quæ est inter intellectum & voluntatem. Nam intellectus fit actu intelligens per hoc, quòd res quæ ab eo intelligitur est in intellectu secundùm suam similitudinem; & propterea de ratione ejus quod procedit secundùm intellectum est ut procedat simile. Voluntas autem fit actu volens, non secundùm similitudinem rei quam vult, idest non per hoc, quòd vel producat, vel in se recipiat similitudinem rei volitæ, sed per hoc, quòd inclinatur, & quodammodo impellitur, ac movetur in rem volitam; & propterea id quod procedit per modum voluntatis, non habet ex vi seu ex modo suæ processionis, quòd procedat simile, neque processio per voluntatem est secundùm rationem similitudinis: atqui processio Spiritus Sancti est per modum voluntatis, processio autem Verbi est per modum intellectus; ergo processio Spiritus Sancti non est secundùm rationem similitudinis, sed sola processio Verbi. Rationem hanc utcumque indicavit S. Augustinus lib. 9. de Trin. c. 11. & 12. & Anselmus in Monol. c. 53. sed manifestiùs B. Thomas, tum hoc art. tum lib. 4. cont. Gent. cap. 19.

Altera ratio est in q. 10. de Pot. art. 2. Quia generatio est emanatio per modum naturæ: at processio Spiritus Sancti non est per modum naturæ, sed per modum voluntatis; ergo processio Spiritus Sancti non est generatio. Prob. Min. Quia hoc in Divinis dicitur procedere per modum naturæ, quod procedit sicut ea quæ in creaturis producuntur à natura & non à voluntate; sicut procedere per modum voluntatis dicitur, quod procedit sicut ea quæ in creaturis procedunt à voluntate. Modus porrò procedendi à voluntate est, quòd nihil ab ea procedat nisi aliqua processione præsupposita; non enim voluntas in aliquid tendit, nisi præexistente productione intellectus aliquid concipientis; processio autem, quæ est à natura, hoc est à naturali agente, non præsupponit aliam processionem nisi per accidens, in quantum scilicet unum naturale agens dependet ab alio. Unde illa processio dicitur in Divinis per modum naturæ, quæ nullam aliam præsupponit: illa verò per modum voluntatis, quæ ex præsupposita processione sumit principium: sed processio Spiritus Sancti, cùm sit processio amoris, præsupponit processionem Verbi, processio autem Verbi nullam supponit processionem; ergo processio Spiritus Sancti non est per modum naturæ, sed sola processio Verbi. Quare hinc non sequatur, Spiritum Sanctum procedere liberè & non naturaliter, ex q. 41. art. 2. petendum est. Neque verò ex his sequitur, quòd Spiritus Sanctus non sit perfectè similis Patri; quia non negatur esse illi perfectè similis, imò certum est, quòd sit ejusdem cum eo substantiæ: sed tantùm dicitur, quòd non sit similis ex vi suæ processionis, & quòd modus procedendi ejus non sit modus assimilationis, sicut est modus quo procedit Filius; quia modus, quo voluntas operatur vel producit, non est assimilare suum actum vel terminum objecto, sive producere similitudinem objecti, sed producere impulsum aut inclinationem in illud.

Quid in Divinis processio per modum nat. & per modum voluntatis.

Tacita ob.

Ob. Si dicas: Spiritus Sanctus ex hoc quòd procedit à Deo ut amor illi immanens est in natura similis Patri; ergo procedit similis ex vi suæ processionis. Resp. processionem Spiritus Sancti duobus modis posse considerari. Uno modo secundùm speciem, in quantum scilicet est processio per modum voluntatis. Alio modo secundùm individuum, sive quatenus est hæc processio, nimirum Amoris Deo immanentis. Si consideretur juxta priorem modum; neganda est argum. Cons. quia quòd Spiritus Sanctus sit similis Patri, non est ex eo quòd processio per modum voluntatis, quæ est processio Spiritui Sancto propria, requirat ut procedens sit simile suo objecto, sed est aliundè; quia scilicet quidquid est in Deo est Deus, & quidquid procedit à Deo ut ipsi immanens, debet procedere ut ejusdem cum illo substantiæ.

Resp.

Si ergo consideretur juxta posteriorem modum, bona est Cons. & verum est Consequens. Nam Spiritus Sanctus ex vi suæ processionis, quæ & quatenus est Deo immanens, similis est Patri & Filio secundùm naturam. Verum ut processio aliqua possit dici generatio, non satis est, quòd id quod procedit sit ex vi processionis secundùm individuum consideratæ simile ei à quo procedit: sed oportet, quòd sit simile ex vi processionis consideratæ secundùm speciem; alioquin Eva dicenda esset filia Adæ, cùm ex vi talis processionis individuæ, secundùm quam processit ex Adam, sit ei similis in substantia. Dicendum præterea foret, quòd si aliquis homo, virtute sibi divinitùs ad hoc concessa, hominem faceret ex aliqua sui parte, quòd homo ille sic productus esset filius producentis, quòdque talis ejus processio esset generatio; procederet enim similis in natura ex vi istius individuæ processionis. Hoc autem non esse dicendum expressè tradit B. Th. 4. cont. Gent. cap. 23. patetque ex definitione generationis.

Ex his intelligi potest, B. Joannem Damasc. lib. 3. de Fide c. 11. rectè dixisse, quòd Spiritus Sanctus procedat à Patre, non filiationis modo, sed processionis: quia procedit ab eo sic, ut sit quidem ejusdem cum illo substantiæ; non procedit tamen eo modo qui ad filiationem requiritur, sed modo processionis quæ peculiariter nomen istud sibi vendicat, vocarique potest spiratio passiva.

Si præterea dicas: Generare & spirare sunt idem in Divinis, (reperiuntur enim in Patre) ergo etiam idem est generari & spirari, ac per consequens spiratio seu processio Spiritus Sancti est generatio. Resp. Neg. C. quia generare & spirare, saltem ratione distinguuntur, quod ex eo patet, quia Filius spirat, & non generat. Ideò autem non distinguuntur realiter, quia conveniunt eidem Personæ, neque sibi invicem opponuntur, ne quidem virtualiter: generari verò & spirari distinguuntur realiter, in quantum sunt personales proprietates distinctarum Personarum, & virtualiter inter se opponuntur. Nam generari est proprietas ejus Personæ cui convenit spirare: spirare autem & spirari opponuntur. Aliquid simile est, quod in eodem Sole, vel igne eadem res est indurare & emollire, cùm tamen indurari & emolliri sint res diversæ & in diversis, ita ut non possint simul esse in eodem. Et similiter in Deo idem est gignere & creare: creari tamen & gigni non est idem.

Ob.

Resp.

Ad 1. Arg. initio allatum. Resp. Neg. Ant. Ad ejus prob. dicendum est, non esse sensum Verborum B. Thomæ, quòd generatio non plus significet quàm originem alicujus viventis à principio vivente conjuncto, & quòd omnis talis origo sit propriè nativitas: sed quòd illud requiratur ad generationem, quòdque ea demum sive ea sola origo sit propriè nativitas; statim enim subjungit: *Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed propriè quod procedit secundùm rationem similitudinis*, ita nimirum, ut ex vi suæ processionis debeat esse simile. Et postea: *Requiritur* (inquit) *ad rationem talis*, hoc est propriè dictæ *generationis, quòd procedat secundùm rationem similitudinis in natura ejusdem speciei*.

Ad confirm. Resp. eam generationis descriptionem esse insufficientem, neque Damascenum illic voluisse totam generationis definitionem tradere, sed solùm ostendere, in quo differat à creatione & effectione, quibus aliquid producitur externum, & non ex creantis aut efficientis essentia: quasi diceret, generatio postulat ac de sui ratione requirit, ut ex gignentis essentia proles ejusdem cum gignente substantiæ producatur; creatio autem & effectio hoc non requirunt. Hinc est, quòd ipse Damascenus c. 10. & 11. non admittat, Spiritum Sanctum esse genitum, etiamsi (quemadmodum Fides Catbolica habet) concedat, ipsum esse ejusdem substantiæ cum Patre & Filio.

Ad 2. etiam Neg. Ant. Ad ejus prob. Resp. posset, verba B. Tho. significare; quòd inclinatio appetitivæ virtutis sit secundùm quamdam similitudinem, hoc est præsupponat similitudinem; aut quòd pro *secundùm quamdam similitudinem*, legendum sit, *secundùm quamdam conjunctionem*; quemadmodum scribit Medina probatque ex Resp. ad 3. istius art. & quomodo legisse videtur Hieronymus de Medicis in formali explicatione 1. 2. qui toto istius art. 1. corp. numquam habet, *secundùm similitudinem*, sed *secundùm conjunctionem*.

Verùm magis probanda videtur altera responsio,

qua

qua dicitur, textum esse vitiosum, & in eo redundare hæc tria verba, *Hinc est quod*, legendumque ita, *Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam: secundùm quamdam similitudinem ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundùm quam ei inhæret, accepit nomen sensus*. Ita haberi in antiquis libris testatur Conradus in 1. 2. confirmarique potest ex eo, quòd B. Thomas in eadem 1. 2. q. 22. art. 2. qu. 40. art. etiam 2. & alibi frequenter dicit, appetitum ferri in res sicut sunt in seipsis, & non secundùm intentionem vel similitudinem earum: quod & hoc art. tradit, in eo voluntatem distinguens ab intellectu. His accedit, quod eodem art. 1. in 1. 2. Resp. ad 2. scribit quòd *sentire secundùm similitudinem cujusdam experientiæ pertinet ad appetitum, ut dictum est:* refert autem se ad ea quæ dixit in corp. nisi verò in corp. legatur ut jam diximus esse legendum; non invenietur dixisse id quod in ea ad 2. Resp. scribit.

Pro Resp. ad 1. dicendum Maj. hoc modo esse veram, *Quod procedit* ex propria vi suæ processionis consideratæ secundùm communem ac specificam rationem, *in similitudinem naturæ in viventibus* dicitur generatum & nascens. Juxta quem sensum neganda est hæc Min. *Sed id quod procedit in Divinis per modum amoris, procedit in similitudine naturæ:* quamvis enim id quod in Divinis procedit per modum amoris, procedat simile in natura, non tamen procedit simile ex vi suæ processionis; ac per consequens non procedit in similitudine naturæ eo modo, quo Maj. intelligenda est ad hoc ut sit vera. Ad probationem verò qua dicitur, *Aliàs esset extraneum à natura divina*. Resp. Neg. Ass. quia benè simul consistunt, non procedere in similitudine naturæ ex vi suæ processionis, & tamen procedere simile in natura, quando is qui procedit potest illam similitudinem habere aliunde quàm ex vi suæ processionis, scilicet ex eo quòd procedat per actionem Deo immanentem, quòdque propterea sit talis actionis terminus manens in Deo: id autem quod procedit simile in natura, non est extraneum à natura, etiamsi illam similitudinem non habeat ex vi suæ processionis consideratæ in communi seu secundùm specificam ejus rationem. (Explicatur textus.)

Circa ejusdem arg. solut. collatam cum Resp. ad 3. art. 3. observandum est, quòd propria ratio hujus aut illius processionis, secundùm quam una distinguitur ab alia, non est accipienda ex ea parte, qua sunt unum cum natura divina, sed ex ea qua una processio alteri comparatur, ipsæque ad invicem ordinantur; in quantum scilicet processio per voluntatem præsupponit processionem Verbi, quæ est per intellectum: ita autem præsupponit, non quasi processio Verbi producat processionem amoris, aut quia processio amoris emanet à processione Verbi formaliter, hoc est à generatione passiva; sed quia Verbum per modum intellectus procedens producit amorem, & quia amor procedit ex conceptione Verbi, idest ex Verbo concepto.

In Resp. ad 2. observa, similitudinem ita esse de ratione amoris sicut est de ratione Verbi quantum ad hoc, quòd similitudo requiritur ad utrumque: non pariter tamen est de ratione utriusque, propterea quod aliter pertinet ad unum & aliter ad alterum. Ad Verbum enim pertinet, in quantum similitudo ita est de essentiali ratione Verbi, ut ipsummet Verbum debeat esse similitudo rei intellectæ, & in quantum is qui concipit Verbum hoc ipso format seu producit expressam rei intellectæ similitudinem: ad Amorem verò pertinet, non quasi Amor sit similitudo, sed quia similitudo est principium & causa amoris. Confer. quæ dicuntur in 1. 2. q. 27. art. 3. & q. 99. art. 2.

Pro Resp. ad 3. dicendum ad Min. non oportere quòd processio Amoris præter hoc nomen commune habeat aliquod nomen speciale nobis notum, & significans communicationem substantiæ; quia Deum & Divina non possumus nominare nisi ex creaturis: in creaturis autem non apparet alius modus communicandi naturam præterquam per generationem; & ideò solùm istum modum communicandi naturam divinam possumus nomine proprio designare, vocando generationem: Processio autem Amoris caret nomine proprio nobis cognito, nisi quòd vocari possit spiratio, quasi Spiritus processio.

Articulus V.

Utrùm sint plures processiones in Divinis quàm duæ.

Videtur quòd sic. 1. Quia sicut aliquid potest esse procedens à procedente, ita potest esse aliquis natus à nato; ut patet in hominibus, in quibus is qui nascitur ab uno, habet alium de se natum: sed in Divinis sunt duæ processiones per hoc, quòd alius procedit à procedente; ergo pari ratione possunt esse duæ generationes, per hoc, quòd à genito alius generatur.

2. Est in Divinis processio per modum naturæ, secundùm quam Filius nominatur: est etiam processio per modum intellectus, secundùm quam nominatur Verbum: est insuper processio per modum voluntatis, secundùm quam nominatur Amor; ergo sunt tres processiones.

3. Processiones creaturarum sunt ad exemplar processionum divinarum: sed in creaturis alia est processio naturæ, secundùm quam homo generat hominem, & alia processio intellectus, secundùm quam producit Verbum; ergo etiam in Divinis alia est processio per modum naturæ, alia per modum intellectus.

4. Juxta B. Dionys. cap. 2. de Div. Nom. ad divinam bonitatem pertinet ut procedat: atqui Pater est summè bonus; ergo procedit, atque ita sunt in Divinis tres processiones, una Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti.

Responsio communis & certa est, non esse in Divinis plures processiones, quàm duas. 1. Quia processiones divinæ, seu quæ in Deo manent, non possunt accipi nisi secundùm actiones immanentes: tales autem actiones solùm sunt duæ in natura intellectuali, scilicet intellectus & voluntatis. (Non sunt in Divinis plures processiones quàm duæ.)

2. Fide certum est, solùm esse duas Personas procedentes: si autem essent plures processiones quàm duæ, essent etiam plures Personæ procedentes quàm duæ; ergo salva Fide non possunt admitti plures processiones, quàm duæ in Divinis.

Accedit, quòd concedendo plures processiones quàm duas, sequeretur quòd in Divinis non sit Personarum Trinitas, sed ut minimum Quaternitas. Una scilicet Persona, quæ à nullo principio procedit, & tres aliæ secundùm tres distinctas processiones: talis autem Quaternitas repugnat Fidei; tum in sacris Litteris manifestæ, Matth. 28. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti*. Et 1. Jo. 5. *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus;* tum in variis Conciliis definitæ; tum etiam expressæ in *cap. Firmiter, & in c. Damnamus*, Tit. de Sum. Trin. & Fide Cath.

Ad 1. ergo Arg. Resp. Neg. Cons. Aliter enim res se habet in creaturis, aliter in Deo. Nam in creaturis generatio per se ordinatur ad speciem speciei que conservationem & propagationem; unde & natura speciei per generationem multiplicatur: processio autem in Divinis est ad multiplicationem hypostasum, in quibus natura divina reperitur una numero. Deinde qui generatur in humanis, ita recipit relationem filiationis, ut sit in potentia ad recipiendam relationem paternitatis: Filius autem Dei sic habet filiationem, ut neque sit in potentia ad recipiendam Paternitatem, neque possit ei Paternitas formaliter convenire, propterea quòd Paternitas sit proprietas personalis filiationi opposita. Denique quotiescumque aliqua potentia producit totum effectum quem potest producere, impossibile est, aliquem alium per eam produci: atqui Pater æternus gignendo Filium per omnia sibi æqualem, coæternum, & consubstantialem, totum produxit, quod per potentiam generativam potest produci, & non est in Divinis alia potentia generativa quàm ista; ergo impossibile est aliquem alium in Divinis generari distinctum à Filio: quia verò in humanis diversæ sunt potentiæ activæ ad generandum, quarum una est in patre generante, alia in filio, qui sic generatur, ut diversam à suo genitore sicut naturam ita potentiam accipiat; idcircò potest in humanis is, qui nascitur ab uno, habere alium de se natum.

Ad 2. Neg. Cons. quia in Divinis una & eadem est processio, quæ est per modum intellectus, & quæ est per modum naturæ, ut supra ostendimus art. 3. ad 3.

Ad 3.

Ad 3. etiam Neg. Conſ. quoniam natura humana eſt materialis, ideſt ex materia & forma compoſita; & ideò in hominibus proceſſio per modum naturæ non poteſt eſſe niſi ſecundùm aliquam transmutationem naturalem: proceſſio autem quæ eſt per modum intellectus, ſemper eſt immaterialis, ſecundùm quòd ipſe intellectus immaterialis eſt; ac proinde non poteſt in hominibus eſſe una eademque proceſſio, quæ eſt per modum naturæ, & quæ eſt per modum intellectus, cùm unum & idem non poſſit eſſe materiale & immateriale ſimpliciter. At in Divinis idcircò poteſt eſſe una & eadem proceſſio, quia tam natura quàm intellectus & intellectio eſt immaterialis. Præterea, Verbum, quod ab hominibus formatur dum intelligunt, neque eſt ſubſiſtens, neque eſt ejuſdem naturæ cum ipſis: id autem quod ab eis procedit per modum naturæ quando generant, eſt ſubſiſtens & ejuſdem cum ipſis naturæ; ideòque non poteſt eſſe una & eadem proceſſio, qua aliquid ab eis procedit per modum naturæ, & per modum intellectus. Qui verò in Divinis procedit per modum intellectus, eſt ſubſiſtens & ejuſdem cum Genitore ſubſtantiæ; ac proinde nihil obſtat, quare non poſſit eſſe una eademque proceſſio per modum intellectus & per modum naturæ.

Pater procedit in alterum, ſed nõ ab altero.

Ad 4. Reſp. ad divinam bonitatem pertinere quòd procedat in alterum, ſed non quòd procedat ab alio: aliud autem eſt procedere in alterum, & aliud procedere ab alio. Procedere enim in alterum eſt ſuam ſimilitudinem alteri communicare: procedere autem ab alio eſt habere eſſe ab alio tamquam à principio.

Pro reſp. ad 1. B. Thom. Neg. Conſ. quia non eadem eſt ratio ponendi in Deo proceſſionem ſecundùm potentiam, & ponendi proceſſionem ſecundùm intellectum & voluntatem: nam intellectus & voluntas ſunt principia actionum manentium in agente; & ideò tam ſecundùm voluntatem quàm ſecundùm intellectum poteſt poni in Deo aliqua proceſſio ipſi immanens. Potentia verò non eſt principium actionis manentis in agente, ſed eſt principium agendi in aliud; & propterea potentia eſt principium actionis ad extra, à qua proinde non ſumitur proceſſio alicujus divinæ Perſonæ, ſed proceſſio creaturarum.

Pro reſp. ad 2. dicendum, quòd bonitas ſit principium operationis ut objectum, quomodo bonum eſt ſui diffuſivum, ſcilicet ſecundùm rationem objecti & finis: ſed non eſt principium proceſſionis ut actio, ſive ſecundùm rationem actionis aut operationis. Proceſſiones autem de quibus in hoc art. eſt ſermo, attenduntur ſecundùm aliquas actiones, & non ſecundùm quod veritas aut bonitas ſunt illarum actionum objecta. Quapropter bonitas eſt principium productionis ut objectum voluntatis, in quantum Deus amando bonitatem ſuam producit Spiritum Sanctum, ſicut & intelligendo veritatem ſuam producit Verbum: ſed bonitas non eſt id, ſecundùm quod accipi poſſit principium diſtinctivum proceſſionis; hoc etiam addito, quòd bonitas pertinet ad eſſentiam: proceſſiones autem non diſtinguuntur ſecundùm eſſentiam, ſed ſecundùm actiones immanentes; & propterea neganda eſt iſtius arg. 2. Conſ.

Circa arg. 3. obſerva, non ſequi, ex eo quòd nos plura verba formamus, & pluribus amoris inflammamur quòd etiam in Deo agnoſcere oportet plura Verba vel plures Amores: quia ad perfectionem divinæ fœcunditatis pertinet, ut Deus uno ſimplici actu & uno tantùm Verbo omnia intelligat; ſimiliterque unico actu & unico Amore omnia amet; unde in eo neque poteſt eſſe proceſſio Verbi ex Verbo, vel Amoris ex Amore; neque poſſunt eſſe plurium rerum plures intellectiones, aut plura Verba, vel plures Amores. In nobis autem non eſt ejuſmodi perfectio; & propterea pluribus actibus indigemus ad intelligendum, ac etiam pluribus ad amandum.

Occaſione eorum, quæ B. Th. iſtis art. dixit de divinis proceſſionibus.

QUÆRITUR

Utrùm Divinæ Perſonæ procedant, una per intellectum, alia per voluntatem.

Videri poteſt quòd non, ſed quòd ambæ procedant immediatè ex fœcunditate naturæ. 1. Quia intelligere & velle ſunt actus communes toti Trinitati, utpotè eſſentiales; ergo per actum intellectus & voluntatis non producuntur diſtinctæ Perſonæ. Prob. Conſ. quia dicendum foret, omnes Perſonas producere; ac per conſequens eſſe plures Perſonas quàm tres. Confir. Intelligere Filii aut Spiritus Sancti non eſt minùs efficax quàm intelligere Patris; & ſimiliter velle aut amare Spiritus Sancti non eſt minùs efficax quàm velle Patris & Filii; ergo ſi Pater intelligendo producit Filium, ſequitur, quòd Filius intelligendo debeat aliam Perſonam producere, & ſimiliter Spiritus Sanctus. Sequitur etiam, quòd Spiritus Sancti aliam Perſonam producat amando.

2. In omnibus quæ aliquid producunt, videmus illam productionem eſſe ex fœcunditate naturæ, non ex actu voluntatis aut intellectus; ergo fatendum eſt in Deo ita eſſe. Ant. patet, quia ſi qui homines generare non poſſint, hoc eſt, quia eis deſit naturæ fœcunditas, non autem quia non volunt, vel quia non intelligunt.

3. Intellectus & voluntas ſunt unum & idem in Deo; ergo non poſſunt eſſe ratio diſtinctarum perſonarum.

4. Si Filius producitur per intellectum, & Spiritus Sanctus per voluntatem; ergo intelligere & velle ſunt ipſæmet productiones activæ Perſonarum: quod non videtur poſſe dici; quia productiones activæ ſunt actus notionales; intelligere autem & velle ſunt eſſentiales.

5. Illud quod per ſe eſt naturæ, non exit ab ea mediante aliqua potentia: ſed generatio per ſe eſt opus naturæ ſecundùm B. Jo. Damaſc. lib. 1. c. 8. ergo non exit à Deo mediante potentia intellectus.

Reſponſio communis contra Durand. eſt, omninò agnoſcendum eſſe, quòd divinæ Perſonæ procedant, una per intellectum, alia per voluntatem; non autem immediatè ex natura ſeu ex fœcunditate naturæ. Perſonæ divinæ procedunt, una per intellectum, alia per voluntatem.

1. Quia Scriptura Filium vocat Verbum, ut Jo. 1. *In principio erat Verbum*, 1. Jo. 1. *Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus, &c. de Verbo vitæ*. Et c. 5. *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cœlo, Pater, Verbum & Spiritus Sanctus*. Apoc. 19. *Vocatur nomen ejus Verbum Dei*. Verbum autem neque eſſe, neque intelligi poteſt niſi ab intellectu conceptum. Similiter Spiritus Sanctus ordinariè ſignificatur per amorem & charitatem, aut per ea quæ amorem (qui voluntatis actus eſt) ſignificant.

Si dicas: Filium aliis nominibus ſignificari, iiſque talibus, quæ eſſentiam vel attributa eſſentialia ſignificant; veluti quando vocatur Virtus Dei & ſapientia, 1. ad Cor. 1. Dei potentia, apud Athanaſ. lib. 2. cont. Arian. Eſſentia, apud Auguſt. lib. 7. de Trin. c. 1. & 2. Ob.

Reſpondere poteſt dupliciter. 1. Nomina eſſentialia non tribui Filio ad denotandum modum proceſſionis ipſius; ſic autem ei tribuitur Verbum ut ex SS. Patribus Athanaſio, Cyrillo, Auguſtino, & aliis contra Arianos ſcribentibus liquet. 2. Alia nomina quæ Filio tribuuntur, idcircò ei optimè conveniunt, quia per intellectum procedit. Reſp.

Prob. 2. Divinæ Perſonæ neceſſariò procedunt per actiones immanentes: non ſunt autem in Deo aliæ actiones immanentes quàm intellectus & voluntatis; ergo procedunt per actiones intellectus & voluntatis. Maj. prob. quia divinæ Perſonæ procedunt per productiones: productiones autem illæ ſunt actiones, non tranſeuntes (nam alioquin Perſonæ eſſent creaturæ,) ſed immanentes.

Prob. 3. Pater generat Filium per actionem vitalem; eſt enim de ratione generationis viventium, ut per actum vitalem generentur: ſed in Deo nulla eſt actio vitalis præter actionem intellectus & voluntatis; ergo Pater generat Filium per unam ex his actionibus.

Prob. 4. Quia ſi perſonæ procedant immediatè ex fœcunditate naturæ, & non per intellectum ac voluntatem; ſequuntur hæc abſurda.

1. Quòd proceſſio Filii non magis ſit generatio quàm proceſſio Spiritus Sancti. Nam hujus rei rationem aſſignare; vel quòd Filius à ſolo Patre procedat, & Spiritus Sanctus à Patre & Filio; vel quòd proceſſio Verbi ſit prior proceſſione Spiritus Sancti, eſt abſque fundamento; partim quia ad rationem veræ generationis nihil refert, utrùm id quod generetur ab uno

pro-

procedat vel à duobus; partim quia licèt Pater & Filius ſint duæ Perſonæ diſtinctæ, ſunt tamen unum principium Spiritus Sancti, cùm una dumtaxat virtute ſpirativa eum producant; partim quia niſi aſſerantur, Verbum procedere per intellectum, qui quodammodo prior eſt voluntate, non poteſt reddi ratio, ob quam proceſſio Verbi ſit (noſtro intelligendi modo) prior proceſſione Spiritus Sancti; partim denique quia ſola ratio poſterioritatis non obſtat generationi, ſi cæteræ conditiones ad generationem requiſitæ adſint.

2. Abſurdum eſt, quòd alioqui non poſſet reddi ratio, quare Filius procedat à ſolo Patre, & non ſimiliter Spiritus Sanctus; poneretur enim, quòd uterque procedat immediatè ex divina natura fœcunda.

3. Quòd non poſſet oſtendi, quare ſolùm ſint duæ proceſſiones in Divinis & non plures.

4. Quòd dicendum foret, divinam eſſentiam generare: (idquod in c. *Damnamus*, Tit. de Summ. Trin. fuit reprobatum) ſi enim Filius procedit, non per intellectum, ſed immediatè ex divina eſſentia, cùm non procedat niſi per hoc quòd generatur; conſequens eſt, quòd ſit divina eſſentia, quæ eum generat.

Denique, B. Th. tum hac q. tum aliis locis, ut q. 10. de Pot. art. 2. 4. cont. Gent. c. 11. & in 1. Sent. diſtin. 7. & 13. cæteriſque Scholaſtici unanimiter docent, Filium procedere per intellectum, & Spiritum Sanctum per voluntatem.

Eſſentia divina eſt fœcunda.

Quæ ut intelligantur obſervandum eſt, non negari, quin eſſentia divina ſit fœcunda; (etiam præveniendo in modo noſtro intelligendi operationem intellectus & voluntatis) ſicut etiam non negatur, quin ipſa ſit principium quo generans generat: ſed dicitur, quòd ipſa non ſit principium (juxta modum noſtrum concipiendi) immediatum, ac inter eam & operationem ſeu productionem mediet potentia intellectus: *Egreditur*, ait B. Thom. 1. Sent. diſt. 7. q. 1. art. 1. ad 2. *ab eſſentia alius actus, qui eſt etiam actus habentis eſſentiam ſicut agentis, & eſſentia ſicut principii agendi. Et iſte eſt actus ſecundus, & dicitur operatio, & inter eſſentiam & talem operationem cadit virtus media differens ab utroque; in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantùm: & talis actus eſt generare; & ideò ſecundùm modum intelligendi natura non eſt principium ipſius niſi mediante potentia*. Quibus ſimilia ſunt, quæ ſcribit diſt. 13. art. 3. ad 4. *Natura non eſt principium proceſſionis Spiritus Sancti ſub ratione naturæ, ſed ſub ratione voluntatis, à qua procedit amor*. Quapropter ſicut in humanis eſt ſuppoſitum quod generat: natura autem fœcunda eſt generationis principium quo mediatum; potentia verò generativa eſt principium quo immediatum: ita in Divinis qui generat eſt ſuppoſitum Patris: principium quo mediatum iſtius generationis eſt eſſentia prout eſt in Patre, ſed principium quo immediatum eſt intellectus. Et ſecundùm hæc intelligenda ſunt ea, quæ Latinus diſputator affirmat in ſeſſ. 18. Conc. Flor. dicens inter cætera, *Patris perſona ſuppoſitum eſt atque generans; divina verè natura generativum principium, quo Pater Filium generat*.

Et eſt principium quo mediatum.

Principium quo immediatum eſt intellectus.

Ad 1. Arg. Reſp. Neg. Conſ. quare autem non ſequatur, quòd omnes Perſonæ producant aliquam aliam Perſonam; quidam explicant dicendo, quòd intelligere & velle dupliciter poteſt accipi. Uno modo eſſentialiter, ut intelligere non ſit aliud quàm cognoſcere & velle non aliud quàm actus voluntatis. Alio modo notionaliter, ita ut intelligere non ſolùm ſit cognoſcere, ſed ſit cognoſcendo producere & velle ſeu amare ſit amando producere. Priori modo actiones intelligendi & volendi ſunt communes toti Trinitati: poſteriori non ſunt. Et quia ſecundùm priorem illum modum nihil producitur, ſed tantùm juxta poſteriorem; ideò non ſequitur, quòd omnes Perſonæ SS. Trinitatis producant aliquam Perſonam.

Quo modo intelligere ſit commune Trinitati, nec omnes tamen producant perſonam.

Verumtamen, inhærendo doctrinæ, quam B. Thom. q. 37. art. 1. tradit dicens, quòd *in Divinis intelligere ſolùm eſſentialiter dicitur*, magis placet aliorum explicatio, quòd Verbum procedat per actionem intellectus, non quatenus ipſa eſt quoddam intelligere præciſè, ſed quatenus eſt dicere. Quamvis autem dicere & intelligere idem ſint in Deo ſecundùm rem; diſtinguuntur tamen ratione. Nam dicere, cùm *non ſolùm ſignificet intelligere, ſed intelligere cum hoc, quod eſt ex ſe exprimere aliquam conceptionem* ſeu Verbum; importat relationem ad Verbum dictum & à dicente productum: eam autem relationem non importat intelligere præciſè acceptum. Actus ergo intellectus eſt eſſentialis, atque adeò toti Trinitati communis, ſecundùm quod ſolùm eſt intelligere: ſecundùm verò quod eſt dicere eſt notionalis, & ſoli Patri convenit; ac per conſequens ſolus Pater eſt qui intelligendo producit.

Quid ſit dicere.

Similiter amare ſi ſumatur pro diligere præciſè & ſimpliciter, in quo ſolùm importatur habitudo amantis ad rem amatam; eſt eſſentiale, & commune toti Trinitati: ſi autem ſumatur pro eo quod eſt amando producere ſeu amorem ſpirare; eſt notionale, Patrique & Filio convenit, ſed non Spiritui Sancto. Unde ſequitur; quòd Pater & Filius amando ſpirant; ipſe autem Spiritus Sanctus non ſpiret etiamſi amet.

Amare quo modo ſit notionale.

Ad confirm. Reſp. Neg. Conſ. quia intelligere Filii & Spiritus Sancti eſt ſubſtantialiter idem cum intelligere Patris: & quoniam hoc intelligere, quatenus eſt in Patre, eſt dicere, & producit Verbum; non oportet quòd Filius & Spiritus Sanctus producant Verbum, quia una intellectio non producit niſi unum Verbum. Quòd ergo intelligere Filii & Spiritus Sancti non producat Verbum, non eſt ex defectu efficaciæ, ſed quia una actio non producit niſi unum terminum adæquatum: terminus autem adæquatus divinæ intellectionis, quatenus ipſa eſt dictio, eſt Verbum, & hoc per illam actionem producitur à Patre, cui convenit. Non eſt ergo quare Filius & Spiritus Sanctus aliquod Verbum producant, cùm non intelligant alia intellectione quàm Patris, cùmque intelligere non ſit in eis dicere.

Quòd etiam Spiritus Sanctus amando non producat amorem, non eſt ex defectu efficaciæ amoris ipſius, ſed quia diligit eſſentialiter ut amor procedens; non eſt autem in eo diligere ſumptum notionaliter. Vide q. 37. artic. 1. ad 4. Amare ergo eſt productivum amoris non quomodocumque, ſed prout eſt in Patre & Filio, quia ſic eſt notionale.

Ad 2. Arg. Reſp. in omnibus creaturis, quæ aliquid producunt, naturam quidem eſſe fœcundam, ipſamque eſſe primam radicem qua ipſæ poſſunt aliquid producere; numquam tamen producunt per ipſam naturam ſeu eſſentiam tamquam per principium proximum & immediatum, ſed per potentiam ſibi connaturalem & per illius potentiæ actum.

Ad Prob. Ant. Reſp. ita quidem eſſe in hominibus, quòd ſi generare non poſſunt, hoc eſt, quia deſit eis naturæ fœcunditas, & non quia non volunt, vel quia non intelligunt. At hoc non arguit, eos qui generare poſſunt, hoc poſſe facere per ſuam naturam ſeu eſſentiam immediatè, ſed ſolùm quòd eam facultatem habere non pendet ab eorum intellectu & voluntate. Nec mirum; cùm enim ſint corporei, non generant niſi per facultatem corpoream, qualis non eſt intellectus aut voluntas: Deus autem cùm ſit purè ſpiritualis, naturamque habeat fœcundam, producit per facultatem ſpiritualem, ſcilicet per intellectum & voluntatem.

Dices: Si intelligendo & amando aliquid produci poteſt; cur homines & Angeli non producunt, quando intelligunt & amant? Reſp. eos intelligendo & amando producere aliquid ſcilicet verbum mentis, & amorem ſeu quamdam affectionem, & propenſionem voluntatis in rem amatam, ut art. 3. fuit dictum, quibus conformiter loquitur S. Doctor q. 10. de Pot. art. 2. ad 11. at magnum eſt diſcrimen inter homines vel Angelos, & Deum. Deus enim producit Verbum ſubſtantiale, ſive quod eſt ſubſtantia: Angeli autem & homines producunt Verbum, quod eſt accidens. Et hinc eſt, quòd Verbum Dei ſit Filius, utpotè ſuppoſitum ejuſdem cum Deo eſſentiæ & naturæ: Verbum autem Angelorum aut hominum non poſſit dici filius, quia non eſt ejuſdem cum illis ſubſtantiæ. Ratio porrò quare Deus producit Verbum ſubſtantiale potiùs quàm homines vel Angeli, hæc reddi poteſt; quia intelligere Dei eſt eſſentia Dei: hominum autem & Angelorum intelligere eſt accidens: Verbum autem per aliquam intellectionem productum ejuſdem eſt conditionis & naturæ cum ipſa intellectione.

Ob.

Reſp.

Ad 3. inprimis Reſp. poteſt Neg. Conſ. ex eadem enim potentia prodire poſſunt diverſi effectus, ſi illa potentia ſecundùm rem una diſtinguatur ſecundùm ratio-

rationem: sicut ex eodem Sole prodeunt effectus varii, & secundùm rem multum diversi. Quamvis autem intellectus & voluntas sint in Deo una & eadem res, distinguuntur tamen ratione: & quemadmodum ex art. 3. ad 3. colligere est, licèt in Deo non sit aliud intellectus & voluntas; actiones tamen utriusque habent quemdam ordinem, & similiter processiones quæ sunt secundùm illas actiones: hoc autem sufficit, ut una processio non sit altera, sed sint duæ distinctæ. Præterea si intellectus & voluntas considerentur absolutè & secundùm se; verum est quòd non possint esse formalis ratio distinguendi Personas, sed tantùm radicalis & fundamentalis: si autem considerentur ut potentiæ productivæ secundùm propriam rationem producendi per intellectum & per voluntatem, sive si considerentur cum adjuncta relatione productionis; sic tum ipsæ, tum ipsarum actus proprii (modo sint relativè oppositi) possunt esse formalis ratio distinguendi Personas.

Denique observandum est, quòd si hoc 3. argum. aliaque similia efficaciter concluderent; multò magis posset concludi contra opinionem eorum, qui existimant Personas immediatè procedere ab essentia seu ex fœcunditate naturæ. Si enim verum esset, divinas Personas idcircò non procedere immediatè per intellectum & voluntatem, quia neque intellectus & voluntas, neque intellectio & volitio distinguuntur realiter; ita subsumi posset: atqui etiam essentia divina non distinguitur realiter à seipsa, imò nec ratione, quando secundùm se consideratur, & non secundùm rationem intellectus aut voluntatis, aut alicujus similis attributi; ergo multò minùs potest ipsa esse principium proximum, quo Personæ divinæ ab invicem distinguantur.

Ad 4. Resp. Neg. Cons. loquendo de intelligere & velle, prout sunt actus essentiales. Si verò accipiantur in quantum sunt actus notionales, sive si intelligere accipiatur prout est dicere & velle prout est spirare; sic sunt ipsæmet productiones activæ Personarum: nam dicere est intelligendo aliquam conceptionem seu Verbum exprimere; velle autem seu amare notionaliter acceptum est diligere & diligendo spirare.

Quid sit amare notionaliter.

Ad 5. dist. est Maj. Si enim sic intelligatur, *quod per se est natura* (ita ut natura seu essentia comparetur ad illud sicut ad id quod naturam habet, sive ad suppositum) *non exit à natura mediante aliqua potentia*; vera est: quia inter essentiam & suppositum quod habet essentiam, non cadit aliqua potentia media quantum ad actum ipsius essentiæ in habente, qui actus est esse; sed ipsa essentia dat esse habenti, & iste actus est quasi actus primus. Si verò sic accipiatur, *quod per se est natura*, idest Actio vel operatio, quæ per se procedit à natura sive ab habente naturam tamquam à principio, & quæ vocari solet actus secundus, *non exit à natura mediante potentia*; falsa est: quia inter essentiam, & talem operationem cadit virtus media, eaque in creaturis realiter differens tum ab essentia tum ab operatione; quamvis in Deo solùm distinguantur ratione, quemadmodum superiùs ex 1. Sent. dist. 7. diximus. Quòd autem B. Joan. Damasc. generationem dicit esse opus naturæ; hoc ideò est, quia importat communicationem ejusdem naturæ seu substantiæ; & quia est per modum naturæ, non autem per modum voluntatis.

QUÆSTIO XXVIII.

De Relationibus divinis.

ARTICULUS I.

Utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales.

Videtur quòd non. 1. Quia relatio facit rem ab alio dependentem: Deus autem est independens.

2. Deus Pater non minùs est immobilis & immutabilis quando producit Filium aut Spiritum Sanctum, quàm cùm producit creaturas; sed cùm producit creaturas non habet relationem realem, quia non mutatur, ut q. 9. art. 1. dictum est; ergo nec habet aliquam realem relationem quando producit Filium & Spiritum Sanctum.

3. Omnis relatio realis supponit duo extrema realiter distincta, ut patet in creaturis de paternitate & filiatione, quæ supponunt Personas patris & filii, & sic de reliquis: atqui paternitas & filiatio in Divinis non supponunt extrema realiter distincta, cùm Pater & Filius non distinguantur nisi per illas relationes; ergo paternitas & filiatio in Divinis non sunt relationes reales.

4. Ea quæ non sunt perfecta, non tribuuntur Deo; sicut privatio, materia, & motus: sed relatio inter omnia entia habet debilius esse; ergo in Deo esse non potest.

5. Omnis relatio realis facit compositionem cum eo cujus est relatio; non enim potest una res alteri inesse sine aliqua compositione: sed in Deo nulla compositio esse potest; ergo nec ulla realis relatio.

6. Simplicissima seipsis differunt: divinæ autem Personæ sunt simplicissimæ; ergo seipsis differunt, & non per aliquas relationes; ac proinde non oportet in Deo ponere relationes reales.

Responsio ad Fidem pertinens est, esse in Deo aliquas relationes reales, idest quæ præveniendo omnem intellectus creati operationem existunt in re.

In Deo sunt relationes reales.

Prob. 1. Quia Fides Catholica habet, quòd Pater & Filius & Spiritus Sanctus sint tres Personæ realiter ab invicem distinctæ: atqui Pater & Filius non distinguuntur ab invicem nisi paternitate & filiatione, uti nec Spiritus Sanctus ab utroque nisi spiratione; ergo paternitas, filiatio, & spiratio sunt relationes reales. Ita ratiocinatur B. Thom. non tantùm in præsenti art. sed etiam q. 8. de Pot. art. 1. Cujus argum. Cons. ex hoc patet, quòd si relationes solùm differrent ratione; non possent Personæ plus quàm ratione differre; quandoquidem non distinguantur nisi relationibus tamquam proprietatibus. Maj. omnibus Orthodoxis nota est, probarique potest. 1. ex sacris Litteris, quæ docent, Filium esse alium à Patre; & similiter Spiritum Sanctum alium ab utroque, ut Jo. 5. *Non potest Filius à se facere quidquam*. Et cap. 14. *Alium Paraclitum mittet vobis*. Et postea: *Paraclitus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia.*

Personæ divinæ distinguuntur ab invicem realiter.

2. Quia Sabellius jam olim condemnatus fuit, quòd eamdem Personam diceret esse Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum, ut patet ex Synod. Rom. sub Sylvestro, & ex Profess. Fid. quam Damasus edidit.

3. Quia Symbol. Athan. quo Ecclesia utitur, expressis verbis dicit, quòd *alia est Persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti*: conformiterque Concilium Lateran. sub Innocentio III. sic can. 1. definit: *Hæc sancta Trinitas secundùm communem essentiam individua, & secundùm personales proprietates est discreta.*

4. Quia ipsum sanctissimæ Trinitatis mysterium hoc importat: neque enim Trinitas veraciter esset, si quemadmodum eadem est essentia, eadem quoque esset Persona Patris, & Filii, & Spiritus Sancti, ut & res ipsa loquitur, & à B. Fulgentio traditur in lib. de Fid. ad Pet. c. 1. Min. quoque arg. certa est: cùm enim eadem sit essentia Patris & Filii & Spiritus Sancti; nihil assignari potest, per quod ab invicem distinguantur præter relationes. Hinc in Conc. Flor. sess. 18. qui Latinorum partes agebat, ita loquitur: *Sola relatio apud omnes tam Græcos, quàm Latinos Doctores divina processione Personas multiplicat*. Et paucis interpositis: *Relationes hujusmodi Personas multiplicant, ita ut non ulla alia ratione quàm vi relationis Pater à Filio, ac una Persona ab alia differant*. Et in Conc. Tolet. 11. in Profess. Fid. sic Patres loquitur: *In relativis Personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus Sanctus ad utrosque refertur. Quæ cùm relativè tres Personæ dicantur, una tamen naturalis substantia creditur*. Et postea: *In relatione Personarum numerus cernitur.*

Prob. 2. Relationes quæ sunt inter res ejusdem naturæ, quarum una procedit ab alia, sunt reales, si extrema realiter existant, sintque ab invicem realiter distincta: atqui relationes Paternitatis, filiationis, & spirationis sunt inter res seu Personas ejusdem naturæ, quarum una procedit ab alia, & non solùm realiter existunt Personæ illæ, sed etiam ab invicem realiter distinguuntur; ergo sunt relationes reales.

Prob. 3.

Prob. 3. Sacra Scriptura solet exprimere Personas divinas nominibus denotantibus relationes reales, scilicet Patris, Filii, & Spiritus Sancti: ergo ipsis conveniunt relationes reales. Confirm. Pater est realiter & intrinsecè Pater; Filius est etiam realiter & intrinsecè Filius; similiterque Spiritus Sanctus: atqui Pater est paternitate Pater, & Filius filiatione est Filius; & Spiritus spiratione passiva, est Spiritus, ita ut nec Paternitas sit Filiatio, neque contra, nec spiratio passiva sit Paternitas vel Filiatio; ergo relationes illæ sunt reales, utpotè verè ac realiter convenientes, una soli Patri, alia soli Filio, alia soli Spiritui Sancto.

Prob. 4. Ubicumque est origo alicujus ab aliquo, ibi oportet ponere relationem realem; vel tantùm ex parte ejus quod oritur, si non accipiat camdem naturam, quam habet suum principium, ut patet in exortu creaturæ à Deo; vel ex parte utriusque, quando scilicet id quod oritur accipit naturam sui principii, sicut patet in hominum generatione, ubi relatio est realis & in Patre & in Filio: Verbum autem divinum procedit à Patre sic, ut sit ei consubstantiale; ergo debet esse relatio realis & ex parte Verbi & ex parte proferentis Verbum.

Denique Athanasius, Basilius, Nazianzenus, Augustinus, & alii Patres Orthodoxi unanimiter censent, in Divinis esse aliquas relationes reales; ergo non licet de ea re dubitare.

Ad 1. autem Arg. Resp. Author. 4. cont. Gent. c. 14. quòd in nobis relationes habeant esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiæ, cui superadduntur: in Deo autem esse relationis ideò est independens, quia est esse substantiæ. Addunt alii, hinc sequi dependentiam unius Personæ ab alia, non autem dependentiam substantiæ. Unde Basilius epist. 43. *Spiritus à Filio dependet:* similiterque loquitur is, qui in Conc. Florent. Latinorum partes agebatur sess. ult. qui tamen sermo non est extendendus, cùm propriè loquendo, ea intelligantur dependere ab alio, quæ habent esse diversum, atque ita dependens ab altero.

Ad 2. Neg. Conf. quia cùm Deus producit creaturas, communicat illis aliam naturam à sua, easque producit liberè non necessariò: Filium autem & Spiritum Sanctum producit ex sua substantia, & quidem naturaliter seu necessariò; ex quo fit, quòd in productione Filii & Spiritus Sancti sit intrinsecus quidem ordo producentis ad productum & contra, sitque propterea relatio realis ex parte utriusque extremi, absque ulla mutatione, qualis ordo non reperitur in Deo, quando producit creaturas. Confer. q. 8. de Pot. ar. 1. ad 3. & præs. art. resp. ad 3.

Ad 3. Arg. Resp. Maj. esse veram de relationibus quæ reperiuntur in creaturis, non autem de iis quæ sunt in Deo. Ratio discriminis est, quia relationes creatæ sunt accidentia; & ideò supponunt suum subjectum cui inhærent: si ergo sint reales; supponunt subjecta realia: & si realiter opponuntur; supponunt subjecta realiter distincta: nam realiter oppositæ non possunt simul esse in eodem subjecto. At relationes divinæ non sunt accidentia, sed substantiæ; ideòque non oportet, quòd supponant subjecta quibus inhæreant, sed per se subsistunt, & seipsis distinguuntur, secumque (nostro modo intelligendi) adferunt distinctionem extremorum, quæ extrema per eas tamquam per proprietates constituuntur & distinguuntur. His conformiter respondet B. Thomas infra q. 40. art. 2. ad 4. & q. 10. de Pot. art. 3. ad 4.

Ad 4. Resp. cum distinctione; hæc enim Maj. *Ea quæ non sunt perfecta, non attribuuntur Deo;* vera est de illis, quæ ita non sunt perfecta, ut in sui ratione importent imperfectionem, cujusmodi sunt privatio; materia, & motus. Si autem intelligatur de illis, quæ etsi non sunt perfecta simpliciter, utpotè existentia in inferiori gradu rerum, quàm sint quædam alia majorem perfectionem habentia, nullam tamen imperfectionem includunt; non est vera: nam essentia seu natura alicujus rei, si secundùm se spectetur, minus est completa quàm esse seu existere, & tamen verè ac propriè Deo tribuitur essentia. Quod subsumitur, *Sed relatio inter omnia entia habet debilius esse;* verum est de relatione quæ est accidens, sive quæ habet esse diversum ab esse subjecti, seu ejus suppositi cujus est relatio. Sic

Quæ relatio habet esse debile?

autem non est in Deo, in quo relatio non habet aliud esse quàm esse substantiæ, neque ipsa est aliud quàm essentia secundùm rem, cùm relatio in Deo non possit esse accidens. Ex his colligi potest.

Quænam faciat compositionem.

Responsio ad 5. quòd enim relatio faciat compositionem cum eo cujus est relatio, verum est de relatione reali, quæ habet illud esse ab esse substantiæ cui inest: quod in relationibus divinis locum non habet. Hinc B. Thom. q. 9. de Pot. art. 5. ad 15. *Relatio comparata ad essentiam divinam non differt re, sed ratione tantùm; unde non facit compositionem cum ipsa, sicut nec bonitas nec aliud essentialium attributorum. Sed per comparationem ad oppositam relationem est pluralitas rerum; non tamen compositio, quia relationes oppositæ in quantum hujusmodi ab invicem distinguuntur: compositio verò non est ex aliquibus distinctis in quantum sunt distincta.* Confer. ejusdem art. resp. ad 19. & q. 10. de Pot. art. 1. ad 12. itemque q. 7. ar. 1. ad 10.

Ad 6. Resp. cum B. Thom. q. 8. de Pot. art. 1. quòd *cùm Personæ divinæ relationibus distinguuntur, non alio differunt quàm seipsis: quia relationes sunt ipsæ Personæ subsistentes.* Hæc autem phrasis, *Personæ differunt seipsis*, sic est isto loco accipienda, ut Personæ divinæ nullo alio à se realiter distincto differre intelligantur: alioquin si sic accipiatur, quasi Personæ divinæ seipsis differant, & non distinguantur per relationes; negandam esse significat ipse B. Thom. q. 8. de Pot. art. 3. & q. 10. art. 2. Vide quæ dicentur infra q. 40. art. 2.

Observandum porrò, quòd cùm relatio realis duo importet; unum, quod commune est ei cum aliis accidentibus, scilicet *esse in*, hoc est inesse subjecto; alterum, quod relationi proprium est, nimirum *esse ad*, hoc est ordinari seu referri ad aliud; utrumque istorum considerari possit in relationibus divinis. Ipsæ enim sunt in divina essentia, non quidem ut accidentia quæ illi tamquam subjecto inhæreant, sed ut idem cum illa; & præter hoc habent ordinem seu respectum ad alterum. Cùm autem dicitur, quòd aliquæ sint relationes reales in Divinis; hoc est accipiendum de relationibus, non solùm juxta illud prius, sed etiam juxta posterius, ita ut illæ relationes divinæ quæ sunt reales, sint reales non tantùm in quantum sunt idem cum divina essentia, sed insuper in quantum ordinantur seu habent respectum ad alterum, v. g. Paternitas est relatio realis etiam quatenus respicit Filium, & filiatio quatenus respicit Patrem.

Relationes in Deo sint reales etiam ut relationes.

Prob. 1. Quia Scripturæ & Conciliorum testimonia superiùs allata ad probandum quòd in Divinis aliquæ sint relationes reales, procedunt de relationibus secundùm quod sunt relationes, sive secundùm id quod est relationibus proprium.

2. Quia alioquin sequeretur, quòd Personæ divinæ non distinguerentur realiter: non enim aliter distinguuntur quàm relationibus; (utique secundùm quod sunt relationes) ut patet ex q. 40. seq. art. 2. & q. 8. de Pot. art. 3. & ex q. 9. art. 5. ubi in resp. ad 14. expressè dicit, quòd *relatio per comparationem ad relationem oppositam faciat in Divinis distinctionem realem, quamvis non differat ab essentia nisi ratione:* non posset autem relatio ut non realis esse principium distinctionis realis Personarum; ergo Personæ non essent realiter distinctæ. Videri possunt Cumel ad hunc art. disp. 2. Granad. tom. 3. tract. 3. disp. 1. Tanner. tom. 1. disp. 4. dist. 1.

Contra id, quod in corp. dicit, *solùm in his, quæ dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundùm rationem tantùm, & non secundùm rem; quod non est in aliis generibus;* varia objiciuntur. 1. quòd ens reale dividi solet in decem genera seu prædicamenta; ex quo sequitur, quòd tam in prædicamento relationis, quæ est unum ex illis generibus, quàm in reliquis prædicamentis, solùm inveniantur entia realia. 2. quòd loquendo generaliùs de prædicamentis rerum, reperiri possint entia rationis pertinentia ad substantiam & quantitatem, non minùs quàm ad relationem.

Verùm hæc & alia hujusmodi haud difficulter diluentur, si genuinus verborum B. Thom. sensus attendatur, qui dum ait, *in his quæ dicuntur ad aliquid inveniri aliqua secundùm rationem tantùm, & non secundùm rem;* non intelligit, in his quæ sunt in præ-

dica-

dicamento ad aliquid, (cujus prædicamenti genus est relatio realis,) sed generaliter loquitur de his, quæ sunt ad aliquid, tam latè scilicet, ut comprehendat relationes tam rationis quàm reales; quo modo esse ad aliquid est quoddam analogum. Sensus autem est, quòd in solis iis quæ sunt ad aliquid invenitur, quòd ex propriâ ipsius relationis ratione aliquæ sint secundùm rationem tantùm, & non secundùm rem, propterea quòd relationes secundùm suam propriam rationem significent solùm respectum ad aliud; qui respectus sive sit realis sive rationis, æquè importatur in relatione; nam relatio secundùm quod est relatio non significat aliquam rem, quæ vel per se sit, aut alteri insit, sed significat respectum ad aliud. An autem ille respectus sit ens aliquod verum ac reale, an solùm rationis; parum refert. Sed in aliis generibus rerum aliter est. Ipsa enim secundùm suam significationem & propriam rationem ponunt aliquid in re; nam quantitas, hoc ipso quo est quantitas, aliquid ponit in re; & similiter qualitas, multòque magis substantia, adeò ut quæ in istis generibus dicuntur entia rationis, non assequantur veram ac propriam rationem substantiæ, quantitatis, aut qualitatis, cùm tamen relatio, quæ est secundùm solam rationem, veram ac propriam habeat relationis rationem, utpotè quemdam respectum importans ad aliud. Sensum hunc ex hujus art. collatione cum aliis locis colligimus. Quæst. enim 1. de Ver. art. 5. ad 15. sic habet: *Cùm omnia alia genera in quantum hujusmodi aliquid ponant in rerum natura, (quantitas enim ex hoc ipso quòd quantitas est, aliquid dicit) sola relatio non habet ex hoc quod est hujusmodi, quod aliquid ponat in rerum natura, quia non prædicat aliquid, sed ad aliquid. Unde quædam inveniuntur relationes, quæ nihil in rerum natura ponunt, sed in ratione tantùm.* Et in Quodl. 9. art. 4. *In hoc,* (inquit) *differt Ad aliquid ab aliis generibus, quòd alia genera ex propria sui ratione habent quòd aliquid sunt; sicut quantitas ex hoc ipso quòd est quantitas aliquid ponit; & similiter est de aliis: sed Ad aliquid ex propria sui generis ratione non habet quòd ponat aliquid in natura, sed in ratione tantùm, quòd in aliis generibus non contingit.* Cæterùm quamvis relatio ex ratione sui generis non habeat quòd ponat aliquid; sciendum tamen est, quòd etiam non habet ex ipsa sui generis ratione quòd nihil ponat, quia sic nulla relatio esset realis; ut B. Thom. eodem ar. 4. monet: sed habet se communiter ad eam quæ est realis, & ad eam quæ est rationis.

Quomodo relationes prædicentur de Deo. Pro resp. ad 1. distinguenda est hæc propositio, *Quidquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest.* Si enim intelligatur, quòd quidquid est in Deo potest secundùm suam propriam rationem prædicari de Deo per modum inhærentis, sive ut existens in eo de quo dicitur; falsa est: si autem intelligatur, quòd prædicari potest alterutro modo, vel per modum inhærentis, vel per modum se habentis ad alterum; vera est. Relatio enim secundùm suam propriam rationem, in quantum scilicet est ad aliquid, non accipitur per comparationem ad illud cui inest, sed per respectum ad alterum; & propterea relationes divinæ secundùm quod sunt relationes non prædicantur de Deo per modum inhærentis, sive ut aliquid existens in Deo: prædicantur tamen per modum ad aliud se habentis.

Ejus quod in eodem isto argum. affertur ex Boetio, *Cùm quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem; cuncta mutantur in substantiam quæ prædicari possunt*; sensus est, quando quis de Deo prædicat, seu Deo attribuit aliquid aliorum prædicamentorum, præterquàm prædicamenti relationis; cuncta prædicantur per modum substantiæ, hoc est ut existentia in Deo: *Ad aliquid verò omninò non potest secundùm substantiam prædicari*, idest relatio secundùm propriam relationis rationem non potest prædicari de Deo per modum inhærentis seu existentis in eo. Quo tamen sensu possit dici prædicari secundùm substantiam, artic. 2. videbitur. Observandum autem prædictam sententiam Boetii citari hic ab Authore nostro secundùm sensum, non secundùm verba, quæ apud Boetium sic leguntur: *At hæc cùm quis in divinam verterit prædicationem, cuncta mutantur, quæ prædicari possunt: aliquid verò omninò non potest prædicari*, nimirum ea, quæ sunt ad aliquid, ut patet ex sequentibus apud Boetium.

Ad 2. Arg. sibi oppositum Resp. B. Thom. Neg. Cons. quia Boetius relationes, quæ sunt in divinis, assimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solùm, quòd per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis: *Relatio*, ait, q. 8. Pot. art. 1. ad 1. *quæ est in divinis Personis, habet quidem similitudinem cum relatione identitatis, si unitas essentiæ consideretur: sed si consideretur origo unius ab altero in eadem natura, ex hoc relationes prædictas oportet esse reales.*

Ad 3. argum. etiam negat Cons. quia paternitatis in Deo est relatio principii in eadem natura existentis. Cùm autem dicitur, quòd *Deus est principium creaturarum*; intelligitur principium existens in diversa natura. Creatura enim procedit à Deo in diversitate naturæ, ita ut Deus non de necessitate illam producat, neque dicat naturalem habitudinem ad illam. Et hinc est, quòd in Deo non est realis ejus relatio ad creaturas, sed tantùm sit in creaturis realis relatio ad Deum: relatio enim realis ex parte utriusque extremi solùm est inter ea, quæ ad invicem habent naturalem ordinem, qualem in Divinis habent principium producens, & is qui à principio procedit.

Pro resp. ad 4. dist. est Min. Relationes enim quæ consequuntur operationem intellectus sunt duplicis generis. Quædam consequuntur solam operationem intellectus, quatenus in rebus intellectis (sive quæ intelliguntur) non est alia relatio quàm ea, quam intellectus adinvenit inter illas, per ratiocinationem suam eas inter se comparando. Aliæ consequuntur operationem intellectus, ita ut sint in ipso intellectu inter Verbum intellectualiter procedens & illud à quo procedit. Si Min. quæ est ejusmodi, *Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus sunt relationes rationis*, intelligatur de relationibus prioris generis; vera est, sed non facit ad propositum, cùm Paternitas & Filiatio, de quibus procedit arg. non sint istius generis. Si autem intelligatur de relationibus posterioris generis, quomodo intelligi deberet, ut benè concluderetur; falsa est, cùm inter Patrem & Filium sit relatio producentis Verbum, & Verbi ab eo procedentis, ut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrùm relatio in Deo sit idem quod sua essentia.

VIdetur quòd non. 1. Quia si Filiatio non est aliud quàm essentia divina; cùm essentia divina sit subsistens & Paternitas sit essentia divina; videtur sequi, quòd Pater & Filius conveniant in eadem re subsistente: res autem subsistens in naturis intellectualibus vocatur Persona; consequens ergo est, quòd Pater & Filius conveniant in Persona, quod ad hæresim Sabellii pertinet.

2. Quæcumque sunt idem, ita se habent, quòd quidquid prædicatur de uno, prædicetur de altero: sed non quidquid prædicatur de relatione prædicatur de essentia; nam relatio est incommunicabilis, essentia autem est communicabilis; essentia est secundùm suam propriam rationem aliquid absolutum, non similiter relatio; ergo relatio & essentia non sunt idem.

3. Quidquid prædicatur de prædicato, prædicatur & de subjecto, juxta primam regulam ante-prædicamentalem: si autem relatio est ipsa divina essentia; hæc prædicatio erit vera, Filiatio est essentia divina; & similiter ista Essentia divina est Paternitas; ergo & hæc, Filiatio est Paternitas.

4. Id quod facit distinctionem in divinis non est idem cum eo, quod neque distinguit, neque distinguitur: sed relatio in Divinis distinguit, essentia autem non distinguit, nec distinguitur; ergo relatio & essentia non sunt idem. Confir. Eorum quæ sunt idem, in quocumque est unum, erit & aliud; si ergo essentia divina & Paternitas est idem, in quocumque est essentia divina, erit & Paternitas: sed essentia divina est in Filio: ergo & Paternitas erit in Filio.

5. Relationes magis distinguuntur ab essentia quàm

attri-

attributa: sed attributa distinguuntur ab essentia ratione ratiocinata; ergo relationes debent ab ea differre ex natura rei.

6. Deus Pater non est Deus Paternitate, sed Deitate, & non est Pater Deitate, sed Paternitate; ergo relatio in Deo non est idem aut realiter aut ex natura rei quòd divina essentia.

Porretani error. Pro. respon. præmittendum est, fuisse tempore S. Bernardi Gilbertum Porretanum, qui sicut negabat Deum esse suam Deitatem, qua de re diximus q. 13. artic. 5. quæsito 2. ita etiam negabat relationes, quæ in Divinis reperiuntur, esse idem cùm divina essentia. Quem tamen errorem revocavit in Concilio Remis celebrato jussu Eugenii III. ut patet ex eodem S. Bernardo serm. 80. in Cant. Fuerat autem in istum errorem inductus Gilbertus ex eo, quòd relationes non benè consideraret. Ut enim suprà indicavimus, atque ut Beatus Thomas hic explicat, in creaturis relationes reales habent duo; unum, in quantum sunt accidentia quædam, nimirum inhærere subjecto; Accidentis enim esse est inesse: Alterum, quod relationi convenit in quantum est relatio, respicere aliquid extra se, seu dicere ordinem sive respectum ad terminum extra se existentem. Si igitur considerentur relationes solùm secundùm id quod eis convenit in quantum sunt relationes, semoto eo quod habent in quantum sunt accidentia; invenientur esse assistentes & quasi exteriùs affixæ, utpotè non inhærentes subjecto, sed dicentes ordinem ad alterum. Simili autem modo Gilbertus considerabat relationes divinas, non attendens in eis aliud, quàm quòd importent respectum ad suum terminum; & propterea dicebat, eas non esse in Personis, sed quasi illis assistere: & quia essentia divina est in Personis; sequebatur, quòd relationes non sint essentia divina: quia verò omne accidens inhæret; sequebatur etiam, quòd non sint accidentia; ex quo ulteriùs sequebatur, quòd relationes divinæ non sunt res aliqua; (omnis enim res vel est substantia vel accidens) quòdque Personarum distinctio, cùm fit per solas relationes, non sit realis, quod est hæreticum.

Relationes habent duo.

His præmissis pro responsione sit,

CONCLUSIO I.

AD Fidem pertinens. Relatio in Deo est idem secundùm rem quòd divina essentia.

Relatio in Deo est idē quòd essentia. Prob. 1. ex c. *Damnamus*, Tit. de Summ. Trin. & Fid. Cath. ubi Summus Pontifex Innoc. 3. cùm Conc. Gen. legitur definivisse, quòd *in Deo Trinitas est solummodo, non Quaternitas*: atqui si relationes divinæ non essent idem quòd essentia divina secundùm rem, sed ab ea distinguerentur realiter, esset in Deo Quaternitas, nimirùm tres Personæ, & divina essentia; ergo nullo modo licet concedere, quòd relationes in Deo distinguantur ab ejus essentia secundùm rem. Neque respondeat quispiam, in isto cap. solùm rejici Quaternitatem Personarum. Illa enim Quaternitas rejicitur, quam Abbas Joachim imposuerat Magistro Senten. Ipse autem non imposuerat Magistro Quaternitatem Personarum, sed dicebat, Magistrum astruere Quaternitatem in Deo, videlicet tres Personas, & unam essentiam, quæ esset alia res à Personis, ut manifestum est ex cap. contextu; super quo legendus meritò est B. Thomas, qui doctissimè cap. istud *Damnamus*, ut & cap. præcedens *Firmiter*, explicuit in Opusc. 23. 24. aliàs 18. & 19.

Prob. 2. Quia si relationes divinæ essent realiter distinctæ ab essentia; sequeretur, quamlibet personam divinam esse compositam ex essentia & relatione secundùm rem inter se distinctis; quod repugnat simplicitati Dei; sequeretur præterea, essentiam Dei non esse actum purum, sed habere se ut potentiam respectu relationis tamquam formæ distinctæ: relatio namque esset forma vel modus afficiens essentiam.

Prob. 3. Quidquid est in Deo, est ejus essentia; sed relationes sunt in Deo; ergo sunt Dei essentia. Maj. ex summa Dei tum simplicitate tum perfectione nota relinquitur.

Confirm. Quidquid perfectionis est in creaturis est in Deo excellentissimè, adeò ut id quod in ipsis est accidens, secundùm quod Deo convenit, sit substantia. In creaturis v. gr. bonitas, sapientia, potentia sunt accidentia: sed in Deo tam bonitas, quàm sapientia, & potentia, & alia hujusmodi, sunt ipsa Dei substantia; ergo similiter relatio, quæ in creaturis est quoddam accidens, in Deo non est aliud quàm ejus essentia, ut propterea verissimè dici possit, quòd omnia tam relativa, quàm absoluta sunt unum in Deo, salva tamen natura relativorum, quæ in eo consistit, quòd relationes oppositæ distinguantur inter se, & distinguant ea quibus tribuuntur.

Axioma receptum. Prob. 4. ex axiomate inter Theologos communiter recepto, *Omnia sunt unum in Divinis, ubi non obviat relationis oppositio*: relationes enim divinæ nullam habent oppositionem ad essentiam; consequens ergo est, quòd sint unum cum divina essentia. Hinc Sanctus Bernardus lib. 5. de Consider. cap. 8. *Personarum proprietates non aliud quàm Personas, ipsasque non aliud quàm unum Deum, unam divinam substantiam, unam divinam naturam, unam divinam & summam Majestatem Fides Catholica confitetur*. Eademque est omnium Patrum Orthodoxorum sententia, adeò ut quemadmodum in superiùs citato cap. *Damnamus* definitum esse legimus, quòd licèt alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud: ita etiam dicere possumus, quòd licèt alia relatio sit Paternitas, alia Filiatio, alia Processio; sunt tamen unum quid, & non aliud & aliud, quia sicut essentia divina non est aliud à tribus personis, ita non est aliud à relationibus.

Ad hujus etiam rei probationem pertinent, quæ statim ex Concil. Flor. adducentur. Sed priùs observandum est, supra-dictum axioma Theologicum, *Omnia sunt unum in Divinis, ubi non obviat relationis oppositio*, in sacris Litteris habere fundamentum, velutì in eo, quod Jo. 16. dicit Christus, *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt*. Et quod c. 17. *Mea omnia tua sunt: & tua mea sunt*. Illic enim significatur, Filium habere omnia quæcumque competunt Patri, demptis iis quæ attinent ad Paternitatem, seu ad oppositionem relativam Patris ad Filium. Fundatur præterea in Concil. Florent. in cujus sess. 18. sic loquitur is, qui Latinorum partes sustinebat: *Divina omnia, proprietatibus Personarum exceptis, inter se communicabilia sunt*. Et posteà: *Sola namque relatio apud omnes tam Græcos, quàm Latinos Doctores divina Processione Personas multiplicat, cui etiam duo illa A quo & Ad quod conveniunt*. Itemque paucis interpositis: *Ita ut nonnulla alia ratione, quàm vi relationis Pater à Filio, ac una Persona ab alia differant*. Rursum sess. 20. *In generatione Filii omnia Patris communicantur, quandoquidem principium esse communicabile Filiationis se non opponit. Pater ergo eum generet, per eamdem ipsam substantiam, qua principium est quo, vel per quod, id etiam cum Filio communicat, ut is etiam Sancti Spiritus principium sit; quandoquidem Spiritus Sancti principium in Patre esse, habitudini proprietatique Filii nequaquam opponitur*. Eòdemque pertinent, quæ Card. Bessarion. isti Con. præsens dixit in Orat. pro Unione cap. 6. ex Greg. Nyss. *Causa & causato tantùm ab invicem divinas Personas distingui*; & quæ dicuntur in Conc. Tolet. 11. in Prof. Fid. *In relatione Personarum numerus cernitur: in Divinitatis verò substantia quid numeratum sit non comprehenditur. Ergo hoc solo numerum insinuant, quòd ad invicem sunt: & in hoc numero carens, quòd in se sunt*.

Idem axioma sic effertur à B. Thoma hujus p. q. 30. art. 2. c. *Realis distinctio inter relationes divinas non est, nisi ratione oppositionis relativæ*. Et quæst. 36. art. etiam 2. *Relationes Personas distinguere non possunt, nisi secundùm quod sunt oppositæ*. Rursum q. 10. de Pot. art. 4. *Non potest esse in Divinis Personis distinctio, nisi secundùm relationes: ea enim quæ absolutè dicuntur in Divinis essentiam significant, & communia sunt, ut bonitas, sapientia, & hujusmodi: relationes autem diversæ non possunt facere distinctionem nisi ratione suæ oppositionis*. Quibus similia scribit Opusc. 18. aliàs 23. in exposit. Decret. *Firmiter*, & & alibi.

CONCLUSIO II.

IN divinis relatio non distinguitur à divina essentia ex natura rei, sed ratione, ut loquuntur, ratiocinata, hoc est habente fundamentum in re.

Prior pars est communis, & probari potest.

1. Quia quæ ex natura rei differunt, non possunt dici esse omninò idem: relationes autem divinæ sunt omninò idem cum essentia divina, ut patet ex cap. *Damnamus*, de Summ. Trinit. ubi dicitur, quòd Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus non sunt aliud, sed omninò idem; *si* nimirum *idem* sit neutri generis, quemadmodum explicat Beatus Thomas Opusc. 19. aliàs 24. quia hoc pertinet ad identitatem essentiæ. Idem verò judicium est de relationibus, quæ sunt personarum proprietates, quod de ipsis personis.

Relatio in Deo non distinguitur ex natura rei ab essentia.

2. Quia alioquin dicendum foret, Deum esse compositum ex duobus inter se formaliter, seu ex natura rei distinctis; ac per consequens ipsum non esse omninò simplicem. Sequeretur etiam, quòd aliquid sit formaliter in Deo, quod non est formaliter Deus aut Deitas, nimirum relatio. Videantur quæ q. 13. art. 5. diximus de divinis attributis; possunt enim proportionaliter huc applicari.

Distinguitur tamen ratione.

Posterior pars etiam est communiter recepta. Et prob. in primis ex verbis Joannis, qui in Conc. Flor. Latinorum partes agens, ita sess. 18. est locutus: *Divina substantia & Persona re quidem sunt idem, secundùm autem modum intellectionis nostræ differre videntur. Nam Persona ex substantia proprietatibusque consistit, quæ tametsi ratione ac secundùm nostram intelligentiam differant: ipsa tamen substantia cum Personis communicat: proprietates verò nequaquam communicabiles sunt.* Quibus verbis manifestè asserit, essentiam à persona & proprietate seu relatione non differre secundùm rem, id quod conclusione 1. asserebamus: differre tamen secundùm rationem. Et in fine sess. 19. similiter asserit, quòd substantia & proprietas unum reipsa sint. Sess. autem ult. rursum ait: *Divinam substantiam non re, sed sola ratione ab hypostasibus & Personis differre.* Deinde, tum ex argum. initio hujus quæsiti allatis, tum ex SS. Patribus satis constat, aliquam esse distinctionem essentiæ divinæ à relationibus, eamque non absque fundamento confictam ab intellectu; ergo fatendum est quòd distinguatur ratione, ut vocant ratiocinata. Quod confirmari etiam potest ex eo, quòd diversi sint conceptus quos formamus de essentia, ab his quos formare possumus de relationibus.

Ad 1. ergo his conclusionibus oppositum argum. Resp. ex B. Thoma lib. 4. cont. Gent. cap. 14. Neg. Cons. quoniam, etsi divina essentia subsistat, non tamen potest separari a relationibus, quas oportet in Deo intelligi ex hoc, quòd Verbum conceptum divinæ mentis, sive Verbum quod divina mens concipit, est ab ipso Deo dicente: nam & Verbum est divina essentia, & Deus dicens, à quo est Verbum, est etiam divina essentia, non alia & alia, sed eadem numero. Hujusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes, Deo enim nihil accidere potest; sunt ergo plures res subsistentes, si relationes considerentur; & propterea Pater & Filius, cùm sic dicantur à proprietatibus seu relationibus, non possunt dici convenire in persona. Est autem una res subsistens, si consideretur essentia; & secundùm hoc verum est quod sumebatur, Patrem & Filium convenire in eadem re subsistente, quatenùs nimirum conveniunt in essentia, etsi non in hypostasi: quæ essentia subsistat in tribus hypostasibus, at non extra hypostases seu personas, re quidem distinctas ab invicem, sed quæ ad essentiam comparatæ, unum & idem sunt cum illa.

Ad 2. Resp. Maj. solùm esse veram de iis, quæ sunt idem re & ratione: essentia autem divina & paternitas, seu quævis alia relatio realis, etsi sint idem re, non sunt idem ratione. Et hæc distinctio sufficit, ut quædam prædicentur de essentia, quæ non possunt prædicari de relatione, vel contra; illa nimirum, quæ consequuntur proprias rationes essentiæ & relationis: sicut esse commune seu communicabile & esse absolutum sequitur essentiam; distinguere autem, & ad alterum referri, sequitur propriam rationem relationis.

Ad 3. Resp. illam regulam tenere in prædicabilibus per se: per se autem prædicatur de aliquo, quod prædicatur de eo secundùm propriam rationem; quemadmodum explicat B. Th. q. 8. de Pot. art. 2. ad 6. sive ut alii exponunt, regula ista est intelligenda de prædicato essentiali, quod nimirum sit essentialiter subjicibile ei, quod in alia propositione de illo prædicatur. In propositionibus autem objectis essentia divina non prædicatur de Filiatione, aut Paternitate, neque Filiatio aut Paternitas de essentia per se, sive secundùm propriam rationem: cùm alia sit ratio essentiæ, & alia relationis, sed propter identitatem rei; & ideò in arg. objecti processu committitur fallacia accidentis: *Licèt enim in Deo nullum sit accidens, est tamen quædam similitudo accidentis.* Sicut enim ea, quæ de se invicem prædicantur secundùm accidens, differunt ratione, & sunt unum subjecto; ita in Divinis quædam prædicantur de se invicem, quæ cùm ratione differant, non secundùm eamdem rationem sive non secundùm eumdem conceptum prædicantur, ac nihilominùs sunt unum in essentia. Adde, quòd neque Paternitas, vel Filiatio est essentialiter subjicibilis essentiæ, aut essentia ipsis, ut contingit in iis quæ sunt species & genera; ideòque regula anteprædicamentalis non debet illis applicari.

Ad 4. Resp. id quod facit distinctionem posse cum illo, quod nec distinguit nec distinguitur, esse idem re, modò non sit idem ratione; ac proinde argum. benè concludit, relationem & essentiam non esse idem ratione.

Ad confirm. Resp. B. Thomas dicta q. 8. art. 2. ad 10. quòd quæcumque sunt eadem re & ratione, oportet quòd in quocumque est unum, sit aliud: non autem hoc oportet de his, quæ sunt eadem re, sed non ratione: *Sicut idem est instans, quod est principium futuri & finis præteriti; non tamen principium futuri dicitur esse in præterito, sed id quod est futuri principium. Et similiter non dicitur, quòd Paternitas est in Filio, sed id quod est Paternitas, scilicet essentia.* Secundùm hæc accipienda sunt ea, quæ 1. Sent. ad 33. art. 1. ad 2. dicit, quòd si aliqua duo sunt idem, secundùm id quòd idem sunt, in quocumque est unum, est & alterum. Paternitas autem & essentia divina sunt idem secundùm esse, (neque enim Paternitatis aliud est esse quàm esse essentiæ) & ideò sicut in Filio est esse essentiæ, ita & in Filio est esse Paternitatis, sive illud esse quod est Paternitas; quia in Divinis non est nisi unum esse. Sed Paternitas habet aliquid, in quo aliqualiter distinguitur ab essentia, scilicet rationem Paternitatis, quæ est alia à ratione essentiæ; unde secundùm illam rationem Paternitas est in Patre, & non in Filio. Nec oportet in his aliquid omninò simile inquirere, quia in nulla re creata invenitur aliquid simile divinæ simplicitati & perfectioni.

Ad 5. Resp. Neg. Cons. quia distinctio rationis ratiocinatæ habet gradus & latitudinem, possuntque alia magis alia minùs differre ratione pro diversitate fundamenti, quod esse potest ad formandum distinctos conceptus; ac per consequens ad distinguendum aliquid ratione. Majus autem est fundamentum ad distinguendas relationes ab essentia quàm attributa: nam essentia secundùm se est absoluta & communicabilis, cùm relatio sit respectiva & incommunicabilis; talis autem distinctionis ratio non reperitur inter essentiam & attributa. Quapropter magis distinguuntur inter se relationes & essentia, quàm essentia & attributa; non tamen vel realiter vel ex natura rei, sed intra latitudinem distinctionis, quam vocant, rationis ratiocinatæ.

Ad 6. Resp. Neg. Cons. Licèt enim Deus non sit Deus Paternitate ut sic seu formaliter; nec Pater sit Pater Deitate formaliter: Deus tamen est Deus illa formali ratione, quæ & in re & ex natura rei non tantùm est Deitas, sed est etiam Paternitas: & similiter Pater est Pater illa ratione, quæ secundùm rem & ex natura rei non solùm est Paternitas, sed est etiam Deitas.

Pro resp. ad 1. observandum est, quòd in Divinis dici secundùm substantiam dupliciter intelligi potest. Uno modo, ut dici secundùm substantiam sit dici tamquam realiter idem quòd substantia. Alio modo, ut sit prædicari secundùm modum substantiæ: modus autem

Dici secundùm substantiam quid.

præ-

prædicandi substantiæ est, quando prædicatum significatur inesse illi, de quo prædicatur. Juxta priorem modum relatio in Divinis dicitur secundùm substantiam, cùm sit realiter idem quod divioa substantia: sed juxta modum posteriorem non dicitur secundùm substantiam, quia non prædicatur per modum substantiæ, hoc est ut existens, sed per modum respicientis ad alterum: *Licèt relatio sit substantia divina*, inquit B. Th. q. 8. de Pot. art. 2. ad 5. *non tamen significatur per modum substantiæ; & ideò non dicitur secundùm substantiam, quia dici secundùm substantiam pertinet ad modum significandi*. Et in resp. ad 15. docet, relativa dici de Deo non substantialiter; non ideò quia illud quod significant non sit divina substantia: sed quia non prædicantur per modum existentis, in eo scilicet de quo prædicantur, at per modum se habentis ad alterum. Et juxta hunc posteriorem modum intelligendus est Aug. quando lib. 5. de Trin. c. 5. ait: *Non omne quod dicitur in Deo dici secundùm substantiam*, hoc est secundùm modum substantiæ; ut patet ex ejus contextu, ubi ostendit, quædam dici de Deo secundùm quod important habitudinem ad alterum.

Duo tantùm prædicamẽta in Divinis.

Ex his etiam intelligi potest quod dici solet, duo tantùm esse prædicamenta in Divinis, nimirum substantiæ & relationis, quia quidquid de Deo prædicatur; aut prædicatur per modum substantiæ, ut substantia ipsa & ea quæ in creaturis sunt accidentia absoluta; aut per modum relationis, sicut ea quæ dicunt respectum ad alterum, hoc est relativa.

Pro resp. ad 2. adverte, quòd in omnibus, quæ dicuntur relativè sive io creaturis sive in Deo, præter relationem seu respectum ad alterum inveniatur aliquid absolutum, sed differenti modo. Nam in creaturis illud absolutum est alia res ab ea, quæ continetur sub significatione nominis relativi; homo enim est alia res à relatione, quæ significatur vocabulo patris: at in Deo non est alia res, sed una & eadem. Uode ad verba, quæ ex Aug. lib. 7. de Trinit. c. 1. objiciuntur, responderi potest: quòd *omnis res quæ relativè dicitur est etiam aliquid*, vel secundùm rem, vel secundùm rationem, *excepto relativo*; non tamen semper est aliquid aliud secundùm rem; idcircò neg. est arg. Cons. Nam *Personæ divinæ sunt aliquid, excepto relativo*, ait B. Thom. q. 8. de Pot. art. 3. ad 1. sed illud aliquid est essentia divina, *quæ non dicitur relativè*. Hinc ipse August. ejusdem lib. cap. 2. *Pater igitur & Filius simul una Essentia, & una Magnitudo, & una Veritas, & una Sapientia.*

Argum. 3. Conseq. neg. est, quia essentia divina non continet solùm illud quod significatur nomioe relativo, sed ipsius essentiæ perfectio longè est major, quàm ut significatione cujuscumque nominis possit comprehendi, ut hic, & in resp. ad 2. loquitur B. Thomas. Quòd si essentia divina nihil contineret, nisi id quod nomen relativum significat; ex eo quòd esse relativi sit ad aliud se habere, sequeretur, esse divinæ essentiæ se habere ad aliud, sive esse relativum: sed quia divina essentia plus continet: ideò non sequitur, quòd ejus esse sit relativum, quamvis verum sit, quòd ipsa contineat esse relativum, ut & reliqua omnia, quæ sunt idem cum ipsa.

Cæterùm, etsi essentia & relatio ita se habeant in Deo, ut sint unum re, distinguantur tamen ratione: inter Catholicos variè disputatur, quo modo se habeant ad invicem. Et propterea,

QUÆRITUR I.

Utrùm relationes divinæ sint de essentia Divinitatis.

VIdetur quòd non. 1. Quia B. Thomas hujus par. q. 33. art. 3. ad 1. scribit, quòd communia absolutè dicta secundùm ordinem intellectus nostri sunt priora quàm propria, quia includuntur in intellectu propriorum, sed non è converso. Io iotellectu enim personæ Patris intelligitur Deus: sed non convertitur, ergo in relationibus includitur quidem divina essentia, sed in essentia divioa non includuntur relatiooes; ac per consequens relationes non sunt de essentia Divinitatis.

2. Augustinus lib. 7. de Trinit. cap. 1. & 2. docet, essentiam divinam esse aliquid absolutum, & non includere relationem. Similiterque Conc. Tolet. 11. in Prof. Fid. ait, Deum non ad aliquid dici.

3. Si relationes includerentur in essentia divinitatis, sequeretur, quòd Paternitas includatur in divina essentia, quòdque propterea dici possit, Essentia generat; id quod in Conc. Later. cit. sæpiùs cap. *Damnamus*, ex tit. de Summ. Trin. fuit reprobatum. Sequela probatur. Quia quod Paternitatem includit, generat; si ergo essentia Paternitatem includit, verum est quòd esseotia generat.

4. Quidquid est de essentia Dei, est de essentia singularum personarum divinarum; singulæ enim personæ sunt Deus essentialiter: atqui relationes non sunt de essentia singularum personarum divinarum; ergo relationes non sunt de essentia Dei.

Confirmatur. Si Paternitas est de essentia divinitatis; consequens est, quòd Pater generando Filium det ei Paternitatem; hoc argumento. Pater communicat Filio totam divinam essentiam: sed Paternitas est de divina essentia; ergo Pater communicat Filio Paternitatem.

Denique, Boetius de Prædic. Person. negat Trinitatem dici substantialiter, hoc est essentialiter de Deo; sentit ergo eam non esse de essentia Dei. Sequitur autem Boetius Augustinum lib. 5. de Trin. c. 6. & lib. 7. cap. 1. & 2.

Quæstio hæc ut salva Fide disputatur, ita à Doctoribus variè resolvitur. Ut autem quod probabilius videtur dicamus; distinctione opus est. Essentia enim divina divinæque relationes uno modo considerari possunt, secundùm quod à parte rei existunt. Alio modo possnnt considerari secundùm nostrum modum intelligendi & concipiendi. — Distinctio.

Quibus præmissis, sit pro respoosione,

Conclusio I.

Relationes divinæ sunt secundùm rem de essentia Divinitatis, & contra.

SI loquamur de divina essentia divinisque relationibus, secundùm quod à parte rei existunt; relationes sunt de essentia Divinitatis, & Divinitas est de essentia relationum; non quidem sic, ut una propriè aliam includat, eo modo quo species continet genus, sive quo genus est de essentia speciei: sed quia divina essentia sic intrinsecè & essentialiter iocluditur in relationibus & relationes in divina essentia, ut neque divina essentia possit esse, aut sicut in se est intelligi absque relationibus; neque relationes possint esse, aut sicut reverà sunt intelligi sioe divioa essentia. Conclusionem hanc indicavit Aug. lib. 7. de Trin. cap. 6. his verbis: *Non enim aliud est Deum esse, aliud Personam esse, sed omnino idem*. Itemque istis: *Neque in hac Trinitate cum dicimus Personam Patris, aliud dicimus quàm substantiam Patris*. Indicavit & B. Thom. q. 27. art. 2. ad 3. ita dicens: *In ipsa perfectione divini esse continetur, & Verbum intelligibiliter procedens, & Principium Verbi, sicut & quæcumque ad ejus perfectionem pertinent*. Si enim Verbum & principium Verbi, hoc est Pater continetur in perfectione divini esse; ergo in eadem continetur relatio Filiationis, quæ eadem est cum Verbo, & relatio Paternitatis, quæ eadem est cum Patre.

Ob. Si dicas: B. Th. loqui de continentia communicationis, & non de continentia essentiali; perinde est ac si diceret, quòd natura divina est communis Verbo & Patri; oon tamen ita, quòd Verbum & Pater intrinsecè includantur io conceptu divinæ essentiæ. Benè Resp. Dominicus Bannes dub. 3. ad conclus. 4. hanc interpretationem esse contra contextum litteræ. Ait enim B. Thomas, divinas personas ita contineri in essentia, sicut quæcumque alia, quæ ad ejus perfectionem pertinent: sed alia attributa, ut bonitas, sapientia, & cætera hujusmodi, continentur in divina essentia intrinsecè & essentialiter; ergo similiter in ea continentur personæ. Eòdem spectant, quæ 2. 2. q. 2. art. 8. ad 3. scribit de summa Dei bonitate: *Secundùm quod intelligitur in seipsa, prout videtur à Beatis, non potest intelligi sine Trinitate Personarum*; si enim tres personæ divinæ (idem judicium est de relationibus) non includuntur essentialiter in summa Dei bonitate, hoc est in divina essentia, nihil obstat quare ipsa non possit intelligi, sicut est io se ipsa sine personis, cùm unaquæque res tunc intelligatur, sicut in se — Resp.

est, quando intelliguntur omnia quæ sunt ipsi essentialia, licèt non intelligantur alia, quæ ad ipsius quidditatem sive essentiam non spectant. Eamdem vim habent, quæ apud eumdem leguntur 3. par. quæst. 3. art. 3. c. ubi loquens de cognitione Dei sicuti est ait: *Sic impossibile est, quòd circumscribatur aliquid à Deo, & quòd aliud remaneat, quia totum quod est in Deo est unum, salva distinctione Personarum*. Eamdem esse Cajetani sententiam, intelligi potest ex Commentario ad q. 27. art. 2. ubi in resp. ad 3. dicens, quòd nulla est distinctio formalis actu inter essentiam divinam & proprietates personales, & attributa, & reliqua, quæ in Deo formaliter salvantur, subdit: *Ipsa enim perfectio divini esse, si secundùm se (ut sic liceat loqui) definiretur, hæc omnia in se concluderet*. Hunc sequitur Bannesius, qui cùm dixisset, Cajetanum docere, quòd divina essentia includat intrinsecè divinas relationes: *Nobis* (ait) *magis placet sententia Cajetani*. Et posteà: *Non est inconveniens, quòd Filiatio vel Paternitas essentialiter & intrinsecè conveniat essentiæ, & inter se distinguantur realiter, quia non respiciunt essentiam ut communicabilem, sed tamquam proprietates, quibus divina essentia constituitur in esse personali incommunicabili*. Similiter Gregorius de Valentia lib. 1. de Trin. c. 29. *Asserimus* (inquit) *personas esse prorsus de ratione & quidditate divinæ essentiæ*. Et Tannerus disp. 4. q. 3. dub. 3. hanc primam assertionem ponit: *Attributa omnia etiam relativa, prout à parte rei in Deo existunt, sunt de essentia, quidditate, & ratione ipsius Dei ac Divinitatis*. Tertiam verò istam: *Eodem modo & cum eadem distinctione respondendum est ad alteram partem quæstionis, nimirum à parte quidem rei essentiam divinam intrinsecè & quidditativè includi in relationibus: at verò secundùm nostrum imperfectum concipiendi modum non item*.

His etiam consentit Hackerus disp. 1. super hanc q.

Et Prob. 1. Relationes, quæ sunt in Divinis, & ipsa divina essentia non sunt duæ res, sed unum quid simplicissimum; ergo si loquamur de illis, prout sunt à parte rei, quidquid est de essentia seu quidditate ipsarum, est etiam de essentia seu quidditate hujus, & contrà. Unum enim quod est simplicissimum, non potest secundùm rem habere plures quidditates, sed unam dumtaxat.

Confirmatur. Si propria & quidditativa definitione definiretur aliquid istorum, nec relationes possent definiri sine essentia, nec essentia sine relationibus; ergo essentia est de intrinseca quidditate relationum, & relationes de intrinseca quidditate essentiæ, loquendo de illis sicut sunt à parte rei. Prob. Ant. quia relationum quidditas non est sine essentia, nec quidditas essentiæ sine relationibus.

Prob. 2. Constat divinas relationes esse in divina essentia: sed non sunt in ea extrinsecè vel accidentaliter; ergo sunt in ea intrinsecè & essentialiter.

Ob. Si dicas: Neque esse intrinsecè, neque extrinsecè, sed identicè; quæstio videtur esse de nomine. Ita namque

Resp. divina relatio est essentia, & essentia est relatio, ut à parte rei quidditas unius non possit esse nec intelligi sine quidditate alterius.

Prob. 3. Si secundùm rem relatio non includitur essentialiter & intrinsecè in divina essentia; consequens est, quòd divina essentia subsistat per aliquid non sibi intrinsecum: subsistit enim per relationes. Consequens præterea est, quòd divina essentia sit composita; cùm omne illud possit dici esse compositum, quod in se habet aliquid non sibi intrinsecum: componitur enim ex duobus, quæ ex natura rei sunt distincta, nimirum ex uno essentiali, & ex altero non essentiali. Conferantur ea, quæ attulimus q. 12. artic. 8. quæsito 1. ad ostendendum, fieri non posse, quòd aliquis videat divinam essentiam sicut in se est, & non simul videat omnes personas.

Conclusio II.

Divina essentia non includit essentialiter relationes juxta nostrum modum intelligendi.

Si loquamur juxta modum nostrum intelligendi & concipiendi, divina essentia non includit essentialiter relationes; ac per consequens relationes non sunt de essentia Divinitatis; ipsæ tamen relationes personales essentialiter includunt essentiam, ipsaque essentia est de quidditate intrinseca relationum. Ita significat B. Thomas, dum hujus p. q. 33. art. 3. ad 1. scribit, communia absolutè dicta secundùm ordinem intellectus nostri esse priora quàm propria; pro ratione subjungens: *Quia communia includuntur in intellectu propriorum, sed non è converso: in intellectu enim Personæ Patris intelligitur Deus, sed non convertitur*. Ex his enim consequens est, quòd essentia divina, quæ est aliquid commune absolutè dictum, includit quidem juxta modum intelligendi in conceptu Paternitatis, Filiationis, Processionis, quæ sunt proprietates personarum; ipsa tamen non includat eas relationes, utpotè ipsis prior & communior.

Communia sunt juxta nostrum intellectum priora quàm propria.

Confirmatur. Quæ sunt priora & communia includunt in conceptu posteriorum & propriorum, sed ea non includunt: sicut animal & corpus includuntur in conceptu hominis; in ratione tamen animalis & corporis non includitur homo, propriè loquendo. Huc etiam pertinet, quod 3. par. quæst. 3. artic. 3. de nostro intellectu cognoscente Deum non ut est, sed secundùm modum suum, ait: *Per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem & sapientiam divinam, & alia hujusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellecta Paternitate, vel Filiatione, quæ dicuntur personalitates*. Et secundùm hæc assentimur iis, quæ Suarez lib. 4. de Vera Unit. cap. 5. & 6. tradit, relationes seu personalitates vel personas divinas non esse de essentia divinitatis; divinam tamen naturam essentialiter includi in relationibus ipsis, neque posse ab eis præscindi eo modo, quo relationes ab illa præscinduntur. Quem sequitur Granad. disp. 4. sect. 2. super hanc quæst. dicens, relationes non includi essentialiter à Deitate vel natura divina, licèt ipsæ illam includant essentialiter.

Prob. 1. Conceptus, quos de Divinis formare possumus, ita sunt distincti, ut possimus concipere divinam essentiam non concipiendo relationes: non possumus autem divinas relationes concipere, nisi concipiamus divinam essentiam, si non omninò distinctè, saltem aliquo modo: quo modo enim possemus Paternitatem divinam velut ab humana paternitate distinctam concipere, nisi in eo conceptu involvatur Deitas seu divina essentia?

2. Divinitas est de essentia Patris: constat enim, quòd Pater sit essentialiter Deus; ergo Divinitas est etiam de essentia Paternitatis, idemque judicium est de reliquis relationibus personalibus. Prob. Conseq. quia Pater non est aliud quàm Paternitas; neque aliquid essentiale includitur in uno, quod non includatur etiam in altero.

Ex his Patet Resp. ad 1. Argum. Beatum scilicet Thomam in loco objecto loqui de communibus & propriis secundùm ordinem nostri intellectus, ut ex ejus verbis manifestum est.

Ad 2. similiter est dicendum, essentiam divinam esse aliquid absolutum, & non includere in suo conceptu, quem nos de illa formare possimus, relationem: cùm hoc tamen benè consistere, quòd prout est à parte rei, includat omnes relationes, sicut est una eademque res cum omnibus relationibus. Eodemque modo Resp. est ad Conc. Tolet. Certum enim est, quòd Deus sit quiddam absolutum & non relativum; quòdque in conceptu, quo nos eum intelligere possumus, non includat relationem; nihil tamen obstat, quare non possit dici includere divinas relationes, si consideretur secundùm quod in se seu in rerum natura existit.

Ad 3. Neg. ex his sequi dici posse, quòd essentia generat. Sicut enim non sequitur? Id quod est Pater generat; essentia divina est Pater; ergo essentia divina generat. Ita non sequitur. Id quod habet Paternitatem generat: divina essentia habet Paternitatem; ergo divina essentia generat.

Non sequitur hinc, quòd essentia generat.

Ratio una est. Quia ut possit dici generans in Divinis, non est satis, quòd vel sit id quod est Pater, vel habeat Paternitatem: sed debet esse suppositum per Paternitatem tamquam per proprietatem constitutum & distinctum. Conc. enim Later. in cap. *Damnamus* asserit, quamlibet trium personarum esse substantiam, essentiam, sive naturam divinam, & tamen dici non posse, quòd essentia generat, sed solùm quòd Pater generat.

Alia ratio est. Quia in uttoque arg. Maj. deberet sumi tamquam universalis, ut ex ea possit concludi: in neutro autem habet universalem veritatem. Non enim omne id (si sic loqui liceat) quod est Pater, vel omne id quod habet Paternitatem, generat: sed is cui convenit Paternitas tamquam proprietas personalis, pet quam ab aliis distinguitur; quamvis autem divina essentia sit Paternitas, habeatque Paternitatem, non tamen convenit ei Paternitas tamquam proprietas personalis, quæ illam distinguat ab aliis.

Pro hac ratione perpendenda sunt, quæ B. Thom. scripsit Opusc. 19. aliàs 24. super cap. *Damnamus*, Tit. de Summ. Trin. *Possumus*, inquit, *dicere, quòd essentia divina est Pater qui generat, & est Filius qui gignitur, & est Spiritus Sanctus qui procedit; ita scilicet, quòd distinctiones importata per hac tria adjectiva Generans, Genitum & Procedens determinant ipsas Personas, de quibus prædicantur prædicta adjectiva: non autem essentiam vel naturam, qua non distinguitur. Non ergo sequitur, quod Joachim putabat, Essentia non est generans: Pater est generans; ergo essentia non est Pater: quia etsi essentia non generat, est tamen ille qui generat, idest Pater: & similiter essentia non nascitur, sed est ille qui nascitur, idest Filius: neque essentia procedit, sed est ille qui procedit, idest Spiritus Sanctus.*

Pro resp. ad 4. observandum est; quòd eodem modo possumus argumentari contra identitatem naturæ in tribus personis. Quidquid est essentia Dei est essentia singularum personarum divinarum: sed relationes non sunt essentia singularum personarum divinarum; ergo relationes non sunt essentia Dei. Sicut autem hoc argumentum non benè concludit, cùm constet, relationes esse ipsam divinam essentiam; ita nec illud quod quarto loco opponebatur benè concludit. Ratio est, quia Maj. ut vera sit, intelligi debet de eo, quod est essentia vel de essentia Dei secundùm rem & secundùm rationem; quia quod est essentia Dei, vel de essentia Dei secundùm rem, sed ab ea distinguitur secundùm rationem habentem fundamentum in re, non oportet quòd sit de essentia singularum personarum; & sic Paternitas est essentia Dei secundùm rem: quia tamen ab ea distinguitur secundùm rationem: non oportet quòd Paternitas sit essentia Filii.

Ad Confirm. Resp. Neg. Seq. & Arg. Conf. hoc addito, quòd ad simile argumentum etiam respondere debent illi, qui sententiam nostris conclusionibus contrariam sustinent, cùm saltem oporteat eos admittere, quòd Paternitas sit divina essentia secundùm rem, possitque contra eos sic argumentum formari. Pater communicat Filio totam divinam essentiam: sed Paternitas est essentia divina; ergo Pater communicat Filio Paternitatem. Ad utrumque verò argum. resp. est Neg. Conf. quoniam Pater dat quidem Filio totam suam substantiam, sed non dat totum quod est sua substantia: non enim dat Filio Paternitatem, aut Spiritus Sancti Processionem; cùm tamen & Paternitas & Processio sit divina substantia. Deinde Pater dat Filio totam suam substantiam, quatenus non dat ei partem, cùm ipsa sit indivisibilis, sed tamen non communicat ei illam sub omni ratione quam ipsa habet: habet autem ipsa rationem Paternitatis quatenus est in Patre; & propterea non oportet, quòd Filio communicet Paternitatem, quæ est relatio Filiationi realiter opposita, etsi ad essentiam comparata sit eadem res cum illa.

Dominicus Banoes ad finem hujus art. observat, divinam essentiam duobus modis posse considerari. Uno modo quatenus est communicabilis tribus Personis: alio modo secundùm quod potest constitui in esse personali & incommunicabili. Quibus conformiter dici potest, quòd Pater generando communicat Filio totam essentiam priori modo consideratam, non autem spectatam juxta modum posteriorem; & sic non debet ei dare Paternitatem.

Ab his non differt, quod Nazarius ait, hanc consequentiam Paternitas includitur in essentia secundùm se quidditativè; ergo Pater communicans Filio totam essentiam communicat etiam illi Paternitatem, ideò non valere, quoniam Paternitas non includitur in divina essentia secundùm rationem communicabilis; & consequenter non includitur communicabiliter.

Ad Postremum Resp. Neg. Conf. quia dici substantialiter, aut secundùm substantiam apud Augustinum & Boetium non est idem quòd dici essentialiter, sed idem valet quòd dici per modum substantiæ; neque distinguitur contra dici accidentaliter, sed contra dici per modum relativi ad aliquid: *Licèt relatio*, ait Beatus Thomas q. 8. de Pot. art. 2. ad 5. *sit substantia divina, non tamen significat per modum substantiæ; & ideò non dicitur secundùm substantiam, quia dici secundùm substantiam pertinet ad modum significandi*. Confer quæ idem Sanctus Doctor hoc artic. in resp. ad 1. habet, & quæ nos ibidem notavimus.

QUÆRITUR II.

Utrùm relatio realis in Deo sit perfectio.

VIdetur quòd non. 1. Quia illa perfectio vel esset finita vel infinita. Non finita, quia nihil finitum potest formaliter esse in Deo. Nec infinita, quia sequeretur, plus perfectionis esse in unaquaque Persona quàm in essentia, nam Persona ultra infinitam perfectionem essentiæ, includeret infinitam perfectionem relationis: at hoc est absurdum; sic enim essentia non esset infinitæ perfectionis simpliciter.

2. Si relatio divina sit perfectio; consequens est, plus perfectionis esse in omnibus Personis simul quàm in una earum; quod August. lib. 6. de Trinit. cap. 7. tamquam maximè absurdum infert, ita dicens: *Alioquin minor erit Pater solus, aut Filius solus, quàm simul Pater & Filius*. Unde cap. 8. sic exorditur: *Cum itaque tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus Sanctus, quantus est simul Pater & Filius & Spiritus Sanctus; nullo modo triplex dicendus est.*

3. Si relatio in Deo sit perfectio; sequitur, quòd sicut sunt tres relationes personales, ita etiam sunt tres perfectiones.

Pro resp. dicendum est, quòd si loquamur de relatione quatenus includit divinam essentiam, aut est idem cum illa; non dubium esse quin sit perfectio, eaque infinita: quia essentia divina est infinitè perfecta. Si verò loquamur de relatione secundùm propriam ipsius rationem, secundùm quam scilicet Persona refertur ad aliam, sive prout juxta modum nostrum intelligendi relatio supra essentiam addit respectum ad aliam Personam; salva Fide variant Catholici: illis tamen potiùs assentimur, qui relationem etiam isto modo consideratam dicunt in Deo esse perfectionem. Hi sunt Gabriel in 1. dist. 7. q. 3. Bannesium dub. 1. conclus. 2. sub finem, & in concl. 3. Cumel. disp. 5. concl. 1. Suar. lib. 3. de Ver. dist. Pers. c. 9. Tannerus disp. 4. qu. 3. dub. 5. Granadus disput. 5. sect. 1. & 2. Hackerus disp. 3. Puteanus dub. 4. Et ante hos omnes B. Th. quatenus hujus p. q. 40. art. 3. ad 1. scribit, quòd *proprietas distinguens ad dignitatem pertinet*. Relatio enim personalis est proprietas distinguens; atque adeò pertinet ad dignitatem: quod autem est dignitatis in Deo, hoc ipsum est perfectionis; ergo secundùm B. Thomam relatio personalis in Deo pertinet ad perfectionem estque perfectio. Confirm. *Non esset omnimoda perfectio in Divinis, nisi esset ibi processio Verbi & Amoris*, ait S. Doctor. q. 9. de Pot. art. 5. ad 23. censet ergo, Processionem ac per consequens relationem Verbi & Amoris esse perfectionem. Huc etiam facit, quod in Opusc. 1. cont. error. Græc. cap. 7. ait, quòd *non posset esse Pater perfectus, nisi Filium haberet, quia nec Pater sine Filio esset, nec esset Deus perfectus, nisi haberet Verbum*. Et posteà: *Commune est Patri & Filio & Spiritui Sancto, quòd nullus eorum sit indigens. Item commune est cuilibet eorum, quòd nullus sine aliis duobus potest esse Deus perfectus. Sed hac ratione propriè de Patre dicit Athanasius, quod ad sui perfectionem Filio & Spiritui Sancto non indiget, quia ipse suam perfectionem non habet ab alio: Filius autem & Spiritus Sanctus suam perfectionem habent à Patre*. Ex his enim sic licet argumentari. Pater non esset perfectus sine Filio; ergo Paternitas secundùm quam Pater habet Filium, eumque respicit est perfectio Patris.

Relatio personalis est perfectio etiam ut relatio.

Accedit, quòd relationes distinguunt & constituunt

hypostases; quemadmodum tradit idem B. Th. q.40. ar.2. & 3. & q. 8. de Pot. art.3. non videtur autem dicendum, quòd divinæ hypostases seu personæ distinguantur & constituantur per aliquam proprietatem, quæ non sit perfectio.

Præterea. Communicare divinam naturam est perfectionis in Patre & Filio: & similiter perfectionis est in Spiritu Sancto perfectè accipere naturam communicatam, ait B. Th. q.9. de Pot. art.9. ad 17. sed pater communicat naturam divinam generando; Pater autem & Filius communicant illam spirando; & Spiritus Sanctus illam accipit procedendo; ergo generare est perfectio; similiterque spirare, ac etiam procedere. His omnibus suffragatur & ratio.

1. Quidquid est in Deo, est Deus: Relatio, etiam secundùm propriam rationem relationis, est in Deo: ergo est Deus: Deus autem est summa perfectio; ergo & relatio est summa perfectio.

2. Relatio quæ est in Deo, est realis non solùm secundùm quod est idem cum essentia, sed etiam secundùm quod dicit respectum ad alterum non est autem ratio, quare illud reale, quod relatio sic considerata importat, debeat excludi à descriptione perfectionis.

3. Pater in quantum est Pater, est perfectus, ergo est perfectus paternitate, ac per consequens paternitas, in quantum paternitas, est perfectio.

4. Relationes in Deo sunt subsistentes, subsistentia verò personalis est magna perfectio. Confer hujus par. q.29. artt 2. & 3.

Ad arg. verò initio allata, & ad 1. quidem Resp. perfectionem quam relatio divina importat, esse infinitam. Neque tamen propterea concedendum est, plus perfectionis esse in persona divina quàm in essentia, quasi persona ultra infinitam perfectionem essentiæ includat infinitam perfectionem relationis: quia essentia continet omnem eam perfectionem, quam vel una relatio, vel omnes simul relationes continent; imò est eadem res, eaque simplicissima & perfectissima cum illis; ita ut sicut quælibet trium personarum est substantia seu natura divina; ita dici possit, quòd natura divina sit quælibet trium relationum personalium.

Ad 2. Arg. Resp. Neg. Ass. quia singulæ relationes aut formaliter aut virtualiter sive eminenter continent totum id, quod perfectionis est in aliis; adeò ut Paternitas, etsi non sit Filiatio, contineat tamen totum id quod perfectionis est in Filiatione, & sic de reliquis: idque propter infinitudinem divinæ essentiæ, quæ omnes relationes etiam secundùm propriam rationem relationum continet. Ita respondet Bannesius dub. 1. con. 2. sub fin. quatenus significat, quòd divina relatio includat formaliter vel eminenter omnem perfectionem relationis, quòdque in Divinis Paternitas continet quidquid perfectionis est in Filiatione. Similiter Granad. disp.5. sect.2. dicit, quòd omnes tres personæ divinæ habent eamdem numero essentiam: hæc autem essentia quasi eminenter continet omnes relationes, utpotè radix illarum nostro concipiendi more; unde quælibet persona ratione essentiæ continet eminenter relationes aliarum.

Si dicas: Paternitas est in Patre & non in Filio: sed Paternitas est perfectio; ergo aliqua perfectio est in Patre, quæ non est in Filio. Dist. est Conf. nam si sensus sit, Ergo aliqua perfectio est in Patre, quæ nullo modo est in Filio; Neg. est Conf. Sicut enim divina essentia eminenter continet omnes relationes; ita quælibet persona ratione communis essentiæ eminenter continet omnem perfectionem relativam, adeò ut Paternitas quæ formaliter est in Patre, & non formaliter in Filio, sit tamen in Filio eminenter, ac eo modo quo Pater dicitur esse in Filio; secundùm ea quæ dicentur q.42. art.5. Si verò sensus sit, Ergo aliqua perfectio est formaliter in Patre, quæ non est formaliter in Filio; conced. est Conf. Neque tamen sequitur, Filium non esse simpliciter & summè perfectum, vel esse minùs perfectum quàm Patrem: quoniam ut res aliqua sit simpliciter perfecta, & æquè perfecta ac altera, satis est, quòd vel formaliter vel eminenter contineat omnem perfectionem.

Alia ob. Si præterea dicas: Hæc Paternitas non est in Filio: & hæc Paternitas est hæc perfectio; ergo hæc perfectio non est in Filio. In primis responderi potest cum distinctione jam assignata, scilicet quòd non sit in Filio formaliter & tamquam ejus proprietas; sit tamen in eo virtualiter. Sed præterea simpliciter negari potest Conf. sicut in hoc simili. Hæc Paternitas non est in Filio: hæc Paternitas est hæc divina essentia; ergo hæc divina essentia non est in Filio. Mutatur enim appellatio, dum in Maj. relativum negatur de suo relativo: in Min. autem affirmatur absolutum de relativo; nam tum essentia tum perfectio significant aliquid absolutum, atque ita mutatur ad aliquid in quid. Similique ratione B. Th. q. 42. art. 4. ad. 2. solvit hoc argumentum. Paternitas pertinet ad dignitatem Patris: sed Paternitas non convenit Filio; ergo non quidquid dignitatis habeat Pater, habet Filius docens, quòd dignitas est absoluta, & ad essentiam pertinens; ideòque mutatur quid in ad aliquid. Similiter non sequitur. Hæc actio non est hæc passio: hæc actio est hic motus; ergo hic motus non est hæc passio. Resp.

Addi præterea potest, quòd ut syllogismi expositorii benè concludant; terminus singularis, qui habet locum medii, debeat posse suo modo distribui, ita scilicet ut propositio quæ ex illo constat, habeat vim propositionis planè universalis, possitque resolvi in universalem veram: id quod in argumentis objectis non servatur. Nam si ista propositio, Hæc Paternitas non est in Filio, resolvatur in universalem, dicendo, Nihil quod est hæc Paternitas est in Filio; invenietur esse falsa, cùm divina bonitas & essentia sit hæc Paternitas, & sit in Filio. Ad horum intelligentiam juvare possunt, quæ tradit Philosoph. lib. 1. prior. Analyt. cap. 35. Pro syllogismis expositoriis.

Ad 3. Arg. variæ sunt Catholicorum responsiones. Quidam enim negant Conf. ut Bannesius & Cumel; quia perfectio, quam important Paternitas, Filiatio, & Processio: est una illa perfectio, quæ est divina essentia. Alii, ut Suar. lib. 3. de vera dist. trium pers. c. 9. & 10. Granadus sect. 2. Hackerus disput. 3. Tannerus dub. 4. Puteanus dub. 4. admittunt in Deo esse tres perfectiones, non simpliciter, sed relativas. Cùm enim tres divinæ personæ sint realiter inter se distinctæ, similiterque tres earum relationes personales; verè dici potest, quòd in Deo sunt tres res relativæ. Unde B. Th. q. 9. de Pot. art. 5. ad 14. *Dicendum est*, inquit, *quòd Pater & Filius & Spiritus Sanctus sunt tres res, ut Augustinus dicit in lib. de Doct. Christ. si tamen res pro re relativa accipiatur: si enim sumatur pro absoluto: sic sunt una res, ut idem Aug. dicit*. Et lib. 4. cont. Gent. c. 14. *Sunt plures res subsistentes, si relationes considerentur: est autem una res subsistens, si consideretur essentia*. Similiter Ansel. lib. de Incarn. c. 3. *Nihil prohibet dicere, duas Personas Patrem & Filium esse duas res, si tamen intelligatur cujusmodi sunt res. Non enim sic sunt Pater & Filius duæ res, ut in his duabus rebus intelligatur eorum substantia, sed eorum relationes*. Et Aug. lib. 7. de Trin. c. 4. tradit, non posse dici, quòd Pater & Filius & Spiritus Sanctus non sint tria quædam; *quod Sabellius quia dixit in hæresim lapsus est*. His consentaneè scribit idem Aug. lib. 1. de Doct. Christ. c. 5. & Damasc. lib. 3. de Fid. c. 5. Singulæ verò istarum trium rerum sunt quædam perfectiones; ergo dici potest, quòd in Deo sint tres perfectiones relativæ. Ut sint in Deo tres res.

Confirmatur. Ideò tres personæ sunt tres res & tres subsistentes, quia unaquæque earum est res quædam, eaque subsistens, & ab aliis realiter distincta, tametsi omnes sint una res absoluta, & quid unum in essentia: atqui unaquæque relationum personalium est quædam perfectio, eaque realiter distincta à cæteris; ergo possunt etiam dici esse tres perfectiones, nimirum relativæ, quamvis omnes sint una perfectio absoluta. Accedit, quòd relatio, quæ dicta est esse perfectio, est illa ipsa persona cujus est proprietas, quemadmodum q. 40. art. 1. declarabitur. Sicut ergo sunt tres personæ & tres relationes; ita videtur concedendum, quòd sunt tres perfectiones cum hoc addito *relativæ*. Hoc autem propterea additur, quia communi usu Theologorum, nomine perfectionis, (quando nihil additur) intelligi solet perfectio absoluta, eaque ad essentiam pertinens; & propterea tam personæ quàm earum relationes sunt una perfectio, & non plures, loquendo de perfectione simpliciter, hoc est sine addito, quamvis dici possint plures, loquendo de relativis.

QUÆ-

Quæst. QUÆRITUR III.

An relatio personalis sit perfectio simpliciter simplex.

Resp. CUi Responderi potest, quòd ipsa secundùm suam propriam rationem relationis considerata non sit perfectio simpliciter simplex. Ut enim Suarez & Hackerus loquuntur, ex duplici capite provenit, quòd aliqua perfectio non sit simpliciter simplex, juxta descriptionem q. 4. artic. 2. superiùs allatam. 1. propter imperfectionem seu limitationem, quam habet adjunctam; & hæc non potest convenire ulli perfectioni existenti in Deo. 2. ex oppositione quam habet cum illa perfectione æquali; nam hinc fit, ut ambæ relationes inter se oppositæ non possint simul convenire uni & eidem Personæ; unde sequitur, quòd neutra earum sit in quolibet individuo, vel supposito melior ipsa quàm non ipsa, sive quàm sibi opposita. Et hac ratione dicendum videtur, quòd Paternitas non sit perfectio simpliciter simplex, cùm non sit melior quàm Filiatio; cùmque propter oppositionem quam habet ad Filiationem non compatiatur ut Filiatio sit formaliter in Patre, in quo formaliter sit Paternitas. His etiam consentit Tannerus dub. 4.

Duo obstat, ne aliqua perfectio sit simpliciter simplex.

Ob. Si Dicas: Omnem perfectionem, quæ formaliter est in Deo, esse simpliciter simplicem; cùm ergo Paternitas sit formaliter in Deo Patre, si ipsa sit perfectio, debet esse perfectio simpliciter simplex. Resp. Neg. Consеq. quia omnis quidem perfectio absoluta & toti Trinitati communis, quæ formaliter est in Deo, est perfectio simpliciter simplex: non est autem necesse, quòd omnis perfectio relativa, quæ formaliter est in una persona, utpotè ipsius proprietas, & non est sic formaliter in aliis, sed virtualiter & eminenter, sit perfectio simpliciter simplex.

Alia ob. Dices: Si perfectio relativa v. g. Paternitas non est perfectio simpliciter simplex, quo modo est infinita? Resp. Resp. eam sicut à parte rei existit esse simpliciter simplicem & absolutè infinitam, quia includit divinam essentiam in suo essentiali conceptu; imò est eadem omninò res cum divina essentia, quæ absolutè est infinita, & est perfectio simpliciter simplex. Si autem juxta modum nostrum intelligendi consideretur ut ratione distincta ab essentia; sic est formaliter infinita in sua ratione, Paternitas scilicet in ratione Paternitatis, Filiatio in ratione Filiationis, Processio in ratione Processionis; absolutè autem & in omni genere entis est infinita, non formaliter, sed eminenter aut æquivalenter, quia præter infinitudinem quàm in suo genere importat formaliter, eminenter continet perfectionem sibi oppositam; non enim sic intelligitur distincta à divina essentia, quin eam includat.

ARTICULUS III.

Relationes in Deo realiter distinguuntur ab invicem. ART. 3. docet, relationes quæ in Deo sunt, realiter ab invicem distingui: quia ubicumque aliquid reperitur, ibidem reperiri debent omnia quæ sunt de ratione illius; sicut ubi est homo, ibi debet reperiri *rationale*: sed in Deo ponuntur relationes reales de ratione & relationum realium est, quòd ab invicem distinguantur realiter; ergo relationes quæ in Deo sunt realiter distinguuntur ab invicem. Min. quoad priorem partem supponitur vera ex art. 1. Quoad posteriorem verò prob. quia de ratione relationum realium est, quòd una alteri opponatur: relativa autem oppositio includit distinctionem realem, si est realis, sicut distinctionem rationis, si solùm est oppositio rationis.

Non omnes tamen, sed inter quas est oppositio. Circa hujus art. doctrinam duo sunt notanda. Prius, B. Thomam non asserere, quòd omnes relationes divinæ distinguantur realiter, sed solùm quòd aliquæ; illæ scilicet inter quas invenitur realis oppositio: nam Paternitas & Spiratio non distinguuntur realiter, uti nec Filiatio & Spiratio.

Ob. Si dicas: Paternitatem & Processionem realiter distingui, similiterque Filiationem & Processionem; ergo non solas eas relationes distinctas esse realiter, quæ sibi invicem opponuntur realiter. Resp. In primis Resp. Nos non dixisse, quòd solæ relationes oppositæ distinguantur realiter, sed quòd solæ illæ inter quas invenitur realis oppositio: quamvis autem Paternitas non opponatur Processioni saltem formaliter & expressè; distinguuntur tamen ab invicem realiter ratione realis oppositionis, quæ illic reperitur: nam Paternitas est constitutiva personæ Patris, à quo procedit Spiritus Sanctus; ac proinde Pater est spirans, Spiritus Sanctus spiratus seu procedens: spirare autem & spirari seu procedere opponuntur. Idemque judicium est de Filiatione & Processione. Alii respondent, Paternitatem & Processionem virtualiter aut radicaliter inter se opponi, similiterque Filiationem & Processionem, quatenus Paternitas constituit Personam Patris, cui convenit spirare, & similiter Filiatio personam Filii, cui etiam convenit spirare: spirare autem & procedere opponuntur.

Posterius hic notandum est, doctrinam hujus art. pertinere ad Fidem. Fides enim docet, esse veram & realem Trinitatem: *Sola* autem *relatio multiplicat Trinitatem*, ut dicit Boetius in lib. de Trin. sive ut in Conc. Flor. sess. 18. dicitur: *Sola relatio apud omnes tam Græcos quàm Latinos Doctores divina processione Personas multiplicat*. Quibus conformiter Patres Conc. Tolet. 11. in Profess. Fid. dicunt: *In relatione Personarum numerus cernitur*. Et Patres Conc. Later. in cap. *Firmiter*: de Summ. Trinit. & Fid. Cathol. *Hæc sancta Trinitas secundùm communem essentiam individua, & secundùm personales proprietates* (illæ autem sunt relationes) *est discreta*. Confirmatur. Si relationes quæ sunt in Deo non distinguerentur realiter, personæ divinæ non possent realiter ab invicem distingui: atqui personas divinas non sola ratione, sed realiter ab invicem distingui, jam olim definitum fuit contra Sabellium; ergo necessarium est fateri, ipsas relationes ab invicem realiter esse distinctas. Maj. prob. quia distinctio personarum sumitur ex relationibus oppositis. Accedit, quòd personæ per hoc distinguantur, mutuamque relationem habeant, quòd alia producat aliam: non potest autem idem sibi-ipsi esse principium ut sit, vel à seipso procedere; oportet ergo realem esse distinctionem, tum inter personam procedentem, & eam à qua procedit; tum inter ipsas relationes personales.

Si dicas: Quæcumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se: sed relationes personales sunt eadem uni tertio, nimirum divinæ essentiæ; (nam & Paternitas est divina essentia, & Filiatio est divina essentia;) ergo sunt eædem inter se; ideòque dicendum est, quòd Filiatio est Paternitas. Resp. Neg. Conf. Axioma enim quod assumitur, non habet veritatem nisi benè intelligatur. B. Thom. hic in resp. ad 1. tradit, illud esse verum in iis, quæ sunt idem re & ratione, sicut tunica & indumentum: non autem in his quæ differunt ratione; Paternitas autem & Filiatio, etsi sint idem re cum divina essentia, differunt autem ratione. Ob. Resp.

Si dicas: Hinc sequi, quòd istud axioma habeat dumtaxat locum in synonimis, cùm ea sola sint eadem re & ratione, sicut tunica & indumentum. Resp. Neg. Seq. quamvis enim Beatus Thomas illud exemplum attulerit, ut ostenderet, axioma habere veritatem in iis, quæ sunt idem re & ratione; non tamen dixit, quòd vel in solis synonimis, vel in solis iis, quæ sic sunt eadem re & ratione, veritatem habeat. Sed verborum ejus sensus est, axioma tenere in iis, quæ sunt idem re & ratione ratiocinata: non autem in iis, quæ etsi sint idem re, differunt tamen ratione ratiocinata. Nam quòd loquatur de identitate ac distinctione rationis ratiocinatæ; manifestum est; tum ex exemplo quod adducit ex Philosopho docens, quòd etsi actio sit motus, & passio etiam sit motus, unus nimirum & idem secundùm rem; non sequitur tamen, quòd passio sit actio, quia actio & passio sic sunt idem re cum motu, ut differant ratione, non tantùm ratiocinante, sed etiam ratiocinata; tum ex declaratione qua ostendit, Paternitatem & Filiationem, etsi sint idem cum essentia divina secundùm rem, distingui tamen secundùm rationem, utique habentem fundamentum in re. Neque refert, quòd pro iisdem re & ratione attulerit tunica & indumentum: quamvis enim illa sic sint eadem re & ratione ratiocinata, ut etiam sint eadem ratione, quam vocant ratiocinantem; non idcircò tamen oportet, quòd in solis re & ratione ratiocinante iisdem velit axioma locum habere. Ob. Resp.

here. Addi potest, supradictum axioma intelligendum esse de iis, quæ sunt eadem uni tertio, quod ita est singulare, ut etiam sit omninò incommunicabile: cùm autem divina essentia non sit incommunicabilis; Paternitas & Filiatio, quæ sunt eadem divinæ essentiæ, non sunt eadem uni tertio singulari incommunicabili; & propterea non sequitur, quòd sint eadem inter se.

Neque his obstat, si quis divinam essentiam velit afficere nota singularitatis dicendo Paternitas est hæc divina essentia; & Filiatio est hæc divina essentia; ergo Filiatio est Paternitas. Sive enim dicatur essentia divina, sive hæc essentia divina, una & eadem est, eaque non incommunicabilis, sed tribus personis communis. Non est autem necesse, quòd ea quæ conveniunt in aliquo tertio communi, etiam conveniant sive eadem sint inter se; nam Petrus & Joannes conveniunt in eadem natura humana, cùm uterque sit homo; neque tamen dici potest, quòd Joannes sit Petrus.

Alii sic istud axioma limitant: Quæ sunt eadem uni tertio adæquatæ (sic nimirum, ut illud tertium istis tantùm duobus conveniat, quæ cum eo comparantur, neque ipsum reperiri possit, nisi ubi quodvis illorum reperitur) sunt eadem inter se. In hoc sensu procedere videtur argum. B. Thom. lib. 1. cont. Gen. cap. 9. Quæ uni & eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem: divina autem potentia est ejus substantia; ejus etiam actio est ejus substantia; igitur in Deo non est aliud potentia & aliud actio. Supponebat enim id, de quo nullus dubitat, potentiam & actionem Dei realiter & adæquatè identificari substantiæ divinæ, quia loquebatur de perfectionibus Dei absolutis, inter quas nulla est oppositio, nullaque ratio, ob quam una extendatur ad plura quàm altera: hoc autem supposito, argumentum benè concludit.

Sunt præterea qui sic limitant: Quæ sunt eadem uni tertio perfectè distributo sunt eadem inter se; ut sic istud axioma coincidat cum principio *De omni*, quod ex Philosopho lib. 1. Prior. c. 1. deducitur, ubi id dici de omni ait, *cùm nihil sumere subjecti est, de quo alterum* (hoc est prædicatum) *non dicatur*: principium autem est ejusmodi. Quidquid dicitur de aliquo universaliter sumpto, dicitur de omni contento sub illo. Illud autem tertium, quod in argum. superiùs objecto tenebat locum medii, scilicet divina essentia, non distribuitur, neque potest perfectè distribui, salvando veritatem antec. ut enim perfectè distribueretur, oporteret hac aut simili circumlocutione posse illam efferre; Paternitas est omne id quod est essentia divina. Verùm propositio sic intellecta non est vera, cùm aliquid sit essentia divina, quod non est Paternitas, scilicet Filiatio & Processio.

Quòd si quis ita argumentetur. Omnis essentia divina est Paternitas: Filiatio est essentia divina; ergo Filiatio est Paternitas. Pari ratione neg. erit Cons. quoniam etsi signum universale adjungatur subjecto Maj. non tamen perfectè illud distribuit, sicut deberet distribui ad benè concludendum; ac proinde medium istius syllogismi revera non distribuitur, si propositio intelligatur esse vera. Ut autem verè ac perfectè distribueretur, oporteret sic eam intelligere, ut dici posset. Omnis ea res quæ est essentia divina, aut, Quidquid est essentia divina est Paternitas: & sic propositio est falsa, cùm Filiatio sit aliqua res quæ est essentia divina; & tamen non sit Paternitas.

Pro resp. ad 2. Neg. est Maj. non enim prorsus similiter secundùm rationem distinguuntur ab essentia divina bonitas & potentia, sicut Paternitas & Filiatio; quia bonitas & potentia aliaque ejusmodi attributa non important in suis rationibus aliquam oppositionem, quæ causa est, quòd sicut non distinguuntur realiter ab essentia, ita nec inter se realiter distinguantur. Paternitas autem & Filiatio in suis rationibus important oppositionem ad se invicem; hinc est, quòd ab invicem distinguantur realiter.

Pro resp. ad 3. dicendum, quòd realis distinctio quæ in Divinis solùm accipitur secundùm originem, non sic est intelligenda, quasi oporteat unamquamque rem, quæ realiter distinguitur ab altera, propriè oriri ex illa: sed satis est, quòd omnis distinctio realis, quæ ibi reperitur, attendatur secundùm originem seu processionem unius ab alio; & propterea quamvis una relatio non propriè oriatur, nec procedat ab altera, potest tamen ab ea distingui realiter, quia ejus distinctio attenditur secundùm processionem unius personæ ab altera.

Articulus IV.

Art. 4. docet, in Deo solùm esse quatuor relationes reales, scilicet Paternitatem, Filiationem, Spirationem, & Processionem: quia omnis relatio realis fundatur, vel super quantitatem, vel super actionem & passionem: sed in Deo non est quantitas; non potest igitur in Deo esse relatio realis, nisi quæ fundatur super actionem. Relationes autem quæ sunt in Deo fundatæ super actionem transeuntem, non sunt reales; cùm Deo nihil reale adveniat ex hoc, quòd creaturas producat, quòdque inter ipsum & creaturas sit aliqua habitudo, ut patet ex q. 13. art. 7. Restat ergo, ut relationes reales, quæ sunt in Deo fundentur super actionem immanentem: actiones autem immanentes in Deo solùm sunt duæ, nimirum intellectus & voluntatis, & super unamquamque earum fundantur duæ relationes oppositæ, quarum una est procedentis à principio, & alia ipsius principii; ergo non possunt in Deo esse plures relationes reales quàm quatuor: duæ videlicet fundatæ super actionem intellectus (quam q. 27. art. 2. diximus esse generationem) scilicet Paternitas & Filiatio: & duæ fundatæ super actionem voluntatis, scilicet Spiratio & Processio. Sunt in Deo tantùm quatuor relationes reales.

Confirmatur. Non aliæ sunt relationes reales in Deo quàm relationes originis: atqui duæ dumtaxat sunt in Deo origines: sive processiones, ut art. 5. q. 27. fuit probatum: & penes unam earum non possunt accipi plures relationes reales quàm duæ oppositæ: & penes aliam similiter duæ; ergo non possunt esse plures quàm quatuor.

Cæterùm, etsi hæc doctrina sit certa, atque adeò communiter recepta: non est tamen existimandum, quòd sicut sunt in Deo quatuor relationes reales, ita liceat dicere, quòd in eo sint quatuor res seu quatuor entia realia.

1. Quia de Fide est, quòd in Deo sit Trinitas & non Quaternitas, ut patet; tum ex ipso Sanctissimæ Trinitatis Mysterio, quod omninò tolleretur, si pro Trinitate esset Quaternitas; tum ex Conc. Lateran. c. *Damnamus*, Tit. de Sum. Trin. In Deo non sunt quatuor res.

2. Quia licèt sint quatuor relationes reales in Deo, non tamen omnes distinguuntur realiter ab invicem, sed tres tantùm scilicet Paternitas, Filiatio, Processio: nam spiratio activa, quæ est in Patre & Filio tanquam in uno principio, non distinguitur realiter à Paternitate quæ est in Patre, nec à Filiatione quæ est in Filio, sed ratione tantùm ratiocinata. Solùm sunt tres relationes reales ab invicem distinctæ.

Confirmatur. Omnia sunt unum in Divinis, ubi non obviat relationis oppositio: sed nulla est oppositio relativa inter Paternitatem & activam spirationem, uti nec inter eandem activam Spirationem & Filiationem; ergo Paternitas est quid unum cum activa spiratione, & similiter Filiatio.

Si dicas: Paternitas non est communicabilis: Spiratio activa est communicabilis; ergo Spiratio activa non est Paternitas. Ob. Manifestum apparet vitium, cùm Paternitas distribuatur in Cons. & non fuerit distributa in Antec. Resp. Quòd si velis eam in Antec. distribuere; Maj. erit falsa; habebit enim hunc sensum: Nulla res quæ est Paternitas, est communicabilis; quam constat esse falsam, cùm essentia divina sit Paternitas, & eadem essentia sit communicabilis.

Si prætereà dicas: Eadem res non potest esse producens & producta per idem: sed Filius est producens per spirationem, & productus per generationem; ergo generatio & spiratio activa non sunt una & eadem res; ac per consequens neque Paternitas & Spiratio, vel Filiatio & Spiratio sunt una res. Obj. Resp. Maj. esse veram, si per idem intelligatur idem secundùm rem Resp. & rationem, ita ut ne quidem adsit virtualis distinctio: quamvis autem spiratio & generatio sint idem secundùm rem, distinguuntur tamen virtualiter.

Circa id quod B. Thom. hic tradit, spirationem esse in Deo relationem realem; difficultas est; tum ex eo quòd apud veteres Patres non fiat mentio hujus

quar-

quartæ relationis; tum ex eo quòd videri possit non esse necessaria. Verùm quod S. Doctor hic tradit, ac rursum qu. 32. art. 3. in 1. d. 26. qu. 2. art. 3. & Opusc. 3. cap. 57. communiter ab omnibus est receptum, neque potest absque magna temeritate negari. Nam inter principium producens & Personam realiter à principio procedentem necesse est esse relationem realem, eamque mutuam, seu in utroque extremo, quando extrema sunt ejusdem naturæ: atqui Pater & Filius sunt ejusdem naturæ cum Spiritu Sancto, qui ab eis procedit; ergo oportet esse relationem realem mutuam non solùm in Spiritu Sancto, qui à Patre Filioque procedit, sed etiam in Patre & Filio in quantum spirant Spiritum Sanctum: hæc autem non potest esse alia quàm communis spiratio.

Quod spiratio activa sit relatio realis.

Confirmatur. Super processione Verbi accipiuntur duæ relationes. Verbi scilicet procedentis, & Patris à quo ipsum Verbum procedit; ergo similiter super processione Amoris oportet accipere duas relationes, unam principii à quo Amor procedit; & hæc est communis Spiratio: aliam Amoris procedentis; & ista dicitur Processio. Eadem enim est ratio, cum utrobique inveniatur origo & oppositio; unde patet, quòd non absque necessitate asseratur, spirationem activam esse relationem realem.

Quod autem sumebatur, apud Veteres non fieri mentionem hujus relationis; de quibusdam verum est, qui solùm agebant de proprietatibus constituentibus Personas; de aliis non est verum. B. enim Athanasius sæpè disertis verbis ait, quòd Filius spirat Spiritum Sanctum, & quòd Spiritus Sanctus sit spiratus; similiterque Cyrillus Alexandrinus, & Basilius apud B. Thomam in Opusc. cont. error. Græc. Ex hoc autem quòd Pater generat Filium, ponitur in eo Paternitas; ergo similiter ex eo quòd Pater & Filius spirant Spiritum Sanctum, agnoscenda est in illis Spiratio, quæ (etiam ex mente istorum Patrum) est relatio realis. Deinde Gregorius 10. in Gen. Conc. Lugd. cap. unico de Sum. Trin. in 6. expressè dicit, Spiritum Sanctum æternaliter ex Patre & Filio procedere, *non duabus spirationibus, sed unica spiratione*. Similiterque is qui Latinorum partes agebat in Conc. Flor. sess. 24. dicit *Ambos*, scilicet Patrem & Filium, *spirare Spiritum Sanctum*, & sess. 25. habetur, quòd Spiritus Sanctus *ex Patre Filioque unica spiratione procedit*.

Ob. Neque refert, quòd in istis Conciliis non sumatur spiratio pro relatione, sed pro activa productione: possit autem productio esse realis, etiamsi relatio non sit in producente realis, ut quando Deus producit creaturas.

Resp. Dicendum est enim, quòd non potest esse realis productio, qua is qui procedit sit ejusdem omninò substantiæ cum producente, nisi sit relatio realis in ipso producente: sic autem Pater & Filius producunt Spiritum Sanctum sibi consubstantialem, sed creaturas ut diversæ naturæ. Confer quæ dicebantur ad hujus quæst. art. 1. ad 3.

Pro resp. ad 1. dicendum est, quòd relationes intelligentis ad rem intellectam, & volenti ad rem volitam, sunt quidem reales in his, in quibus res intellecta est secundùm rem diversa ab intelligente, & res volita à volente: sed in Deo non sunt reales, quia in eo idem est omninò intellectus & res intellecta, voluntas & res volita; siquidem Deus non intelligit, neque amat nisi seipsum, & creaturas in seipso, ac propter seipsum.

Confirmatur. Relatio realis debet esse inter duo extrema realiter distincta: relationes autem Dei intelligentis ad rem intellectam, & volentis ad rem volitam, non sunt inter duo extrema realiter distincta; ergo non possunt esse reales.

Ob. Si dicas: Ex his sequi, quòd relatio inter Patrem & Verbum divinum non sit realis, propterea quòd Verbum sit res intellecta à Patre.

Resp. Resp. Neg. Seq. quia etsi Deus Pater intelligat Verbum suum, atque ita Verbum sit res intellecta; aliquid tamen importatur in Verbo, quod res intellecta in quantum hujusmodi non importat: in hoc enim *res intellecta*, non denotatur aliqua processio ab intellectu, cum res intellecta non debeat procedere ab intellectu: in hoc autem quod dicitur *Verbum*, semper denotatur processio ab intelligente, cùm Verbum non sit, nisi quatenus ab intelligente procedit. Et quia inter procedens & principium à quo realiter procedit oportet esse distinctionem, ac etiam relationem realem; ideò inter Verbum & Patrem est relatio realis, non autem inter Patrem intelligentem & rem quam intelligit. Confer quæst. 34. art. 1.

Pro Resp. ad 2. dicendum, quòd relationes intelligibiles in nobis multiplicantur in infinitum, quia non intelligimus omnia uno actu, sed aliis atque aliis; atque ita relationes intelligibiles consequuntur diversas intellectiones: Deus autem omnia uno actu intelligit; & propterea non oportet in eo esse plures relationes intelligibiles, quandoquidem non sint plures intellectiones.

De relatione intelligentis ad rem intellectam.

In Resp. ad 3. Neg. Cons. quia relatio ideæ ad res quæ fiunt secundùm ideam, non est in Deo realis sed rationis: oritur enim ex eo, quòd Deus cognoscat suam divinam essentiam ut diversimodè imitabilem à creaturis; atque ita solùm est respectus à Deo intellectus. Vide quæ superiùs ad qu. 15. dicta sunt.

Circa Resp. ad 4. collatam cum resp. ad 1. observa, relationes identitatis, similitudinis, & æqualitatis in Deo non esse reales; quia relatio identitatis solùm habet unum extremum: relatio autem similitudinis & æqualitatis habet in utroque extremo unum idemque fundamentum, scilicet divinam essentiam, quæ in omnibus Personis est omninò eadem. Conferenda sunt, quæ dicentur q. 42. art. 1.

Arg. ad oppositum Neg. est Conseq. quamvis enim eadem sit via ab uno termino ad alterum, & è converso; est tamen diversus respectus: & propterea diversus est respectus quem habet Pater ad Filium, ab eo quem Filius habet ad Patrem.

QUÆSTIO XXIX.

De Personis in communi.

Articulus I.

HOc Art. explicat definitionem Personæ assignatam à Boetio, communiterque receptam à Doctoribus, quæ sic habet: *Persona est rationalis naturæ individua substantia*. Ubi *substantia* non ponitur pro hypostasi, vel pro prima substantia (alioquin enim frustra adderetur *individua*) *sed pro eo, quod est commune ad substantiam primam, quæ est hypostasis, & ad substantiam secundam, & dividitur in utramque*: sed cùm additur *individua*, contrahitur ad standum pro hypostasi, seu pro substantia prima. Sicut quando dicitur, quòd homo est animal rationale; animal significat naturam animalis prout est communis ad ejus species, sed per differentiam *rationale* trahitur ac determinatur ad speciem; quemadmodum B. Thomas explicat in 1. d. 25. quæst. 1. art. 1. ad 7. conformiter iis, quæ hoc art. ad 2. & quæst. 9. de Pot. art. 2. ad 7. tradit.

Definitio Personæ.

Per substantiam ergo individuam intelligitur substantia prima, eaque talis, quæ sit ens completum per se subsistens: per se autem subsistens dicitur hic, non quidquid existit extra subjectum inhæsionis, sed quod existit per se sic, ut non sit aptum existere per aliud suppositum.

Quid hic substantia individua.

Unde à definitione personæ excluduntur, primò quidem omnia accidentia, deinde omnes partes substantiarum, sive sint in toto, sive existant seorsim ab illo, adeò ut anima rationalis (quamvis à corpore separata quodammodo existat per se, quatenus non est in aliquo subjecto inhæsionis) nequaquam tamen possit dici esse persona; tum quia est pars humanæ naturæ, & non tota natura, ideoque non est ens completum; tum quia non sic subsistit per se, quin apta sit existere in alio, non quidem ut subjecto inhæsionis, sed vel ut in comparte, vel etiam ut in supposito. *Licèt sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis, vel substantia prima, sicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis; & sic non convenit ei neque definitio Personæ, neque nomen*, ait hic B. Thom. in resp. ad 5. Similiaque habet infra q. 75. art. 4. ad 2. & q. 9. de Pot. art. 2. ad 14. ut proinde non sit recipiendum quod Magistro visum fuit, animam rationalem à corpore separatam esse personam.

Anima separata non est Persona.

Con-

Confirmatur. Certum eſt, quòd anima rationalis non ſit perſona dum eſt in corpore, ipſo etiam Magiſtro 3. Sent. d. 5. id agnoſcente; ergo multò minùs eſt perſona dum exiſtit ſeorſim à corpore: non eſt enim apparentia, quòd per ſeparationem à corpore, quæ animæ eſt violenta & contra naturam, adveniat ei dignitas perſonæ, quòdque per reunitionem animæ ad corpus illa ejus dignitas depereat. Unde non ſolùm B. Thomas, ſed etiam Bonaventura, Durandus, Richardus, & communiter alii Scholaſtici negant, animam rationalem eſſe perſonam, ſive ſit in corpore, ſive extra corpus, quia ſemper retinet naturam partis, eſtque ens incompletum.

Humanitas Chriſti non eſt Perſona.

Excluditur præterea à definitione perſonæ natura humana Chriſti; quæ licèt ſit ſingularis atque adeò individua, prout individuum opponitur univerſali; non eſt tamen individua ſicut in definitione perſonæ accipitur; quia nec per ſe exiſtit, cùm ſit aſſumpta in perſonam divinam; nec eſt incommunicabilis, cùm communicetur ſuppoſito divino, poſſitque etiam aliis ſuppoſitis communicari; ſecundùm ea, quæ B. Thomas docet 3. p. qu. 3. art. 6. non eſſe impoſſibile, quòd duæ vel tres Perſonæ divinæ aſſumant unam naturam humanam.

Individua verò in prædicta definitione intelligitur, quæ ſic eſt ſingularis, ut etiam ſit incommunicabilis, hoc eſt ut non poſſit communicari multis ſuppoſitis realiter inter ſe diſtinctis, quo modo B. Thom. explicat 3. p. quæſt. 3. art. 1. ad 2. & cit. qu. 9. de Pot. art. 2. ad 12. Vox enim iſta *individua* ponitur in definitione Perſonæ, ad deſignandum modum ſubſiſtendi, qui ſubſtantiis particularibus, iiſque completis eſt proprius. Cùm enim eſſentiales rerum differentiæ nobis frequenter ſint ignotæ vel innominatæ; oportet nos interdum uti differentiis accidentalibus loco ſubſtantialium; & hoc modo individuum, quod eſt nomen intentionis, ponitur in allata definitione, defectu eſſentialis differentiæ, ad deſignandum modum ejus ſubſtantialem.

Divina eſſentia non eſt Perſona.

Ex his conſequens eſt, divinam eſſentiam ſub propria ratione conſideratam non eſſe perſonam: quamvis enim in Deo eſſentia ſit perſona; alia tamen eſt eſſentiæ, alia perſonæ ratio: nam eſſentia ſecundùm rationem eſſentiæ eſt reipſa communicabilis pluribus, communicaturque tribus divinis Perſonis realiter inter ſe diſtinctis; perſona verò eſt omninò incommunicabilis, ac ſimiliter eſſentia ſecundùm quod intelligitur conſtituta in eſſe perſonali. Huc pertinet, quod Richardus Victorinus lib. 4. de Trin. c. 18. dicit, quòd *quantum ad divina nihil aliud ibi eſt Perſona quàm incommunicabilis exiſtentia: illud autem veraciter incommunicabile eſt, quod commune quidem non eſt, ſed nec eſſe poteſt*, ait idem cap. 17.

Quid hic natura.

In eadem definitione *natura* non ſumitur prout eſt principium motus & quietis, ſed prout ſignificat eſſentiam rei. Potiùs tamen uſus fuit Beotius nomine naturæ quàm nomine eſſentiæ, quia cùm perſona ſit ſingulare alicujus generis determinati; in ejus definitione aſſumenda erant nomina ſignificantia rem determinatam: nomen autem eſſentiæ cùm deſumatur ab eſſe, eſt communiſſimum & indeterminatum; nomen verò naturæ ſignificat aliquid determinatum. Dicit enim Beotius, quòd *natura eſt unumquodque informans ſpecifica differentia:* ſpecifica autem differentia eſt, quæ deſumitur à propria forma & complet definitionem, determinans definitum ad ſpeciem, & propterea nomen naturæ magis convenit definitioni Perſonæ quàm nomen eſſentiæ. Confer hujus art. reſp. ad 4. cum art. 2. qu. 9. de Pot. reſp. ad 11. & cum reſp. ad 5. qu. 1. art. 1. d. 25. in 1. Sent. Cùm dicitur *rationalis naturæ*, non ſumitur rationale pro eo quod natum eſt ratiocinari diſcurrendo, ſive prout ratio, à qua denominatur rationale, ſignificat cognitionem diſcurſivam, quo modo ſoli homini convenit: ſed ſumitur communiter pro intellectuali, quod convenit Deo, & Angelis, & hominibus.

Ex his intelligi poteſt, ad rationem Perſonæ quinque requiri 1. quòd ſit in genere ſubſtantiæ 2. quòd ſit naturæ intellectualis 3. quòd ſit ens completum 4. quòd ſit incommutabile 5. quòd ſubſiſtat per ſe ſeparatim ab aliis, hoc eſt in nullo alio ſuppoſito à quo ſuſtentetur.

Quæſt.

Petes: Cùm ſingularia non poſſint definiri, quomodo rectè aſſignatur definitio Perſonæ, quæ eſt aliquod ſingulare? Reſp. ſingularia pro denominatis accepta, ſive hoc aut iſtud ſingulare, non propriè poſſe definiri: ſingulare tamen prout eſt aliquid commune, ſive prout importat communem rationem ſingularitatis, definiri poteſt. Sic Philoſ. definivit primam ſubſtantiam, & ſic Boetius definit Perſonam.

Reſp.

Quod in hujus art. corp. ſcribit, *ſubſtantiam individuari per ſeipſam*; Cajetanus benè monet, non eſſe intelligendum de ſubſtantia tali puta materiali, ſed de ſubſtantia abſolutè: ac per conſequens de univerſis individuis ſubſtantiæ, non quatenus ſunt individua talis aut talis ſubſtantiæ, ſed quatenus ſunt individua ſubſtantiæ.

Si enim loquamur de individuis ſubſtantiæ materialis; ex Authoris noſtri ſententia dicendum eſt, quòd individuentur per materiam ſignatam, ſeu potiùs per hanc materiam, & per hanc formam ſecundùm ea quæ dicebamus q. 3. art. 2. ad 3. Unde 1. cont. Gent. c. 66. *Singularis*, inquit, *eſſentia conſtituitur ex materia deſignata & forma individuata, ſicut Socratis eſſentia ex hoc corpore & hac anima, ut etiam eſſentia hominis univerſalis ex anima & corpore, ut patet in 7. Metaph. Unde ſicut hæc cadunt in definitione hominis univerſalis, ita illa caderent in definitione Socratis, ſi poſſet definiri*. Et hujus q. art. 4. cap. Perſona *in natura humana ſignificat has carnes, & hæc oſſa, & hanc animam, quæ ſunt principia individuantia hominem*.

Individua unde individuentur.

Si autem loquamur de individuis ſubſtantiæ immaterialis, peculiariter de iis dicit, quòd individuentur per ſe; hujus p. q. 3. art. 3. cap. fin. Senſus ergo eorum quæ hic dicit, eſt. Individuum ſubſtantiæ ut ſic per ſeipſum eſſe individuum, quia nullam includit dependentiam vel ab accidente vel ab aliquo extrinſeco; ſicut è contrario accidens in quantum eſt accidens individuatur per ſubjectum, quod eſt ſubſtantia: quia ſicut accidens non poteſt intelligi ſine dependentia à ſubjecto; ita nec hoc accidens intelligi poteſt abſque dependentia ab hoc ſubjecto, naturaliter ſcilicet. Vide quæ diximus 3. p. q. 77. art. 1. & 2.

ARTICULUS II.

Utrùm Perſona ſit idem quòd hypoſtaſis, ſubſiſtentia, & eſſentia.

Reſp: non eſſe idem.

RESponſio eſt negativa. Perſona enim ſupra eſſentiam aliquid addit in rebus creatis, & ab ea differt realiter, ut diximus qu. 3. art. 3. Quòd autem res naturæ ſubſiſtentia & hypoſtaſis, ſignificant communiter in toto genere ſubſtantiarum, hoc ſignificat *Perſona* in genere ſubſtantiarum rationalium; ideòque Perſona ſe habet ad illa tria ſicut minùs commune. Omnis enim Perſona eſt res naturæ, eſt ſubſiſtentia, eſt hypoſtaſis, ſed non è converſo, cùm extra naturam rationalem inveniatur hypoſtaſis & alia hujuſmodi, non tamen Perſona.

Ad horum pleniorem intelligentiam obſervandum eſt, quis ſit aut fuerit horum vocabulorum uſus, ſubſtantia, Suppoſitum, Hypoſtaſis, Subſiſtentia, Eſſentia.

Subſtantia aliquando ſumpta eſt pro Perſona, magis tamè ſignificat eſſentiam.

Subſtantia vel à ſubſtando dicitur, vel a ſubſiſtendo, ſeu per ſe exiſtendo. Ratione prioris dixit Aug. lib. 7. de Trin. cap. 5. Deum abuſivè ſubſtantiam vocari, quia ſcilicet non ſubſtat ullis accidentibus. Juxta poſteriorem verò derivationem propriè Deo tribuitur, ut obſervat B. Thomas art. ſeq. ad 4. Uſurpatur autem ſubſtantia, quandoque pro Perſona & hypoſtaſi, quandoque pro natura ſeu eſſentia. Illo modo Græci concedunt tres in Deo eſſe ſubſtantias, ut teſtatur Auguſt. ubi ſupra; unde & Patres Conc. Antioch. dixerunt, tres ſubſtantias, ut refert Hilar. lib. de Syn. Hoc autem poſteriori modo ſubſtantiam accipiens S. Hieron. epiſt. 57. *Quis (ait) ore ſacrilego tres ſubſtantias prædicaverit?* & Auguſt. lib. 5. de Trin. cap. 8. ſcribens, ſubſtantiam & eſſentiam Latinis idem ſignificare, docet cap. ſeq. potiùs negandum tres in Deo eſſe ſubſtantias, quàm concedendum, ne ſcilicet detur occaſio erroris. Unde ſicut Conc. Nicen. definivit,

vit, Filium esse consubstantialem Patri: ita in Later. sub Innoc. III. definitur, quòd tres Personæ sint consubstantiales, idest ejusdem substantiæ, tametsi vocabulum essentiæ huic significationi magis quadret quàm substantiæ. Consentit & Conc. Tolet. 11. dicens, quamvis relativè tres Personæ dicantur, una tamen naturalis substantia creditur.

Suppositum logicè sumitur aliquando pro subjecto propositionis; verùm hîc sumitur physicè pro hypostasi.

Hypostasis aliquando pro essentia ponitur. Hypostasis, quàm Latinè possumus interpretari naturam, essentiam, substantiam, variè olim est usurpata: nam teste Hieron. epist. 57. *Tota sæcularium litterarum schola nihil alind hypostasim nisi usiam noverat*. Quomodo & August. lib. 5. de Trinit. cap. 8. *Nescio* (ait) *quid interesse volunt inter usiam & hypostasim*: atque ita etiam usurpavit Athan. epist. ad Epist. Afr. itemque Patres Conc. Sardic. apud Theod. lib. 2. cap. 8. dum definiunt, Patris, & Filii, & Spiritus Sancti esse unam hypostasim, hoc est essentiam.

Aliàs pro supposito vel Persona. Cæterùm & Græci nomen hoc usurparunt pro eo, quod Latinis est Persona vel suppositum, nihil dubitantes, tres in Deo hypostases esse confiteri; ut Dion. cap. 1. de Div. Nom. Basil. epist. 43. Epiph. Damasc. variis locis, unde Greg. Nazianz. Orat. 21. refert, Athanasium ostendisse, idem omninò Græcos dicere cùm asserunt, in Deo tres esse hypostases, quod Latini dicunt cum asserunt, tres esse divinas personas. Ex quibus patet, cur B. Hieron. dixerit, sub nomine hypostasis latere venenum, de qua re habet etiam Author noster art. seq. ad 3.

Subsistentia Latinis idem est, quòd apud Græcos hypostasis. Hinc in Conc. Rom. apud Theod. lib. 2. cap. 22. dicitur Spiritus Sanctus unam cum Patre & Filio habere substantiam & subsistentiam: ubi tamen *subsistentia* pro essentia sumitur, sicut jam dictum est de hypostasi.

Quid propriè subsistentia. Verùm si propriè & juxta modum loquendi usitatum accipiatur *subsistentia*, ipsa sicut & hypostasis, suppositum, persona, significat substantiam completam incommunicabilem per se existentem: unde licèt aliquando fuerit dubitatum, an concedi deberent in divinis tres

Tres in Deo sunt subsistentiæ. subsistentiæ; jam olim tamen certum est id esse concedendum. Nam Syn. 1. Const. in ep. ad Dam. approbans doctrinam Conc. Nic. vult, *ut Divinitas & potestas una Patris, & Filii, & Spiritus Sancti, & ejusdem honoris dignitas, & coæternum regnum cum tribus perfectis subsistentiis, sive tribus perfectis Personis credatur, ita ut neque Sabellii contagio locum habeat, subsistentiis confusis, seu proprietatibus sublatis*, &c. Et in Conc. Chalced. Act. 16. legitur, quòd Patres Synodi Nicenæ contra hæreticos *trium subsistentiarum intulere doctrinam*. Item in Synod. 5. gen. can. 1. anathemate feritur *qui non confitetur unam Deitatem in tribus subsistentiis*. Et in Synod. 6. Act. 4. Patres dicunt se confiteri *unitatem quidem essentiæ, Trinitatem verò Personarum sive subsistentiarum, Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum Sanctum; non tres Deos, sed unum Deum; non trium nominum subsistentiam, sed trium subsistentiarum unam substantiam*. Ac rursum Act. 11. sæpius affirmant, *tres in Deo esse subsistentias*. Similiterque Basilius subsistentias in Deo agnoscit epist. 64. & Tharasius qui 7. Synod. præfuit nomine Adriani Papæ, Act. 3. *Credo* (ait) *unam Deitatem, & dominatum, unum imperium, potentiam, facultatem, & authoritatem, in tribus subsistentiis*. Ibidemque Theodorus Patriarcha in epist. Synod. dicit, se credere & glorificare *Trinitatem in tribus subsistentiis*, subdens: *Divisa est enim numerariis subsistentiis, & numerata personalibus alteritatibus, sed substantia & naturæ identitate unita*. In Synod. etiam Later. Sub Martino 1. conf. 5. can. 1. anathema dicitur illi, *qui non confitetur unum Deum in tribus subsistentiis*. B. Athanasius in serm. de Deip. etiam dicit, Orthodoxos unum Deum in tribus subsistentiis prædicare.

An verò præter tres subsistentias relativas, agnoscenda sit in Deo una subsistentia absoluta; controversia est,

Non est in Deo una subsistentia absoluta. in qua licèt non pauci partem affirmativam sequantur, negativæ tamen subscribimus; tum propter ea, quæ diximus 3. p. quæst. 3. art. 3. tum quia subsistentia & hypostasis in genere substantiarum rationalium idem valet quòd persona; quemadmodum B. Thomas hoc art. significat: non est autem in Deo aliqua hypostasis vel persona absoluta; ergo nec in eo agnoscenda est una subsistentia absoluta, si propriè loquamur de subsistentia, juxta communem usum loquendi Theologorum.

Confirmatur. Ad rationem subsistentiæ propriè dictæ pertinet esse per se & incommunicabiliter: nihil autem eorum, quæ in Deo sunt absoluta, est incommunicabiliter, cùm quidquid ibi est absolutum, hoc sit essentiale, & omnibus divinis personis commune. Accedit, quòd Synod. 6. gen. Act. 11. dicitur, *Impium est Orthodoxis utrumque, & à veritate prorsus projectum, tam singularitas secundùm subsistentiam, quàm ternalitas in naturis*; ibidemque frequenter sermo est de tribus subsistentiis, numquam de una, nisi cùm dicitur, Sabellianorum pravitatem esse, in unam subsistentiam tres confundere subsistentias.

Denique Conc. Ephes. subsistentias & personas habet pro iisdem, dum can. 4. anathemate percellit eum, qui Christo duas subsistentias seu personas tribuerit. In hanc sententiam, quæ negat unam in Deo subsistentiam absolutam, scribunt Henricus Gand. Quodl. 5. quæst. 8. Richard. in 1. Sent. d. 25. quæst. 1. Puteanus ad hujus p. quæst. 39. art. 4. Vasquez disp. 125. super præsentem qu. per multa cap.

Cæterùm si de subsistentia generaliùs loquamur, ut per eam intelligatur substantia, sive existens communicabiliter, sive incommunicabiliter; sic admitti potest subsistentia absoluta in Deo. Verùm hæc usurpatio non est secundùm usum, quo Theologi de subsistentia loqui consueverunt, usurpantes eam pro supposito & hypostasi.

Si Objicias: August. lib. 7. de Trin. cap. 4. dicentem: *Omnis res ad seipsam subsistit, quantò magis Deus!* Ob.

Resp. cum ibi non loqui de subsistentia propriè, prout significat hypostasim, sed generaliter & impropriè, pro ipsa nimirum substantia, vel pro esse substantiali; certum est autem, quòd substantia, sive essentia, vel existentia divina dicatur ad se, hoc est absolutè & non ad aliud, idest non relativè. Hunc esse sensum B. August. contextus ipse manifestat; præcedit enim; *Sicut ab eo quòd esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus*. Confirmatur. Si Augustinus loqueretur de subsistentia propriè; consequens foret, non esse admittendas in Deo tres subsistentias: quæ enim sunt absoluta, non multiplicantur in Divinis, sed tantùm relativa; subsistentia autem, prout August. ibi de illa loquitur, est aliquid absolutum & non relativum: atqui ex superiùs dictis constat admittendas esse in Deo tres subsistentias, & à doctrina illic tradita dissensisse Augustinum nullo modo est verisimile; ergo non est intelligendus de subsistentia propriè & strictè, sed generaliter. Addi potest, quòd sicut persona dicitur ad se & non ad alterum, *quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiæ*, ut B. Thomas explicat art. 4. seq. ad 1. ita etiam subsistentia intelligi possit dici ad se, quia significat relationem per modum substantiæ, & non per modum relationis. Resp.

Si præterea Objicias: B. Thomam quæst. 9. de Pot. art. 6. ad 3. scribentem, quòd subsistere videtur ad essentiam pertinere. Resp. ipsum illic usurpare subsistere pro existere; ponit enim tamquam distincta subsistere & esse incommunicabile: esse autem incommunicabile necessariò convenit subsistentiæ propriè acceptæ; non convenit autem existentiæ. Verba ejus sunt: *Nomen Personæ non designat hoc solùm, quod est subsistere, (quod videtur ad essentiam pertinere) sed etiam hoc, quod est distinctum esse & incommunicabile*. Ob. Resp.

His non obstat, quòd certum sit, essentiam divinam subsistere. Subsistit enim in tribus Personis.

Non obstat etiam, quòd eadem *essentia divina sit secundùm se subsistens*, apud B. Thomam dicta qu. 9. de Pot. art. 5. ad 13. quia non dicitur secundùm se subsistens, quasi subsistat seorsim à personis: sed quoniam ipsa est principium subsistendi: in hoc enim distinguit essentiam divinam à natura rerum creatarum, quòd in rebus creatis principia individuantia seu proprietates individuales ac personales duo habent. Unum, quòd sint prin-

principium subsistendi: alterum, quòd per eas supposita naturæ communis distinguantur ab invicem. In Divinis autem proprietates personales hoc solùm habent, quòd supposita naturæ divinæ distinguant ab invicem, non autem sunt principium subsistendi divinæ essentiæ: ipsa enim divina essentia est secundùm se subsistens, sic nimirum, ut quòd subsistat non habeat à proprietatibus personalibus, sed è converso proprietates personales quòd subsistant habent ab essentia; ex eo enim Paternitas habet quòd sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundùm rem, est res subsistens. Alioquin B. Thomam pro iisdem habere subsistentiam naturæ intellectualis & personam; ac per consequens non admittere unam subsistentiam in Divinis, sed tres, sicut agnoscit tres personas divinas & non unam tantùm; probari potest ex ejusdem quæst. 9. de Pot. art. 5. in fin. c. *Res subsistentes in divina natura sunt divinæ Personæ*, 3. p. quæst. 2. art. 2. c. *Natura dicitur secundùm quod est essentia quædam: eadem verò dicitur suppositum secundùm quod est subsistens*, quæst. 3. art. 3. ad 1. *Per hunc modum potest intelligi, quòd assumat naturam humanam ratione suæ subsistentiæ vel personalitatis*. Conferantur & alia, quæ tum hìc, tum ibid. art. 2. scribit.

De essentia. Essentia Latinæ, Græcè, οὐσία licèt non inveniatur expressè in Scripturis attributa Deo, ait Epiph. hær. 73. sensus tamen & significatio habetur, imò verò ipsum vocabulum in sua radice: essentia enim ab esse dicitur, quod de Deo in Scripturis affirmatum legimus Exodi 3. *Ego sum, qui sum*, & alibi frequenter.

Ob. Si Dicas: Synodum Alex. sub Athan. decrevisse non oportere uti vocabulis οὐσία, vel ὑπόστασις, quando de Deo sermo est, ut refert Socrates lib. 3. cap. 5. Resp.

Resp. id tunc statutum, quando ex istis vocabulis Ariani insidiabantur Catholicis: nam alioquin eas voces omninò esse admittendas, & specialiter quando agitur contra Sabellium, Socrates ibidem testatur fuisse decretum. Ex Augustino etiam lib. 7. de Trin. cap. 5. & alibi, atque etiam ex aliis Patribus, & tum ex Conc. tum ex Symb. Ecclesiasticis, notissimum est, nomen essentiæ propriè Deo attribui. Confer quæ diximus q. 9. art. 2. & quæst. 10. art. 1. Ab hoc vocabulo οὐσία derivatum est illud celebre contra Arianos ὁμοούσιος, id est ejusdem essentiæ, sive coessentiæ, pro quo Latini usitatius nunc dicunt Consubstantiale.

Essentiæ affinis est existentia, quam B. Thom. sub hoc nomine *esse* non rarò significat. Sicut autem trium personarum divinarum una est essentia, ita etiam una est existentia; quemadmodum tradit B. Thom. quæst.

Una est in Deo existentia. 2. de Pot. art. 6. dicens: *Non est concedendum, quòd aliquid absolutum in Divinis multiplicetur, sicut quidam dicunt, quòd in Divinis est duplex esse, essentiale & personale: omne enim esse in Divinis essentiale est, nec Persona est nisi per esse essentiæ.*

Q. 8. art. 2. ad 11. *In Divinis nullo modo est esse nisi essentiæ, sicut nec intelligere nisi intellectus: & propter hoc sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita etiam unum esse: & ideò nullo modo concedendum est, quod aliud sit esse relationis in Divinis, & aliud esse essentiæ.*

Q. 9. art. 5. ad 19. *Nullo modo concedendum est, quòd in Divinis sit nisi*, idest plus quàm *unum esse, cùm esse semper ad essentiam pertineat, & præcipuè in Deo cuius esse est sua essentia.*

Q. 1. de Ver. art. 5. ad 18. *Quamvis in Divinis ponantur plures Personæ vel proprietates, non tamen ibi ponitur nisi unum esse, quia esse in Divinis non nisi essentialiter dicitur.*

3. p. q. 17. art. 2. ad 3. *In personis Divinis non est aliud esse Personæ præter esse naturæ, & ideò tres personæ non habent nisi unum esse.*

Variè quidem disputatur à quibusdam: Utrùm in Deo agnoscendæ sint tres existentiæ relativæ. Verùm B. Thomæ conformiùs loquuntur, qui negant, ut Cajetan. ad quæst. 28. art. 2. Bannesius hujus quæst. art. 3. Vasquez disp. 126. nisi fortè per existentiam aliquis intelligat subsistentiam, quo modo videtur intellexisse Richardus Victor. lib. 4. de Trinit. cap. 15. 16. & 17.

Circa resp. ad 3. observa, B. Thomam hìc asserere, quòd hæc anima, & hæc caro, & hoc os sunt de ratione hujus hominis; ideoque ipsum non velle, quòd totum principium individuationis sit materia signata: & confer quæ art. 1. sub fin. dicebamus.

Articulus III.

Utrùm nomen Personæ sit ponendum in Divinis.

Responsio ad Fidem pertinens est, esse ponendum 1. quia Symb. Athan. habet, quòd *alia est Persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti*. Nomen Personæ ponendum est in Divinis.

2. Quia in cap. *firmiter* de Summ. Trinit. dicitur, quòd *Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus, tres quidem sunt Personæ, sed una essentia*; similiterque loquitur Pontifex in subsequente Cap. *Damnamus*.

3. Quia nomen significans id quod est perfectissimum in tota natura, ponendum est in Divinis: tale autem est nomen personæ, cùm persona significet subsistens in natura rationali, quod profectò in tota natura est perfectissimum.

Cæterùm quòd B. Thomas hìc dicit, personam significare id quod est perfectissimum in tota natura, non ita est accipiendum, quasi personalitas sit perfectior quàm natura: sed quia intellectualis tunc dicitur esse modo perfectiori, cùm per se & incommunicabiliter subsistit; nam persona & naturam ipsam includit, & quæ complementum naturæ est, personalitatem.

Addit B. Thomas, personam non eodem modo dici de Deo, quo dicitur de creaturis, sed excellentiori. Unde q. 9. de Pot. art. 3. ad 2. *Tam nomen Personæ, quàm definitio de Persona data, si rectè intelligatur, convenit Deo, non tamen ita, quòd sit definitio ejus, quia plus est in Deo quàm significatur per nomen*. Et in 1. d. 25. art. 2. ait, Personam de Deo & creaturis non dici univocè, sed analogicè; & quantum ad rem significata priùs & veriùs esse in Deo, quamvis quantum ad modum significandi & quantum ad impositionem nominis, priùs & familiariùs conveniat creaturis.

Circa resp. ad 1. observa, nihil quod vel à modo loquendi Scripturæ, vel ab ejus sensu alienum est, esse ursurpandum; nihil tamen obstare, quin nominibus in Sacra Scriptura non expressis uti liceat, ad significandum illud ipsum, quod Scriptura docet. Ac proinde licèt nomen Personæ in Scriptura veteris ac novi Testamenti non inveniatur disertè & expressè dictum de Deo: quia tamen id, quod illo nomine significatur, multipliciter in Sacra Scriptura invenitur de illo assertum; idcircò licitum est eo nomine uti, quando de Divinis loquimur, omninoque utendum est. In sacris enim Litteris exprimitur unitas essentiæ, ac etiam Trinitas eorum, qui sunt illa essentia, ut 1. Joan. 5. *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus; & hi tres unum sunt*. Ubi manifestè expressum habemus, quòd Tres sunt, etsi non expressè dicatur, quòd sunt tres Personæ. Et idcircò ut responderetur hæreticis interrogantibus, quid sint isti tres; Græci dixerunt, Una essentia, Tres substantiæ, per substantias intelligentes hypostases: *Sed quia nostra*, hoc est Latinorum *loquendi consuetudo obtinuit, ut hoc intelligatur cùm dicimus essentiam, quod intelligitur cùm dicimus substantiam*, ne videamur cum Arianis concedere plures essentias in Deo, *non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam, vel substantiam, tres autem Personas*, ait Aug. lib. 5. de Trin. cap. 9. qui etiam paulò post addit: *Cùm quæritur, quid tres? Magna prorsùs inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres Personæ: non ut illud diceretur* (perfectè nimirum, & secundùm quod res ipsa postulat) *sed ne taceretur*. Et lib. 7. cap. 4. *Itaque loquendi causâ de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus, quod effari nullo modo possumus, dictum est à nostris Græcis, una essentia, tres substantiæ: à Latinis autem una essentia vel substantia, tres Personæ: quia sicut jam diximus, non aliter in sermone nostro, idest Latino, essentia quàm substantia solet intelligi*. Quamquam & nos *sicut dicimus in Deo tres Personas, ita possumus dicere tres substantias*, cum hoc addito, *individuas; unam tamen substantiam quæ est essentia*, ut ostendit B. Thom. qu. 9. de Pot.

Etsi nomen Personæ non sit expressum in Scriptura, est tamè eo utendum.

Pot. art. 2. ad 9. & Græci *ficut dicunt tres fubftantias, tres hypoftafes, ita poffent dicere tres Perfonas, tria profopa*, ut loquitur Aug. eodem lib. 7. c. 6.

Circa refp. ad 2. adverte, quòd hoc nomen Perfona non convenit Deo quantum ad id, à quo nomen fuit impofitum; traductum eft enim & impofitum à perfonare, ex eo quòd in Comœdiis vel Tragœdiis homines larvati dicebantur perfonæ, & aliquid perfonabant: tamen non eft impofitum ad fignificandum eos vel ea quæ ibi repræfentabant, fed ad fignificandum aliquos dignitatem habentes. Quia enim in Comœdiis & Tragœdiis repræfentabantur aliqui Reges & Magnates dignitate excellentes; ideò nomen iftud impofitum eft ad fignificandum eos, qui dignitatem habent: unde in Ecclefiis *Perfonæ* dici confueverunt, qui in illis habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definientes Perfonam dicunt, quòd Perfona eft hypoftafis proprietate diftincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnæ dignitatis eft fubfiftere in natura rationali; ideò individuum naturæ rationalis dicitur Perfona. Quia verò maximæ dignitatis eft fubfiftere in natura divina; ideò nomen Perfonæ excellentiffimè convenit Deo, quantum ad id, ad quod fignificandum fuit impofitum.

Nomen perfonæ quomodo conveniat Deo.

Similiter nomen hypoftafis, etfi non conveniat Deo quantum ad id à quo impofitum eft nomen; (eò quòd hypoftafis dicta fit ab eo, quod eft alicui fubftare: Deus autem non fubftat accidentibus, neque alicui alteri rei) maximè tamen convenit quantum ad id, ad quod fignificandum fuit impofitum: impofitum enim eft ad fignificandum rem per fe fubfiftentem; Deus autem maximè per fe fubfiftit.

Dixit porrò B. Hieronymus venenum latere fub nomine hypoftafis, quia antequam hujus nominis fignificatio plenè nota effet Latinis, hæretici eos decipiebant, fcientes quòd hypoftafis apud Græcos fumebatur pro fubftantia & effentia; unde fic ratiocinabantur apud Latinos Catholicos. Ubi funt plures hypoftafes, funt plures fubftantiæ: (hypoftafis enim fignificabat fubftantiam,) fed in Divinis funt plures hypoftafes; ergo in Divinis funt plures effentiæ. B. autem Hieronymus nolebat Mi. iftius Arg. concedere, propterea quòd nondum conftabat, quòd per hypoftafes intelligerentur Perfonæ fubfiftentes, fed per eas hæretici volebant intelligere effentias feu naturas, ad probandum pluralitatem naturarum in Divinis.

Articulus IV.

Utrùm hoc nomen Perfona fignificet relationem in Divinis.

PRæfuppofito quòd aliud eft quærere de fignificatione hujus nominis Perfona in communi, aliud quærere de ejufdem fignificatione in particulari; cùm certum fit, quidpiam effe de fignificatione minùs communis, quod non eft de fignificatione magis communis. Refpondet duabus conclufionibus.

Prior Ass.

Perfona non fignificat relationem.

PErfona in communi non fignificat relationem, fed fubftantiam, quia Perfona eft rationalis naturæ fubftantia individua: unde fequitur, quòd vocabulum Perfonæ eft abfolutum non relativum.

Posterior.

Perfona in Divinis fignificat relationem ut fubfiftentem.

PErfona in Divinis fignificat relationem ut fubfiftentem; quia Perfona Divina eft fuppofitum naturæ divinæ: fuppofitum autem divinæ naturæ conftituitur per relationem, & non per aliquid abfolutum.

Ubi notandum, quòd relatio duobus modis poffit confiderari. Uno modo fecundùm fe totam & integram, quatenus fcilicet fignificat aliquid fe habens ad alterum, five quatenus eft aliquid cum refpectu. Alio modo, fecundùm purum refpectum. Si priori modo accipiatur; relatio eft Perfona Divina; & contra Perfona Divina eft relatio, Perfona Patris v. g. eft Paternitas fubfiftens. Si accipiatur pofteriori, relatio non eft Perfona, fed eft id quod unam Perfonam diftinguit ab alia. Perfona ergo in Divinis non fignificat nudam relationem, neque relationem per modum relationis: (Patet enim non dicitur Perfona ad aliud) fed fignificat relationem ut fubfiftentem, five per modum fubftantiæ, quatenus fubftantia dicit hypoftafim. Nam Perfona fignificat id, quod eft diftinctum in natura rationali: nihil autem eft in Divinis diftinctum nifi per relationem originis: relatio verò originis eft ipfa divina effentia, & fubfiftit; ergo Perfona in Divinis fignificat relationem ut fubfiftentem: vel (quod in idem ferè redit) fignificat effentiam non abfolutè, fed quatenus habet conjunctam relationem feu proprietatem individualem, quam tamen diftinctè fignificat. Cùm enim dicimus, Patrem, Filium & Spiritum fanctum effe tres Perfonas; fignificamus, eos effe tres ejufmodi tres quarum unaquæque proprietate diftinguitur ab alia: non poteft autem dici, quòd illi tres fint una Perfona, ficut funt una effentia, una fapientia; quia nomen *Perfona* commune eft illis fecundùm rationem, non fecundum rem, ut quæft. feq. art. 4. docet Author. Adde, quòd tali fermone fignificaretur, eos diftingui aliqua proprietate tribus communi, & tamen incommunicabili, quod effe non poteft: quod enim tribus convenit, neceffariò eft communicabile. Hinc Author quæft. 9. de Pot. art. 4. *Perfona divina non eft aliud quam diftinctum relatione fubfiftens in effentia divina.*

In refp. ad 2. obferva, *Quid* non femper quærere de effentia vel natura, fed interdum de fuppofito; ut cùm quæritur; quid natat in mari; & refpondetur, pifcis: quid volat in aere; & refpondetur, avis. Ideoque quærentibus, quid funt illi tres, quos vel Divinis effe dicimus, vel quos S. Joannes 1. fuæ epift. c. 5. exprimit; rectè refpondetur, tres Perfonæ, quia non tunc quæritur effentia, fed fuppofitum.

QUÆSTIO XXX.

De pluralitate perfonarum divinarum.

Articulus I.

Utrùm fit ponere plures Perfonas in divinis.

VIdetur quòd non 1. Quia Dei fubftantia eft incommunicabilis, juxta B. Thomam fupra qu. 13. art. 11. ad 1. *Adhuc magis proprium* (ait) *eft nomen Tetragrammaton, quod eft impofitum ad fignificandam ipfam Dei fubftantiam incommunicabilem.*

2. Quia Theodot. lib. 2. cap. 8. refert Concilii Sardicenfis Fidem effe, quòd in Deo una fit hypoftafis.

3. Uni opponitur multitudo: fed in Deo eft unitas; ergo nulla eft pluralitas.

4. Eorum quæ funt idem, fi multiplicatur unum, multiplicatur alterum: Perfona autem & effentia in Deo funt idem; fi ergo multiplicentur Perfonæ, etiam effentiæ multiplicabuntur.

5. Ex infinitate Dei B. Thomas qu. 11. probat impoffibilem effe pluralitatem Deorum; ergo etiam ex infinitate Perfonæ divinæ poteft oftendi effe impoffibilem pluralitatem Perfonarum.

Refponfio ad Fidem pertinens eft, agnofcendas effe in Divinis plures Perfonas, quia Symb. Athan. expreffè habet, aliam effe Perfonam Patris, aliam Filii, aliam Spiritus Sancti.

Sunt in Deo plures Perfonæ.

Deinde. Perfona in Divinis fignificat relationem ut fubfiftentem in natura divina: conftat autem ex quæft. 28. plures effe relationes reales in Divinis, quæ funt fubfiftentes; ergo certum eft effe plures Perfonas. Id quod art. feq. amplius probabitur. Adduci quidem poffunt aliquæ rationes.

Una. Quòd bonum eft fui communicativum: fed Deus eft fummè bonus; ergo fummè fe communicat: non autem communicat fe fummè creaturis, cùm illæ non recipiant totam bonitatem Dei; ergo oportet quòd fe fummè communicet alteri quàm creaturæ, quod eft, quando Pater totam fuam bonitatem communicat Filio, ac Pater & Filius totam Spiritui Sancto; ergo oportet effe plures Perfonas in divinis.

Altera. Summum gaudium non poteft haberi fine confortio: Deo, cùm fit perfectiffimè beatus, ineft fum-

summum gaudium; ergo ipse non est sine consortio alicujus Personæ.

Verùm neque istæ, neque aliæ, quæ formari possunt rationes, efficaciter concludunt pluralitatem Personarum in Divinis; cùm pluralitas Personarum unius ejusdemque essentiæ omnem superet humanam rationem: & propterea Fides hic tenenda est, non ratio inquirenda.

Ad 1. Arg. Resp. Neg. Ass. Ad verba B. Thomæ quorumdam responsio est: substantiam Dei illic vocari incommunicabilem communicatione generis aut speciei, eò quòd neque sit genus neque species, sed res una numero, & (ut ita dicamus) singularis; neque communicari possit sicut communicantur genera vel species, sic nimirum ut multiplicetur.

Ob. Quòd si objicias: Damascenum lib. 2. de Fide cap. 4. scribere, quòd essentia communem speciem ac personas ejusdem speciei complectentem significet; ut Deus, ut homo: hypostasis autem individuum declaret, hoc est Patrem, Filium, Spiritum Sanctum; Petrum & Paulum. Resp. ipsum ita loqui, non quòd essentia divina verè sit species, sed quia secundùm nostrum modum intelligendi quamdam habet similitudinem speciei, in quantum sicut species significat naturam communem seu multis communicabilem; ita divina essentia est communis tribus personis, quibus & communicatur, etsi non eo modo, quo natura speciei communicatur individuis: nam hæc multiplicatur, & diversa numero existit in diversis individuis; essentia autem divina non multiplicatur, neque est diversa in distinctis personis.

Resp. Essentia divina non est species.

Verumtamen menti S. nostri Doctoris conformius videtur respondere: quòd ipse non dicat absolutè, Dei substantiam esse incommunicabilem. Pro cujus intelligentia observandum est, divinam essentiam dupliciter posse considerari. Uno modo secundùm se, & secundùm quod est natura vel essentia, sive secundùm rationem essentiæ: alio modo secundùm quod est subsistens, & secundùm quod constituitur in esse personali, ac per consequens incommunicabili. Utrumque hunc modum expressit B. Thomas 3. p. quæst. 2. art. 2. cap. dicens, quòd *natura dicitur secundùm quod est essentia quædam: eadem verò dicitur suppositum, secundùm quod est subsistens.*

Quibus præmissis, dicimus, quòd divina essentia juxta priorem illum modum considerata est communicabilis: sed juxta posteriorem est incommunicabilis. In loco autem objecto B. Thomas loquitur de essentia divina secundùm hunc posteriorem modum, & non secundùm priorem, ut verborum ejus sensus sit, quòd nomen Tetragrammaton impositum sit ad significandam Dei substantiam, non sub ea ratione qua est communicabilis, sed sub ea qua est incommunicabilis: significat enim Deum per modum singulariter subsistentis. Conferre oportet artic. 9. dictæ quæst. 13.

Ad 2. Resp. ex iis quæ quæst. 29. art. 2. dicta sunt, liquere, quòd hypostasis in eo Conc. usurpetur pro essentia.

Ad 3. Neg. C. quia unitas & pluralitas attribuuntur Deo, non secundùm idem: sed unitas quidem secundùm essentiam; pluralitas autem secundùm Personas. aut unitas secundùm absoluta; & pluralitas secundùm relationes.

Ad 4. Resp. Maj. non esse veram in iis, quæ etsi sint eadem secundùm rem, distinguuntur tamen ratione habente fundamentum in re: essentia autem & Persona etsi in Deo sint idem re, distinguuntur tamen ratione habente fundamentum in re; & propter hanc distinctionem fit, ut contra rationem personæ sit, quòd communicetur, non autem contra rationem essentiæ; ideò una essentia communicatur pluribus Personis.

Ad 5. Resp. Neg. C. quia pluralitas Deorum, esset pluralitas rerum diversarum, quæ non convenirent in aliqua identitate reali: si quæ autem res ita essent diversæ, quælibet illarum non posset esse infinita, cùm necesse sit alterum carere perfectione alterius. Pluralitas autem Personarum non est talis, cùm sit conjuncta cum convenientia in identitate essentiæ, ratione cujus una Persona habet quidquid perfectionis est in altera, tametsi sit ab ea distincta.

Cum resp. ad 1. conferendum est id, quod qu. 29. art. 2. ad 2. dixit, & observandum, quòd substantia in definitione Personæ non ponatur secundùm quod significat essentiam, sed secundùm quod significat suppositum, etsi enim substantia secundùm se ac solitariè considerata non ponatur pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad substantiam primam & secundam; ex hoc tamen quod ei additur *individua*, trahitur ad standum pro substantia prima & hypostasi.

De iis quæ in Resp. ad 3. & 4. dicuntur, videantur quæ ad art. 3. notamus.

ARTICULUS II.

Utrùm in Deo sint plures Personæ quàm tres.

VIdetur quòd sic 1. Quia in Divinis est una Persona dans esse & non accipiens, scilicet Pater: & dans & accipiens, nimirùm Filius: & accipiens & non dans, nempe Spiritus Sanctus; ergo ut divisio sit perfecta, est etiam una neque dans, neque accipiens esse.

2. Sunt quatuor relationes reales in Divinis; ergo sunt quatuor Personæ: est enim relatio realis quæ multiplicat Trinitatem. Deinde, quatuor relationes reales videntur esse quatuor res; ergo possunt dici quatuor Personæ. Plura qui volet, consulat B. Thomam qu. 9. de Pot. art. 9.

Responsio ad Fidem pertinens est, tantùm esse tres personas in Divinis, scilicet Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum. *Tantùm sunt tres divinæ Personæ.*

Prob. 1. ex cap. *Firmiter*, tit. de Sum. Trin. & Fid. Cath. ubi Innocentius III. cum Conc. Gener. definit, se firmiter credere, & simpliciter confiteri, quòd unus solus est verus Deus Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus; *Tres quidem Personæ, sed una essentia.* Et in cap. seq. *Damnamus: Et ideò in Deo solummodo Trinitas est, non Quaternitas.* Si autem essent plures divinæ Personæ quàm tres; non esset solummodo Trinitas in Deo, sed vel Quaternitas, vel etiam major pluralitas.

Prob. 2. quia in Symb. Apostol. Nic. Const. & B. Athanas. itemque in Conc. œcumenicis semper astruitur Fides trium personarum Divinarum sic, ut numquam agnoscantur plures. Imò tanta est hujus rei apud Fideles in toto Orbe dispersos certitudo, ut omnes pro indubitato semper habeant, tres esse in Divinis personas, & non plures, neque pauciores. Quod sacris Litteris omninò est conforme, quæ trium personarum expressè meminerunt.

Matth. 28. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti.* Ac rursum 1. Joan. 5. *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus; & hi tres unum sunt.* Ad Gal. 4. *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem, Abba Pater.* Joan. 15. *Cùm venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis à Patre, Spiritum veritatis, qui à Patre procedit.*

Et quamvis in Scriptura veteris Testamenti minùs clarè Fides trium personarum inveniatur asserta; invenitur tamen. Nam Gen. 1. ubi nos habemus *creavit Deus*, hebraicè legitur creavit Elohim, hoc est Dii vel Domini: nam Elohim est pluralis numeri, cujus singulare Eloha est Job 36. ibi, *Adhuc habeo, quod pro Deo loquar:* & Habacuc 3. illic, *Deus ab Austro veniet*; ideoque pluralitatem personarum ipso initio Geneseos significatam non immeritò boni Authores existimant. *Prob. Trinitas ex veteri Testamento.*

Eòdemque pertinet illud ejusdem cap. 1. *Dixit Deus, Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram.* Et cap. 11. *Venite, descendamus, & confundamus ibi linguam eorum.* Ubi significatur pluralitas cùm dicitur, *Faciamus, Descendamus, Confundamus*, quia nemo sibi ipsi sic loquitur: Trinitas autem, quia nec ad unum dicitur, *Venite*, sed ad plures. Si ergo unus loquitur ad plures, ut minimum tres esse oportet. Si cum Hebræis respondeatur: hæc ad Angelos dicta. Negandum est; tum quia nusquam homo dicitur esse factus ad imaginem Angeli; tum quia Deus Angelis tamquam ministris præcipere solet, non tamquam sociis dicere *faciamus*. Vide B. Thomas quæst. 91. artic. 4. ad 1. & quæ scripsimus ad cap. 1. Genes.

Eodem-

Eodemque spectat, quod Ecclesia in Domin. Quinquagesf. de Abraham dicit, *Tres vidit & unum adoravit*.

Deinde trium personarum expressa mentio est Psal. 32. *Verbo Domini cœli firmati sunt, & Spiritu oris ejus omnis virtus eorum*. Nam Dominus ille est Pater, Verbum Domini est Filius; Spiritus oris ejus est Spiritus Sanctus. Similiter etiam Psal. 66. *Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus*: & Isa. 6. ubi Seraphim *clamabant alter ad alterum, Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus exercituum*. De quibus verbis videatur S. Joan. Damasc. lib. 3. de Fide c. 10.

Duas autem personas, Patris scilicet & Filii, expressas habemus Psal. 2. *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu, ego hodie genui te*, juxta interpretationem Apostoli Act. 13. ad Heb. 1. & 5. item Psal. 109. *Dixit Dominus Domino meo, sede à dextris meis*, secundùm quod Petrus Apostolus interpretatur Act. 2. & Dominus ipse Matth. 22.

Ac rursum Prov. 30. *Quis suscitavit omnes terminos terræ? Quod nomen est ejus, & quod nomen Filii ejus, si nosti?*

De Persona verò Spiritus Sancti legimus Genes. 1. quòd *Spiritus Dei ferebatur super aquas*. Psal. 50. *Spiritum Sanctum ne auferas à me*, qui est primus locus ubi Spiritus Sanctus disertè ita nominatur. Isa. 48. *Dominus Deus misit me, & Spiritus ejus*. Et cap. 61. *Spiritus Domini super me*. Quod Christus Dominus repetit Lucæ 4. velut ad se pertinens. Sap. 1. *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*.

Accedit & ratio Theologica. Personæ divinæ sunt relationes subsistentes ab invicem realiter distinctæ: atqui tales relationes in Divinis solùm sunt tres, scilicet Paternitas, Filiatio, & Processio; (Spiratio enim activa non distinguitur realiter à Paternitate & Filiatione) ergo solùm sunt tres divinæ Personæ.

Porrò hìc observandum est, *rem & ens* ita interdum fuisse usurpata, ut solam essentiam viderentur significare; unde Arianis quærentibus, quid tres? aut quid tria? quando de Divinis sermo erat: Catholici quandoque nolebant respondere, Tres res, aut Tria entia, ne putarentur agnoscere in Deo tres essentias. Quia tamen constat, ea sic generaliter usurpari, ut latitudine suæ significationis tam relationem comprehendant quàm substantiam: ideò cum August. lib. 1. de Doct. Christ. cap. 3. lib. 7. de Trin. cap. 4. cum Anselm. lib. de Incarn. cap. 3. & B. Thom. lib. 4. cont. Gent. cap. 14. & 1. Sent. d. 25. art. 4. omninò licèt dicere, in Divinis tres esse res, & tria entia, quemadmodum etiam supra qu. 18. art. 2. ad 3. notavimus; sunt enim tres res relativæ, una absoluta; tria entia adjectivè, non tria substantivè.

Tres res in Deo.

Ad 1. Arg. Resp. Neg. Conf. quia non potest sic compleri divisio, ut sit aliqua Persona, quæ neque det, neque accipiat esse: quoniam talis Persona, si qua foret, esset diversæ naturæ à reliquis ac proinde essent duo Dii. Quòd esset diversæ naturæ, patet, quia distingueretur ab aliis: non distingueretur autem relatione, cùm neque daret neque acciperet esse; restat ergo quòd distingueretur essentia.

Ad 2. Neg. Conf. quia non sunt in Divinis quatuor relationes reales ab invicem realiter distinctæ, sed tres tantùm.

Ad prob. Resp. esse quidem relationem realem, quæ multiplicat Trinitatem; non tamen omnis relatio realis hoc facit, sed ea tantùm quæ involvit oppositionem ad alteram. Una autem ex quatuor relationibus realibus nullam involvit oppositionem ad Patrem, vel ad Filium, sed tantùm ad Spiritum Sanctum; & propterea non distinguitur realiter à Paternitate & Filiatione, sed solùm à Processione. Et hinc est, quòd non sit concedendum, in Deo esse quatuor res, quia scilicet una relationum realium eadem est res cum aliis duabus. Sicut ex eo quòd essentia divina sit realis, & tres Personæ sint etiam reales, non licèt dicere, quòd essentia divina & tres Personæ sint quatuor res; quia essentia divina non est res distincta à Personis.

Non sunt in Deo quatuor res.

Pro solut. 1. Arg. dicendum est, hanc Major. *Pluralitas Personarum Divinis est secundùm pluralitatem proprietatum relativarum*, esse veram, si per pluralitatem proprietatum relativarum intelligatur pluralitas relationum, quæ sunt proprietates uni duntaxat Personæ convenientes; & idcircò vocantur personales proprietates, vel relationes personales, quales in Divinis sunt tantùm hæ tres, Paternitas, Filiatio, Processio.

Pro resp. ad 2. Confer quæ dicebantur q. 27. art. 3. ad 3. & art. 4. toto.

Quod in argum. 3. sumitur, *In rebus creatis quod excellentius est plures habet operationes intrinsecas*, verum est de eo quod est excellentius excellentia existente per modum compositionis; non autem de eo, quod est excellentius per modum simplicitatis.

Pro resp. ad 4. Neg. est Conf. quia bonitas Spiritus Sancti est eadem cum bonitate Patris: oppositio autem relationis, quam habet Spiritus Sanctus ad Patrem & Filium, non permittit ut cum relatione ipsius Spiritus Sancti sit relatio principii respectu divinæ Personæ; quia ipse procedit ab omnibus illis Personis, quæ in Divinis possunt esse principium productionis.

Quod in arg. 5. sumitur, *Omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum*, verum de eo quod continetur sub determinato numero, secundùm quod ille numerus solùm est in apprehensione intellectus: non est autem verum de eo quod continetur sub determinato numero rerum, quæ eamdem habent magnitudinem, sicut eadem est magnitudo trium Personarum in Divinis. Confer art. 1. ad 4.

Articulus III.

Art. 3. docet, terminos numerales, cujusmodi sunt unus duo tres, quando in Divinis usurpantur, non tantùm removere vel excludere quidpiam à simplicitate Divinitatis, sed revera aliquid ponere, significant enim illa de quibus dicuntur, & super hoc nihil addunt nisi negationem; ideoque ponunt rem illis vocibus significatam cum negatione divisionis. Veluti cùm dicitur, Essentia Una; unum significat essentiam, sed indivisam: cùm dicimus Una Persona; unum significat Personam indivisam: cùm dicimus Tres Personæ; eo numero significantur illæ Personæ, & indivisio circa unamquamque earum. Est ergo in Divinis unitas quidem essentiæ, numerus autem Personarum: numerus, inquam, non ille qui est species quantitatis, & qui supra ens ponit quoddam accidens; sed numerus transcendentalis, qui cùm sit multitudo rerum, res ipsas multas significat cum divisione circa unamquamque earum, sed præter ipsas res nihil ponit; sicuti & unum transcendentale significat rem illam quæ dicitur una, eamque indivisam, sed præter hoc, nihil addit.

Termini numerales ponunt aliquid in Divinis.

Si qui verò Patres, ut Hilar. lib. de Synod. Amb. lib. 1. de Fide cap. 2. Basil. epist. 141. interdum negant numerum aut pluralitatem in Divinis; id non ad Personas, neque ad relationes, sed ad naturam & ad absoluta referendum est; ut tum ex ipsis eorum verbis facile est intelligi; tum ex Conc. Tolet. 11. quod in Prof. Fid. sic habet: *In relatione Personarum numerus cernitur, in Divinitatis verò substantia quod enumeratum sit non comprehenditur. Ergo hoc solo numerum insinuant, quòd ad invicem sunt; & in hoc numero carent, quòd in se sunt*. Vide quæ habet B. Thom. art. 1. ad 3.

Dices: Ubicumque est numerus, ibi est totum & pars; si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo totum & pars, atque ita non erit simplicissimus. Confirmatur. Omnis numerus habet partes, componitur enim ex unitatibus; ergo ubicumque est numerus, ibi est totum & pars.

Pro Resp. præmittendum est, numerum esse duplicem: unum absolutum seu abstractum à rebus numeratis, ut duo, tria, quatuor: alium, qui est in ipsis rebus quæ numerantur, ut duo homines, & duo equi. Hæc autem propositio, *Ubicumque est numerus, ibi est totum & pars*, vera est in primis de numero absoluto, quo numeramus: & quia talis numerus solùm est in acceptione nostri intellectus; nihil vetat concedere, quòd in numero, quo Divina numeramus, inveniatur totum & pars, quia illud *totum & pars* neque est in Deo, neque in rebus, quæ de Deo numeran-

Resp.

In numero trium Perſonarum divinarum non eſt totum & pars.

merantur, ſed in noſtro tantùm intellectu. Vera inſuper eſt de numero qui eſt in rebus, modò intelligatur numerus qui eſt in rebus creatis: non autem ſi intelligatur, qui eſt in Divinis. Ratio diverſitatis eſt, quia in creaturis unum eſt pars duorum, duo ſunt pars trium, & ſic de reliquis: at in Divinis unum non eſt pars vel duorum vel trium, quia nec eſſentia divina eſt pars perſonarum, nec una perſona eſt pars aliarum; quia tanta eſt magnitudo unius quanta trium, & tanta eſt magnitudo eſſentiæ quanta totius Trinitatis.

Ad confirm. Reſp. omnem numerum habere partes & componi ex partibus, ſi loquamur de numero abſoluto quo numeramus: non autem ſi loquamur de numero, qui eſt in rebus illis, in quibus non invenitur totum & pars, cujuſmodi ſunt res divinæ. Confer art. 1.

Articulus IV.

Perſonæ nomé eſt commune tribus Perſonis Divinis.

ART. 4. docet, hoc nomen *Perſona* eſſe commune tribus divinis Perſonis: quia omnibus illis convenit eſſe Perſonam. Hæc tamen communitas non eſt communitas rei: dico autem communitatem rei, quando aliquid unum & idem numero convenit pluribus, ait B. Thomas in 1. diſt. 25. art. 3. Unde perſonam non eſſe communitate rei, eſt perſonam non eſſe unam rem quæ eadem ſit communis multis; ſicut eſſentia divina eſt communis tribus Perſonis communitate rei, quia ipſa una & eadem communis eſt tribus perſonis.

Confirmatur. Alioquin dici poſſet, quòd tres perſonæ eſſent una perſona, ſicut dicitur, quòd ſunt una eſſentia.

Rurſum. Hæc communitas non eſt ſecundæ intentionis, neque etiam negationis; partim quia nomen perſona eſt nomen primæ intentionis non ſecundæ; partim quia ſignificat ſubſtantiam individuam & non negationem. Sed eſt communitas ſecundùm rationem, qualis eſt communitas individui vagi, ita ut perſona & nomen perſonæ eo modo ſit commune, quo individuum vagum commune eſt. Sicut enim individuum vagum (ut aliquis homo) ſignificat naturam communem cum illo determinato modo exiſtendi qui competit ſingularibus, qui nimirum eſt per ſe ſubſiſtere diſtinctum ab aliis; ita *Perſona* ſignificat eſſentiam cum proprietate ac certo modo ſubſiſtendi, aut certè rem certo modo exiſtentem in tali natura. Et hinc eſt, quòd rectè dicimus Tres Perſonas, non autem Tres Deos, quia ſunt tres proprietates perſonales, ſed una tantùm eſſentia.

Cæterùm, etſi communitas, ſecundùm quod hoc nomen *Perſona* dicitur eſſe commune, ſit rationis; non eſt tamen exiſtimandum, quòd ſit communitas generis aut ſpeciei 1. quia ne quidem in rebus humanis communitas perſonæ eſt communitas generis aut ſpeciei 2. quia perſonæ divinæ omnes habent idem eſſe: genus autem & ſpecies prædicantur de pluribus ſecundùm eſſe differentibus.

Ob. Dices: Nomina ſubſtantiva in Divinis non dicuntur pluraliter; non enim dicuntur tres Dii, tres Creatores, & ſic de reliquis: atqui Perſona eſt nomen ſubſtantivum; ergo non poteſt dici pluraliter.

Reſp. Reſp. Neg. Conſ. quia Maj. ſolùm eſt vera de nominibus ſubſtantivis quæ ſignificant ſubſtantiam, hoc eſt eſſentiam, & ſunt communia communitate rei: nomen autem Perſonæ non eſt commune communitate rei, ſed rationis; neque ſignificat ſubſtantiam prout ſubſtantia ponitur pro eſſentia, ſed ſignificat ſubſtantiam quatenus ſubſtantia ponitur pro hypoſtaſi, adeò ut ſi interdum inveniatur dictum, quòd Perſona ſignificat eſſentiam; hoc ſit intelligendum de eſſentia prout eſt eadem cum hypoſtaſi, non autem de eſſentia per modum eſſentiæ. Hinc qu. 9. de Pot. art. 4. c. B. Thomas ait, poſſe dici quòd Perſona ſignificat relationem per modum ſubſtantiæ, non quæ eſt eſſentia, ſed quæ eſt hypoſtaſis. Confer ſupra quæſt. 29. art. 4. ad 1.

Perſona quomodo dicitur pluraliter cùm ſit nomen ſubſtantivum.

QUÆSTIO XXXI.

De his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in Divinis.

Articulus I.

Utrùm in Divinis ſit Trinitas.

NOn quærit, utrùm ſint perſonæ in Divinis; nam hoc art. 2. qu. 30. reſolverat: ſed, An ſit utendum nomine Trinitatis, quando de Divinis loquimur. Hunc enim ſenſum eſſe, manifeſtum eſt; tum ex concluſ. 1. & 5. arg. quæ contra doctrinam art. opponit, in quibus ſic infert, Ergo nomine Trinitatis non eſt utendum in Divinis; tum ex corp. art. ubi ſic Reſp. *Sicut ponitur pluralitas perſonarum in Divinis, ita utendum eſt nomine Trinitatis.*

In Divinis utendum eſt nomine Trinitatis.

Confirmatur hæc Reſponſio. Quia ubicumque ponitur determinatus numerus Perſonarum, convenienter utimur nomine illum numerum ſignificante: ſed in Divinis ponitur determinatus numerus perſonarum, ſcilicet tres perſonæ, & hunc determinatum numerum ſignificat Trinitas; ergo convenienter utimur nomine Trinitatis, dum loquimur de Divinis. Accedit, quòd hujus vocabuli uſus reperiatur in Liturgia S. Jacobi in epiſt. 1. decret. Alexandri Papæ 1. in epiſt. Hormiſdæ & Felicis Pontiſ. Rom. in Symb. Athanaſ. in Conc. Chalc. Tolet. Carthag. & Lateran. ut nihil dicamus de Cypriano, Auguſtino, Hilario, aliiſque SS. Patribus, à quibus hoc vocabulum fuit maximè uſitatum.

Si Quæras: Quid Trinitas ſignificet in Divinis, an ſubſtantiam, an relationem? Reſp. quòd ſecundùm etymologiam nominis videtur ſignificare eſſentiam, quia Trinitas dicitur quaſi Trium Unitas, ſive Trium una eſſentia. Verùm ſecundùm id ad quod ſignificandum fuit nomen impoſitum, atque adeò ſecundùm proprietatem vocabuli, neque ſignificat eſſentiam, neque relationem, ſed numerum perſonarum unius eſſentiæ, eumque certum ac determinatum, hoc eſt ternarium. *Unde quantum ad veram nominis ſignificationem idem ſignificatur cùm dicitur Trinitas, ac ſi diceretur tres Perſonæ unius eſſentiæ*, ait B. Thom. 1. Sent. d. 24. art. 2. Quæſt. Reſp.

Trinitas ſignificat numerum.

Quapropter argumentum, quod in textu primo loco objicitur, ſolvendum eſt neg. Maj. Nomina enim quæ Deo attribuuntur, non omnia ſignificant ſubſtantiam vel relationem, ſed quædam etiam numerum perſonarum. Ex his patet, Trinitatem non poſſe prædicari de ulla perſona in particulari; ac per conſequens non eſſe dicendum, quòd vel Pater ſit Trinitas, vel Filius aut Spiritus Sanctus ſit Trinitas; quia nullus eorum eſt tres perſonæ. Rectè autem dicitur, quòd Deus eſt trinus; quia per hoc ſignificatur, quòd eſt habens tres perſonas in una eſſentia. *Unde ly Deus, ſupponit tunc vel eſſentiam vel ſuppoſitum indiſtinctè*, ait B. Thom. dicto art. a. 1. Sent. Imò rectè etiam dicitur, Deus eſt Trinitas: & Deus unus eſt Trinitas, ut patet ex Prof. Fid. quæ eſt in Conc. Tolet. 11. & ex S. Fulg. lib. de Fid. ad Pet. cap. 1. quia Deus eſt tres perſonæ.

Pater non eſt trinitas, ſed Deus eſt Trinitas.

Quæſt. Utrùm verò ſit concedendum, quòd Divinitas ſit Trinitas; ambigi poteſt propter can. 2. Conc. 1. Bracar. qui ſic habet: *Si quis extra Sanctam Trinitatem alia (neſcio quæ) & Divinitatis nomina introducit dicens, quòd ipſa Divinitas ſit Trinitas, ſicut Gnoſtici & Priſcillianus dixerunt; anathema ſit.*

Reſp. Verumtamen Reſp. quòd ſicut Divinitas eſt tres perſonæ; ita dici poteſt, quòd Divinitas ſit Trinitas perſonarum, modò hoc intelligatur propter identitatem realem divinæ eſſentiæ cum Perſonis.

Ad Conc. autem Bracar. Reſp. ipſum eam locutionem *Divinitas eſt Trinitas* rejeciſſe, non quomodocumque, ſed ſicut uſurpabatur à Priſcilliano, qui cùm negaret realem trium perſonarum diſtinctionem, ut patet ex Alphonſo Caſtrenſi lib. de hær. verbo *Deus*, hær. 5. ſic volebat, quòd Divinitas eſt Trinitas, ut quemadmodum in Divinitate nulla eſt diſtinctio, ſed ſimplex unitas; ita etiam in Trinitate non ſit aliqua diſtinctio.

Pro Reſp. ad 2. dicendum, quòd Trinitas habet ſimilitudinem cum nomine collectivo, in quantum importat

portat pluralitatem suppositorum: non est tamen propriè nomen collectivum; quia non solùm importat unitatem ordinis, quæ est minima unitas, sed importat unitatem essentiæ, quæ est maxima unitas.

Pro resp. ad 3. Neg. est Major. Sicut enim non eadem sunt trinum & triplex; ita non oportet quòd omne trinum sit triplex. Nam *Trinitas* absolutè dicitur, & significat determinatum numerum personarum unius essentiæ: at *triplex* & *triplicitas* propriè loquendo non hoc significat, sed est species inæqualis proportionis, ut tradit Boet. in Aritm. & ideò *ubi est triplicitas, oportet inæqualitatem esse*, ait B. Thom. in 1. dist. 19. in fine expos. lit. Majus est enim triplex quàm simplex vel duplex, & minùs quàm quadruplex; idque non solùm quantum ad numerum, eò quòd tria sint plura numero quàm unum vel duo, sed etiam quantum ad esse rei, quæ dicitur esse triplex. Nam triplex dicitur quasi triplicatum, vel terplicatum, importatque diversitatem rei saltem secundùm numerum; atqui in Deo nulla est inæqualitas; neque Pater & Filius & Spiritus Sanctus habent vel diversitatem, vel inæqualitatem rei, quæ eadem omninò est in una persona, quæ in tribus; non est ergo dicendum, quòd Deus sit triplex, quamvis verè dicatur quòd sit Trinus. Hinc Aug. lib. 6. de Trin. cap. 7. *Nec quoniam Trinitas est, ideò triplex putandus est, alioquin minor erit Pater solus, aut Filius solus, quàm simul Pater & Filius*: Et cap. 8. *Cum itaque tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus Sanctus quantus est simul Pater & Filius & Spiritus Sanctus: nullo modo triplex dicendus est*. Similiter Conc. Tolet. 11. in Profess. Fid. *Hæc est Sanctæ Trinitatis relata narratio, quæ non triplex, sed Trinitas & dici & credi debet*. His consentaneè scribunt Magister Sent. Bonaventura, & Durandus lib. 1. d. 19. qui postremus ita declarat, quòd triplicitas ponat inæqualitatem, quia in illis rebus invenitur triplicitas, ubi tria excedunt unum in magnitudine, quod in divinis Personis esse non potest. Si qui verò ex Scriptoribus Ecclesiasticis subinde inveniantur usi isto nomine Triplex, dum de Divinis sermo erat; commodè exponi possunt, ut Triplex pro Trino dixerint. Quod tamen vocabulum Trinus etiam Scholæ Christianæ proprium est, significatque idem quod habens tria supposita unius essentiæ.

Deus non est triplex.

Ob. Si dicas: B. Thomam quæst. 10. de Pot. art. 2. agnoscere duplicem processionem in Divinis; ex quo videtur sequi, quòd similiter dici possit triplex persona.

Resp. Resp. utrumque dici posse: accipiendo duplex & triplex pro duobus & tribus, phrasi non aliena à modo loquendi, tametsi non ita propria: neutrum autem; si duplex & triplex accipiatur propriè pro duplicato & triplicato, sive pro eo quod excedit unum in magnitudine.

Deus non est multiplex.

Ex his consequens est, non esse etiam dicendum, quòd Deus sit multiplex; partim quidem quia est omninò simplex nullam habens compositionem, quemadmodum quæst. 3. art. 7. fuit ostensum; partim verò, quia in eo non est nisi unum esse. Quare non possit dici compositus ex personis, explicat B. Thom. quæst. 9. de Pot. art. 5. ad 15. explicuimus & nos jam cit. art. 7.

Quomodo in unitate essentiæ non sit Trinitas: & quo modo sit.

Pro resp. ad 4. distinguendum est hoc Conf. *Si igitur Trinitas est in Deo, erit in unitate essentiæ divinæ*. Si enim sic intelligatur, quòd in unitate essentiæ erit Trinitas essentiæ, neque Conf. valet, neque Conseq. est verum Nam cum dicimus, quòd vel in Deo, vel in unitate essentiæ sit Trinitas; denotamus tria supposita unius naturæ divinæ: non autem significamus essentiam Divinam esse ter unam. Si autem sic intelligatur, quòd in unitate essentiæ est Trinitas personarum, sive quòd in una essentia sint tres personæ; verum est: ex quo tamen non sequitur, quòd erunt tres essentiales unitates, quòd est hæreticum: hoc enim solùm sequeretur, si consequens esset verum in priori sensu.

Observandum porrò, quo modò hæc vera sint; & quid Trinitas sit in unitate; & unitas in Trinitate. Prius quidem, quia tres divinæ Personæ sunt in una divina essentia simili aliquo modo, quo supposita alicujus naturæ dicuntur esse in illa natura. Posterius autem, quia divina essentia una existens est in tribus Personis, sicut aliqua natura dicitur esse in suis suppositis. Hinc est, quòd in Symb. Athan. dicitur, *Fides autem Catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate, & Trinitatem in unitate veneremur*. Et postea. *Ita ut per omnia, & unitas in Trinitate, & Trinitas in unitate veneranda sit*. Huc etiam facit, quod in cap. *Damnamus*. Tit. de Summ. Trinit. & Fid. Cath. legimus: *In Deo Trinitas est solummodo, non Quaternitas*.

Si dicas: In Conc. Tolet. 11. Prof. Fid. sic habere: *Nec rectè dici potest, ut in uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Trinitas*. Resp. sensum Concilii esse; vel quòd in uno Deo non sit Trinitas essentiæ, quasi essentia sit ter una; vel quòd non sit in Deo Trinitas Personarum realiter distincta à Deo seu à divina essentia, sed quòd Deus unus est Trinitas tamquam realiter identificatus cum tribus Personis.

Pro resp. ad 5. dicendum est, non in omnibus omninò quæ de Deo dicuntur hoc inveniri, quòd concretum prædicetur de abstracto, sed in illis tantùm, quæ significant substantiam aut relationem. Cùm enim divina essentia in abstracto expressa non differat à seipsa expressa in concreto: uti nec relatio abstractim sumpta differt à seipsa concretim expressa; hinc est, quòd hujusmodi concretum prædicari possit de abstracto, dicendo, *Deitas est Deus, Paternitas est Pater*, & sic de similibus. At nomen Trinitatis neque essentiam neque relationem significat, sed numerum ipsarum Personarum; & propterea *non potest dici, quòd Trinitas sit trina; quia sequeretur* (ait B. Thomas) *quòd tria essent supposita Trinitatis, sicut cùm dicitur, Deus est trinus, sequitur quòd sunt tria supposita Deitatis*. Hoc est sequeretur, quòd Trinitas sive tres Personæ haberent tria alia supposita, in quibus subsistent; sicut cùm dicitur, *Deus est trinus*, sequitur, quòd Deitas habet tria supposita in quibus ipsa subsistit. Rectè nihilominùs dicitur, *Trina Deitas*, juxta illud in Off. Ven. Sacram. *Te Trina Deitas, unaque poscimus*, accipiendo illud *Trina*, non ut significet ter una, sed ut idem valeat quòd trium una: verè enim trium Personarum est una Deitas; sive Una Deitas habet tres Personas sibi identificatas realiter: similique sensu admitti potest *Trina Unitas*, quasi diceretur, *Trium Personarum una unitas*, scilicet essentiæ vel essentialis.

Objiciet fortè quispiam: In Conc. Tolet. 11. legi, *Hæc est Sanctæ Trinitatis relata narratio, quæ non triplex, sed trina dici & credi debet*; ex quo sequitur, quòd Trinitas sit trina. Verùm ista lectio spuria est, nequaquam recipienda; cùm vera, quæ in compluribus libris reperitur, pro *Trina* habeat *Trinitas*, sicut supra hoc eodem art. retulimus.

Quæst. Resp.

Si quæras: An dici possit, quòd Pater sit aliquid Trinitatis? Resp. non posse, quia significaretur quòd Pater haberet partem essentiæ Trinitatis; nam *aliquid* cùm sit neutrum essentiam significat. Sed hæc est vera, *Pater est aliquis Trinitatis*; ex quo non potest concludi, quòd sit pars Trinitatis, nisi secundùm rationem; quia scilicet Pater non est tot Personæ, quot est Trinitas, quia Trinitas est tres Personæ & non Pater. Ita B. Thom. in 1. d. 19. q. 4. art. 1. ad 3.

Articulus II.

Utrùm Filius sit alius à Patre.

Sensus est, Utrùm cùm de Divinis Personis loquimur, possimus dicere, quòd Filius est alius à Patre.

Pro responsione sit

Conclusio I.

Quando de Trinitate loquimur, consideratè & cautè agendum est; partim *quia nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur*, ait August. lib. 1. de Trin. cap. 3. partim quia ex verbis inordinatè prolatis facilè incurritur hæresis, secundùm ea quæ ex S. Hieronymo hic citat B. Thom. de quibus videantur, quæ diximus 2. 2. q. 11. art. 1.

Conclusio II.

Quæ nomina vitanda in Divinis. AD vitandum errorem Arii, qui cum Trinitate Personarum posuit diversitatem essentiarum; vitare debemus hæc nomina Diversum, Differens, Separatum, Divisum, Dispar, Alienum, Discrepans. Possumus autem uti nomine distinctionis & distincti, quoniam illa priora significant diversitatem secundùm naturam: nomina autem distinctionis & distincti sunt maximè communia & generalia; ideoque non significant diversitatem naturæ, sed generaliter aliquam distinctionem. Unde si in aliquibus Veterum Patrum scriptis inveniatur Diversitas, vel Differentia Personarum, Diversitas & Differentia intelligenda est esse posita pro distinctione.

Conclusio III.

AD vitandum errorem Sabellii, qui Personas divinas confundebat, ita ut cum unitate essentiæ poneret unitatem Personæ; vitanda sunt hæc nomina, Singularis, Unicus, Confusus, Solitarius, eò quòd distinctionem vel ordinem Personarum tollere videantur. Sic enim hæretici intelligebant Deum esse singularem & solitarium, quasi una dumtaxat sit divina Persona: sic unicum, quasi essentia divina sit incommunicabilis: sic confusum quasi nullus sit ordo Personarum. Si quis verò singularem & unicum Deum diceret, per hoc non pluralitatem Personarum negans, sed Deitatis unitatem exprimens, nec aliud significare volens, quàm quòd sit tantùm unus Deus & non plures Dii; non esset reprehendendus, ubi propter veteres errores jam extirpatos, nullum subesset periculum. Quædam enim ex recensitis nominibus non fuerunt à SS. Patribus usitata, non tam propter repugnantiam significationis ipsorum nominum, quàm quod propter hæreticorum malitiam facilè poterant dare occasionem errandi; ideoque videntur usurpari posse, ubi nullum est erroris periculum, secundùm ea quæ ex Durando annotat Bannesius. Hinc est, quòd singularitatem Deitatis, & unitatem singularem legimus in Synod. 6. Act. 11.

Conclusio IV.

Eaque directè ad Articulum Responsiva.

Filius est alius à Patre. COnvenienter dicere possumus, quòd *Filius est alius à Patre*; quia Filius est distinctum suppositum divinæ naturæ, sicut est alia persona & alia hypostasis: nomen autem *alius* masculinè sumptum non

Non tamen est aliud. importat nisi distinctionem suppositi. Non possumus tamen dicere, quòd *Filius sit aliud à Patre*; quia relativum *aliud* simpliciter dictum est relativum diversitatis essentialis; ideoque significat diversitatem essentiæ, nisi addatur ei aliquid determinans ejus significationem ad personam, veluti cùm dicitur, *Pater est aliud suppositum à Filio*; quæ locutio est vera propter determinationem adjunctam. Hinc Innocentius

Aliud. III. cum Conc. Gen. in cap. *Damnamus*, tit. de Sum. Trin. *Licet alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, non tamen aliud.* Adquæ verba commen-

Alius. tans B. Thomas Opusc. 24. aliàs 19. *In Divinis* (inquit) *masculinum genus refertur ad Personam: neutrum autem genus refertur ad essentiam vel naturam. Sicut etiam in rebus humanis, per masculinum genus quærimus de persona; sicut, Quis currit? Petrus: per neutrum quærimus de natura; sicut, Quid est homo? Animal rationale. Quia igitur in Divinis essentia est indistincta, Persona verò distincta; ideò nominibus distinctivis utimur in Divinis in masculino genere, non autem in neutro.* Dicimus enim, quòd licèt alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus non tamen sunt aliud & aliud, quia non est alietas in essentia, etsi sit alie-

Per neutrum genu. signi ficatur natura, per masculinum Persona. tas in personis. E converso autem dicimus, quòd *Pater & Filius sunt unum*, sed non unus; *Pater est id quod Filius*, sed non *is qui Filius*: est *idem* in neutro genere, & non *idem* in masculino; quia ut B. Thom. hic in resp. ad 4. observat, *neutrum genus est informe*, idest significat ut indistinctum & indeterminatum; ideoque per illud convenienter significatur natura communis: masculinum autem & fœmininum est formatum, idest significat ut determinatum & ut distinctum; & ideò significat suppositum, quod in natura communi est determinatum, & aliqua proprietate distinctum. Similiter August. lib. 11. de Civit. cap. 10. scribit, Spiritum Sanctum esse alium à Patre & Filio, non tamen aliud. Et lib. 2. contra Maxim. cap. 13. alium asserit esse Patrem, alium Filium. Quapropter vana est quorumdam formido, qui non audent absolutè dicere, quòd *Filius est alius à Patre*, nisi cum hoc addito, *est alius in persona*. Cæterùm etsi absque illo addito rectè dicamus, quòd *Filius est alius à Patre*; si tamen quidpiam addatur trahens significationem ad diversitatem essentialem; propositio erit falsa: veluti si dicatur, quòd *Filius sit alius Deus, alius Creator, alius Gubernator à Patre*: & vice versa, quamvis non possit dici, quòd *Pater & Filius sunt unus*; si tamen aliquid addatur trahens significationem ad unitatem essentiæ; propositio erit vera: veluti si dicatur, quòd *Pater & Filius sunt unus Deus; unus Creator, unus Gubernator.*

Articulus III.

ART. 3. docet, dictionem exclusivam *solus* categorematicè acceptam non rectè adjungi alicui essentiali termino in Divinis: rectè autem adjungi, si accipiatur syncategorematicè.

Categorematicè accipitur, quando rem ea voce significatam absolutè ponit in eo cui adjungitur: veluti De exclusiva solus. si dicas, *Joannes est solus*, exclusiva *solus* accipitur categorematicè, quia ponit solitudinem (quæ est istius dictionis significatum) in Joanne cui tribuitur. Similiter acciperetur si quis diceret, *Deus est solus*; significaretur enim, quòd significatum istius vocabuli *solus*, hoc est solitudo conveniat Deo, quòdque Deus sit solitarius. Quod cùm repugnet veritati (constat enim, in Deo esse beatissimum consortium trium personarum,) nequaquam dicendum est, quòd Deus sit solus.

Hæc eadem vocula *solus* accipitur syncategorematicè, quando non significat solitudinem in eo cui adjungitur, sed tantùm denotat ordinem prædicati ad subjectum, ita ut significet prædicatum non convenire alteri quàm subjecto. Sic accipitur in hac propositione, *solus Joannes scribit*: ubi dictio *solus* non significat solitudinem in Joanne, hoc est non significat Joannem esse solum seu solitarium: sed tantùm removet prædicatum ab aliis, ut sensus sit, nullum alium scribere præter Joannem. Similiter ista vocula *solus* syncategorematicè accepta potest addi termino essentiali in Divinis, ut dicendo, *Solus Deus est æternus*, quia tunc non significatur solitudo in Deo, sed significatur, prædicatum non convenire alteri quàm Deo. Eodemque modo accipitur, quando Job 14. dicitur, quòd solus Deus est, illo scilicet excellentissimo modo, quo illud esse dicitur quod est suum esse independens, & quòd à nullo illud accipit. Itemque ad Rom. 16. *Soli Deo sapienti*, & Deut. 32. *Deus solus dux ejus fuit*. Sed ex parte prædicati posita hæc dictio, subinde habet hunc sensum, ut cùm dicitur, *Videte, quod ego sim solus*, scilicet Deus, juxta illud, quod sequitur, *& non sit alius Deus præter me*; significatur enim nomen Dei (quod in prædicato ponitur) non competere rei à subjecto diversæ.

Explicationis gratia addi potest, quòd si vocula *solus* accipiatur ita significativè, ut sit adæquatum prædicatum, ac per se reddat integram significationem; non possit jungi termino essentiali: ideoque non possit dici, quòd *Deus est solus*, quòd *divina Sapientia est sola*: si autem capiatur consignificativè, ita ut solùm sit inadæquatum prædicatum & velut adjacens alteri termino; potest adjungi termino essentiali, ut dicendo, *solus Deus creat, sola divina essentia est communicabilis.*

Pro Resp. ad 1. dicendum, quòd ille censetur esse solus, qui non est cum alio ejusdem naturæ, etsi sit cum aliis diversæ naturæ. Sic enim Petrus dicitur esse solus in horto, quamvis ibi sint variæ arbores, variaque animalia bruta, si nullus hominum ibi sit cum illo. Et quoniam tam Angeli quàm homines sunt diversæ naturæ à Deo; si non esset pluralitas personarum in Deo, Deus esset solus, etiam si esset cum Angelis & hominibus.

Pro Resp. ad 2. & pro varietate significationis harum propositionum. *Pater est solus Deus, Trinitas est solus Deus*, videatur quæ habet S. Doctor art. seq. & 1.

& 1. Sent. d. 21. quæst. 2. ex quo colligi potest, quòd si *solus* intelligatur poni pro *tantùm*, & excludere omne id quod est diversæ naturæ hoc sensu; *Pater est tantùm Deus & non est homo, neque aliquid aliud creatum; Trinitas est tantùm Deus & non est aliquid alterius naturæ quàm divinæ*; ambæ propositiones sunt veræ. Si autem *solus* accipiatur propriè, & intelligatur excludere alium in masculino; ista non est vera, *Pater est solus Deus*, nam & Filius & Spiritus Sanctus est Deus: hæc tamen est vera, *Trinitas est solus Deus*; quia Trinitas est ille Deus, præter quem nullus est alius Deus. Quia tamen hoc præsenti art. scribit, non propriè dici quòd Trinitas est solus Deus; observandum est, ipsum non dicere, quòd illa propositio sit falsa; sed tantùm, quòd non sit propria, si vox exclusiva se teneat ex parte prædicati, eò quòd illa non ita propriè ponatur ex parte prædicati, sed magis ex parte subjecti; cùm prædicatum sumatur formaliter, hoc est pro forma seu natura & essentia: *solus* autem magis sit conditio suppositi.

De suppositione immobili.

In eadem Resp. meminit S. Doctor suppositionis immobilis, idest qua terminus aliquis ita immobilitatur seu immobiliter tenetur, ut non possit sub eo fieri descensus pro aliquo certo ac determinato suppositorum, quo modo immobilitatur terminus cui vocula *solus* adjungitur: & propterea sicut non sequitur, *Solus homo est animal rationale; ergo solus Socrates*: ita etiam non sequitur, *Solus Deus creat; ergo solus Pater creat*. Addi potest, non valere argumentum à voce accepta confusa ad certam ejus speciem: in dictis autem exclusivis, *Solus homo est animal rationale, Solus Deus creat; homo & Deus* accipiuntur confusè.

Articulus IV.

ART. 4. docet, quòd si exclusiva *solus* adjungatur termino personali seu personæ ex parte subjecti, eique tribuatur prædicatum commune & absolutum; propositio falsa erit secundùm proprietatem sermonis: ut si dicas, *Solus Pater est Deus, solus Filius est sapiens*. Si tamen similes locutiones apud probatos Scriptores inveniantur; docet, piè exponendas esse, ita scilicet ut exclusiva intelligatur tantùm excludere illa, quæ secundùm essentiam non sunt unum & idem cum eo, cui signum exclusionis adjungitur, quemadmodum quæst. 27. art. 1. monuimus ad verba Domini Joan. 17. *ut cognoscant te solum verum Deum*. Si verò exclusiva jungatur termino personali, eique tribuatur prædicatum, quod illi personæ proprium est; non dubium est, quin propositio sit vera: verè enim dicitur, *Solus Pater generat*; ubi prædicatum non modò removetur ab eo, quod natura distinctum est à subjecto, verùm etiam ab eo quod sola supposita ratione distinguitur, hoc est à Filio & Spiritu Sancto.

QUÆSTIO XXXII.

De Personarum Divinarum cognitione.

Articulus I.

Utrùm Trinitas Divinarum Personarum possit per naturalem rationem cognosci.

VIdetur quòd sic 1. Quia Dominus Isaj. ult. naturali ratione probat se generare dicens: *Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam?*

2. Multa sunt in creaturis vestigia & similitudines Trinitatis: ex vestigio autem fera cognoscitur & ex imagine res; ergo ex creaturis cognosci potest Trinitas.

3. Potest naturaliter cognosci, Deum esse intelligibilem; ejusque intelligere ac velle non esse accidens; ergo naturaliter cognosci potest, quòd Pater producat Verbum & Spiritum Sanctum sibi consubstantialem.

4. Mysterium Trinitatis est evidenter credibile; ergo & evidenter possibile, quia quod est impossibile non potest fieri evidenter credibile.

5. Deus est beatus; ergo in eo est consortium personarum: nam amicitia est quoddam magnum bonum, ideòque non potest deesse Beato.

6. Summum bonum debet posse se summè communicare: atqui non summè se communicat creaturis; ergo videtur naturali ratione deduci, quòd se communicet per productionem divinæ personæ.

7. Naturaliter cognosci potest quòd Deus sit omnipotens: sed ad omnipotentiam pertinet, Deum posse generare personam ejusdem secum essentiæ; ergo possumus naturaliter cognoscere, quòd generet Filium.

Non potest ratione naturali cognosci Trinitas.

B. Thomas Resp. esse impossibile, per rationem naturalem pervenire ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum. Estque hæc Responsio ad Fidem pertinens satis declarata Matth. 11. his verbis: *Nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem, quis novit nisi Filius, & cui voluerit Filius revelare*. Unde cap. 16. postquam Petrus confessus fuisset, Christum esse Filium Dei vivi; Christus ei dixit: *Beatus es Simon Bariona, quia caro & sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cælis est*: quasi diceret, quia quod viribus naturæ nemo potest assequi, Pater meus tibi revelavit.

Huc etiam pertinet illud Prov. 30. *Quod est nomen ejus, & quod nomen Filii ejus, si nosti?* Ad quæ verba Ven. Beda sic scribit: *De Dei Patris & Filii nomine dicit, cujus mysterium sæcularis sapientia naturaliter scire non potest, quamvis unum esse Deum, qui omnia fecerit, per ea quæ mirabiliter facta videt, intelligere potest*. Similiter Hormisda Romanus Pontifex in epist. ad Justin. Imp. cap. 2. Augustinus lib. 15. de Trin. cap. 6. Hilarius lib. 1. de Trinit. Ambrosius l. 1. de Fid. & alii veteres Patres unanimiter affirmant, Mysterium Sanctissimæ Trinitatis non posse cognosci per naturales rationes, sed per Fidem dumtaxat. Quibus accedunt rationes.

1. Quòd sint tres personæ unius ejusdemque essentiæ non potest probari demonstratione ex causa, quia Trinitatis nulla est causa, neque ex effectibus, quia ex illis perveniri non potest in cognitionem Creatoris, nisi tamquam causæ & principii: ratio autem causæ prorsùs æqualiter & indifferenter tribus in Deitate personis communis est; indivisa enim sunt opera Trinitatis ad extra, ita ut nihil agat circa creaturas una persona, quòd non idem eodem modo eadem virtute agant reliquæ: unde tres personæ non sunt tria rerum principia, sed unum. Confirmatur. Non possumus ratione naturali cognoscere Deum nisi ex creaturis: omnia autem quæ dicuntur de Deo per respectum ad creaturas, pertinent ad essentiam, & non peculiariter ad personas; ergo ex naturali ratione non possumus venire in cognitionem personarum, sed tantùm essentiæ seu aliquorum attributorum essentialium.

2. Creaturæ potiùs ducunt nos in cognitionem ejus, quod Mysterio Trinitatis contrarium est, cùm in universa creatura reperiatur unius rei seu unius essentiæ solum esse unum suppositum; ergo ratio naturalis non potest nos ducere in cognitionem Trinitatis, in qua una est essentia & illius unius essentiæ tria supposita.

3. Mysterium Trinitatis est unum ex præcipuis difficillimisque Fidei articulis: talia autem per solam Fidem cognosci possunt.

Non potest demonstrari quòd Trinitas sit impossibilis.

Cæterùm etsi per rationem naturalem non possit haberi notitia Trinitatis; observandum tamen est, non posse per ullam naturalem rationem demonstrari, quòd hoc Mysterium sit impossibile.

1. Quia conclusio demonstrationis necessariò debet esse vera: atqui hæc propositio, *Mysterium Trinitatis est impossibile* non potest esse vera cùm ejus opposita sit Fide certissima; ergo non potest esse conclusio alicujus demonstrationis.

2. Solum falsum est contrarium vero: sed Mysterium Trinitatis esse possibile est verum; ergo illi sola falsitas contrariatur, ac per consequens nulla est ratio naturalis vera, quæ contrarietur isti veritati.

Accedit, quòd ut B. Thomas generaliter docet lib. 1. cont. Gent. cap. 7. veritates Fidei non possunt esse contrariæ veritati seu cognitioni naturali; unde & concludit, quòd quæcumque argumenta ex ratione naturali afferantur contra veritates Fidei, non

benè procedunt, nec vim demonstrationis habent: sed vel sunt rationes probabiles, vel sophisticæ, & sic ad ea solvenda locus relinquitur. Hinc est, quòd Bannesius & Cumel ad præs. art. tradunt, omnia argumenta quæ contra veritatem Mysterii de S. Trinitate adferri possunt, esse evidenter solubilia, nòn quidem hoc sensu, quasi possit evidenter probari veritas aut evidenter ostendi opposita falsitas: sed quia potest sufficiens ratio adferri, cur non sit admittendum id quod in contrarium adsertur. Conferat Lector, quæ diximus art. 8. quæsito 2.

Argumenta contra mysterium Trinitatis sunt evidenter solubilia.

Observandum præterea, quòd supposita Fide, possit hoc Mysterium illustrari variis argumentis & similitudinibus, dummodo absit comprehendendi vel demonstrandi præsumptio: & modò non conetur quispiam illud persuadere Infidelibus per rationes naturales; nam hoc & in injuriam Fidei nostræ cederet, quæ versatur circa res supernaturales; & daret Philosophis occasionem errandi, qui putarent Fidem nostram istis rationibus niti.

Ad 1. Autem Arg. Resp. Isto loco Isajæ sermonem esse de generatione filiorum per adoptionem, & de multiplicatione filiorum Ecclesiæ. Neque illa ratio firma esse potest ad concludendum de generatione Dei naturali: quia posito per impossibile, quòd Deus Filium non haberet, adhuc per suam omnipotentiam posset res producere, eisque fœcunditatem tribuere. Interdum tamen iste locus Isaiæ citatur pro generatione Dei æterna, sed ad explicandum duntaxat id, quod per Fidem cognoscimus, non autem ad efficaciter probandum.

Ad 2. Resp. quòd similitudo rei cognitæ eam illustrare potest: at si res sit prorsùs ignota, eam non probat: veluti si quis leonem numquam viderit, neque de eo quidquam legerit, vel intellexerit; ex solo ejus vestigio aut similitudine non ducetur in leonis cognitionem. Similiter qui Trinitatem prorsùs ignorat, in ejus cognitionem duci non potest ex creaturis tamquam ex signis: sed si prius Fidem illius teneat, vestigia & similitudines ostendent, non esse absurdum, nec contra rationem id quod credit.

Ad 3. Neg. Cons. quia *de Deo scire possumus, quòd intelligit, sed non quomodo intelligit*, ait Author quæst. 8. de Pot. art. 1. tum quia ejus intelligere non est univocum cum nostro; tum quia ratio non potest eo assurgere, ut ex Divina intellectione colligat efficaciter distinctionem personarum; cùm etiam Filius & Spiritus Sanctus intelligant, nec eorum tamen sit aliquis Filius. Unde similitudo Verbi mentalis ab intelligente producti generationem Filii probabiliter explicat, sed non convincit, juxta dicta q. 27. art. 1.

Ad 4. Neg. Cons. cum sua probatione: contingit enim, falsum & impossibile esse probabilius vero propter varias rationes, quæ ad ejus confirmationem inducuntur. Non ergo per humanam sive naturalem rationem sciri potest, quòd hoc Mysterium sit possibile. Neque refert, quòd B. Thomas videatur dicere, quòd ostendi possit non esse impossibile. Non enim hoc ait, sed solùm quòd defendi possit, non esse impossibile; dissolvendo nimirum argumenta, quæ in contrarium objiciuntur, idque supposita Fide, quæ nos docet, quo modo sit de isto Mysterio loquendum & sentiendum. Confer quæ diximus 3. p. qu. 1. art. 1. quæsit. 3. & 4.

Tacita ob.

Ad 5. Resp. Neg. Cons. Philosophus enim diceret Deum, cùm sit infinitè bonus infinitèque perfectus, non requirere ullum consortium ad sui beatitudinem nec ullam amicitiam. Diceret præterea, posse esse amicitiam inter personas diversæ speciei, sicut est inter Angelos & homines.

Ad 6. in primis Resp. quòd sistendo intra limites rationis naturalis, non est evidens, quòd summum bonum debeat posse se communicare summo modo, hoc est tanto modo quanto ipsum est perfectum, sed solùm, quòd possit se communicare aliquo modo. Deinde quamvis Deus non summè se communicet creaturis quantum ad ipsas res, eò quòd illæ non sint summæ simpliciter: summè tamen se communicat quantum ad modum, quia creando aliquid ex nihilo, ostendit se esse infinitæ potentiæ infinitæque sapientiæ.

Ad 7. Neg. Min. Filius enim & Spiritus Sanctus verè ac propriè est omnipotens, quamvis neuter possit generare Filium. Confirmatur. Omnipotentia est attributum essentiale, tribusque divinis personis commune: posse autem generare Filium Deum est notionale solique Patri proprium. Hinc B. Thom. quæst. 2. de Pot. art. 5. *Potentia generandi pertinet ad omnipotentiam Patris, non autem ad omnipotentiam simpliciter.* Quapropter ad omnipotentiam spectat, quòd Deus possit facere omnem effectum possibilem: non autem (si propriè loquimur) quòd possit generare Filium; cùm Filius qui à Patre gignitur ejusdem secum substantiæ non sit factus vel effectus, sed genitus.

Pro resp. ad 1. dicendum est, quòd inveniantur quædam à Philosophis dicta de Trinitate Personarum secundùm appropriata consideratum, sed nulla dixerunt de personis secundùm ea, quæ ipsis propria sunt ac personalia consideratis. Nam Philosophi cognoverunt quidem aliqua attributa essentialia, quæ appropriantur personis; sicut potentiam quæ appropriatur Patri; Sapientiam quæ appropriatur Filio; bonitatem quæ appropriatur Spiritui Sancto, sed non cognoverunt ea quæ sunt personis propria; imò nec cognoverunt illa appropriata ut appropriata formaliter, hoc est ut personis illis secundùm aliquam appropriationem convenientia, cùm personas ignorarent.

Quod Aristoteles dixit, *Per numerum ternarium adhibuimus nosmetipsos magnificare Deum*; non sic intelligendum est, quasi posuerit in Divinis numerum ternarium; sed voluit dicere, quòd Antiqui utebantur numero ternario in iis, quæ faciebant in honorem & cultum Dei, scilicet in orationibus & sacrificiis propter quamdam istius numeri perfectionem..

Ad ea quæ Augustinus refert se invenisse in libris Platonis, conformia cap. 1. Evang. secundùm Joan. Resp. illa verba non habuisse eum sensum apud Platonicos, quem habent apud S. Joan. Neque enim cognoverunt, Filium Dei esse ejusdem omninò essentiæ cum Patre; unde nec per Verbum intellexerunt Filium aut Personam aliquam Deo Patri consubstantialem, sed rationem idealem sive rationem operatricem à Deo procedentem ipsique inexistentem, per quam Deus omnia fecerit: quomodo in homine & in ejus anima est ab eaque procedit ratio practica velut principium operationum hominis; quæ tamen non est suppositum aliquod consubstantiale homini vel ejus animæ, neque ab ea procedit per veram generationem.

De verbis Platonis.

Quòd autem Platonici ponentes Deum & Verbum non tradiderint duo supposita ejusdem essentiæ, sed duo quædam diversæ naturæ; non solùm constat ex eo, quòd in cognitionem ejusmodi consubstantialitatis ratio humana non possit assurgere: sed etiam ex eo, quòd error ponentium Patrem & Filium secundùm substantiam differentes fuerit Origenis & Arii in quantum sequebantur Platonicos; quemadmodum in hoc art. indicat B. Thomas. Quamquam & hoc addi potest, causam cur Plato quædam scripserit Christianæ Fidei similia, esse aut quòd veteris Testamenti libros quosdam legerit, vel per Interpretem didicerit; (tametsi illo quo Fides docet sensu eos non intellexerit) aut quòd Deus illi manifestaverit, quamvis eorum intelligentiam ipsi non dederit. Has causas indicat August. lib. 8. de Civ. cap. 11.

Quòd Magi dicantur defecisse in tertio signo hoc est in agnitione Spiritus Sancti; non sic est accipiendum, quasi cognoverint duas personas & non tertiam, sed quia licet cognoverint communia quædam attributa, quæ postea fuerunt appropriata Personis divinis; defecerunt tamen in appropriato Spiritus Sancti, hoc ipso quo deviaverunt à bonitate, quæ solet Spiritui Sancto appropriari.

Sententia Trismegisti, *Monas genuit Monadem*, non est dicta de generatione Filii, sed de creatione Mundi: nam unus Deus unum Mundum produxit propter sui ipsius amorem.

Posset hujus art. doctrinæ etiam opponi id quod est apud B. Anselm. in cap. 1. ad Rom. his verbis: *Potest etiam sempiterna virtus ejus intelligi Filius ejus, per quem facta sunt omnia, & qui numquam cœpit esse,* Ob.

sed

sed sempiternus, idest semper æternus est: divinitas autem Spiritus Sanctus. Intelligitur itaque per visibiles creaturas invisibilis Pater, & sempiterna virtus ejus quæ est Filius, ac divinitas, idest Spiritus Sanctus, ad quem maximè sanctificatio pertinet; ita ut & Gentiles, qui Scripturas divinas non habeant, sint inexcusabiles, &c. Sed optima Resp. est Comm. illum non esse B. Anselmi, sed Hervæi, ut habet vetus inscriptio. Vide Bellarminum in lib. de Script. Eccles.

Resp. Pro resp. ad 2. quidam concedunt, Richardum ita sensisse sicut ejus verba sonant, sed non sine errore. Alii respondent, ad quamcumque explanationem veritatis jam cognitæ ac præsuppositæ adhiberi posse quædam argumenta, quæ ipsam explicent, habeantque cum ea aliquam necessitatem seu necessariam convenientiam; non posse tamen inveniri rationes naturales, quæ veritatem supernaturalem, quando est incognita, probent, ejusque notititiam persuadeant.

Articulus II.

Utrùm sint ponendæ notiones in Divinis.

Quid notio in Divinis. NOtio est nomen significans aliquid per modum formæ, quo una persona divina innotescit & distinguitur ab alia. Dicitur *quo una Persona* &c. quia nullum nomen quod convenit omnibus personis est notio, cùm non faciat unam innotescere, ut distinctam ab alia. Dicitur *per modum formæ*, quia notio in Divinis est quædam forma seu proprietas in abstracto expressa. Unde hujusmodi nomina, *Pater, & Filius & Spiritus Sanctus* non sunt notiones: sed ista, *Paternitas, Filiatio, Processio*. Licèt autem vocabulum notionis non habeatur in sacris Litteris expressum; habet tamen in illis fundamentum. Docent enim sacræ Litteræ, divinas Personas esse distinctas: hoc autem esse non potest nisi per aliquas proprietates, quas vocamus notiones. In SS. verò Patribus habetur ipsum nomen notionis; apud S. August. lib. 5. de Trin. cap. 6. & apud Basilium epist. 43.

His præmissis sit pro Responsione,

Conclusio I.

In Divinis ponendæ sunt notiones. NEcessariò ponendæ sunt aliquæ notiones in Divinis: quia alioquin non possumus respondere hæreticis petentibus, Quo tres personæ sunt unus Deus & tres personæ distinctæ; & propterea sicut responderetur, quòd sunt essentia unus Deus, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, ut responderi possit, Personas esse distinctas proprietatibus seu notionibus in abstracto expressis. Deinde Pater refertur ad Filium & Spiritum Sanctum duabus relationibus; ergo oportet esse aliquam notionem, secundùm quam Pater distinguitur à Filio, & aliam qua distinguitur à Spiritu Sancto. Hæc conclusio ad Fidem pertinet: nam in cap. *firmiter* tit. de Sum. Trin. & Fide Cathol. Innoc III. cum Gen. Conc. affirmat, S. Trinitatem, quæ est secundùm essentiam individua, esse secundùm proprietates personales discretam. Et in Concil. Flor. sess. 18. & 19. sæpius assertæ reperiuntur proprietates, quibus divinæ personæ ab invicem distinguuntur. Sed & Ecclesia in Præf. de S. Trinit. cantat, *Ut in personis proprietas & in Majestate adoretur æqualitas*. Basilius quoque lib. 2. cont. Eunom. Damasc. lib. 3. de Fide cap. 5. & alii Veteres hoc ipso notiones agnoscunt in Divinis, quo proprietates exprimunt.

Conclusio II.

Notiones non significantur ut res, sed ut rationes. QUamvis notiones in Divinis sint reales, non significantur tamen ut res, sed ut rationes. Significari ut rem, est significari ut quiddam absolutum aut subsistens. Sic Deus, sic Pater, sic Essentia, significatur ut res: *essentia*, inquit B. Tho. art. seq. ad 2. *in Divinis significatur ut res quædam, & similiter personæ significantur ut res quædam, sed notiones significantur ut rationes notificantes personas*. Significari ergo ut rationes intelliguntur, quæ significantur per modum formarum, cujusmodi sunt Paternitas, Filiatio, Processio.

Conclusio III.

DE notionibus prædicari non possunt nomina; quæ habent ordinem ad actum sive essentialem sive personalem, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum: notiones enim significantur per modum relationum, quæ relationes non concipiuntur, ut supposita, neque ut principia agendi; unde non dicimus, quòd Paternitas est intelligens, quòd Paternitas creet vel generet, & sic de similibus.

Conclusio IV.

DE notionibus prædicari possunt omnia nomina essentialia, quæ non habent ordinem ad aliquem actum, dicendo v. g. Paternitas est æterna, est immensa, est bona; quia nihil obstat isti prædicationi. An verò dici possit, Paternitas est Sapiens; dubium est. Quatenus *Sapiens* importat ordinem ad actum, quo sapienter quid agatur vel intelligatur; B. Thomas hic negat dici posse: si autem præscindatur consideratio actus; probabile est dici posse.

Conclusio V.

NOmina substantiva, sive personalia sive essentialia, propter identitatem rei possunt prædicari de notionibus: possumus enim dicere, Paternitas est Deus, & Paternitas est Pater. Vide Resp. ad 2. Ad intelligendum verò quare possit dici, Deitas creat, Intellectus intelligit, Voluntas vult: non possit autem dici, Intellectus amat, & Voluntas intelligit; observanda est hæc regula. Non dicitur intellectus amat.

De abstractis prædicari possunt voces significantes actionem, quando illa abstracta sunt principia formalia talis actionis, non aliter: Deitas autem est principium formale quo Deus creat; & intellectus est principium formale quo Deus intelligit; & voluntas est principium formale quo Deus amat: sed intellectus non est principium formale amoris, uti nec voluntas intellectionis. Regulæ ratio esse potest, quia propositiones, in quibus prædicatum est actio, & continet actionem, accipiuntur in sensu formali, significaturque per eas, quòd illud prædicatum conveniat subjecto secundùm suum formale significatum intellecto. Et hinc est, quòd etiam non sit dicendum, Justitia miseretur, Misericordia punit, & alia ejusmodi. Neque quòd justitia miseretur.

Pro resp. ad 2. Neg. est Min. quia notiones pertinent ad Trinitatem Personarum. Nec obstat, quòd ea quæ sunt personarum, non prædicentur de notionibus: hoc enim ideò est, quia notiones pertinent ad personas, non ut res, sed ut rationes; & ideo non connotant ordinem ad actum.

Articulus III.

Sunt quinque notiones. ARt. 3. probat esse quinque notiones & non plures, Innascibilitatem, Paternitatem, Filiationem, Spirationem, Processionem; quia notiones sunt proprietates ad dignitatem pertinentes, quibus una persona ab aliis distincta cognoscitur: hoc autem fit quinque modis, ut declarat Author in textu. Ex his porrò notionibus quatuor tantùm sunt relationes; nam Innascibilitas non est relatio: quatuor item proprietates; Spiratio enim communis non est proprietas, quia convenit duabus personis: *tres* verò *tantùm sunt proprietates personales*, idest personam constituentes, Paternitas, Filiatio, Processio. Unde patet, non esse idem proprietatem personæ & proprietatem personalem: Innascibilitas enim est proprietas personæ, sed non personalis. Utrùm verò innascibilitas aliquid positivum importet, an solam negationem, variè quidam disputant. Sed importare solam negationem satis clarè tradit B. Thomas quæst. seq. art. 4. tum in fin. corp. tum in resp. ad 1. sicut & S. August. lib. de Trin. cap. 6. dicens: *Cùm ingenitus dicitur Pater, non quid sit, sed quid non sit dicitur*. Si quæras: Quo modo negatio generationis seu omnimodæ processionis ad dignitatem Patris pertineat. Resp. quia Patrem à nulla alia persona procedere, ac proinde esse primum principium & originem divinarum emanationum, peculiaris est ejus excellentiæ.

Non sunt autem recipiendæ plures notiones quàm quinque. Non Inspirabilitas sive Improcessionalitas; partim quia quod in ea voce continetur ad dignitatem per-

pertinens sufficienter intelligitur; tum in Innascibilitate quantum ad Personam Patris; tum in spiratione communi: ex eo enim quòd Pater est innascibilis; (per quod non solùm significatur, quòd non nascitur nativitate propriè dicta, sed etiam quòd à nullo procedit) satis innotescit, quòd non spiratur ab aliquo; itemque ex eo quòd Patri & Filio competit spirare; satis datur intelligi quòd non spirentur; *partim* quia Inspirabilitas seu Improcessionalitas non videtur ad dignitatem pertinere, cùm non neget esse ab alio simpliciter, sed solùm neget esse ab alio per modum processionis strictè acceptæ.

Neque etiam ponenda est aliqua notio, quæ vocetur Innascibilitas, qua nativitas propriè sumpta negatur de Patre & Spiritu Sancto; quia talis Innascibilitas non est notionibus annumeranda, nisi quatenus pertinet ad dignitatem ejus personæ quæ ex ea innotescit: sic autem est ea notio Patris, quæ primo loco fuit numerata; per eam enim Pater intelligitur esse principium sine principio, ac per consequens sine principio nativitatis. Non autem pertinet ad dignitatem Spiritus Sancti, cùm ipse quamvis non generetur, ideoque non nascatur propriè loquendo, procedat tamen.

Cæterùm quare negatio productionis activæ non sit notio Spiritus Sancti, docet Author in resp. ad 4. quia scilicet non pertinet ad dignitatem Spiritus Sancti, quòd nulla Persona ex ipso procedat, sicut pertinet ad authoritatem Patris, quòd ipse à nullo sit.

Denique, quare Processio generaliter sumpta non sit notio communis Filio & Spiritui Sancto; ex resp. ad 5. intelligi potest, ubi significat, eam non esse communem Filio & Spiritui Sancto secundùm rem, sed solùm secundùm rationem; cùm tamen Spiratio activa secundùm rem sit communis Patri & Filio. Neque refert, quòd in 1. d. 15. qu. 1. art. 2. videatur agnoscere Missionem, quæ Filio & Spiritui Sancto communis est, esse notionem: loquitur enim de notione non propriè & strictè, sicut hoc art. sed generaliter sive communiter, pro omni ea conditione quæ importat aliquid significans originem. *Notio*, inquit, *potest significari in Divinis dupliciter: aut proprie*) quomodo præter originem, significat etiam dignitatem, & aliquem specialem modum existendi) *sicut Paternitas, vel Innascibilitas; aut communiter, sicut esse ab alio, vel à quo est alius. Et hoc modo significatur notio in missione; & ideo communis est duabus personis ab alio existentibus.* — Tacita ob.

Articulus IV.

ART. 4. docet, potuisse aliquos contrariè opinari de notionibus absque periculo hæresis, qui scilicet non intendebant sustinere aliquid contrarium Fidei, neque advertebant, ex sua opinione aliquid sequi contra Fidem: quia notiones indirectè pertinent ad Fidem; neque istis adhuc erat manifestum per Ecclesiam, quòd ex sua opinione vel assertione sequeretur aliquid Fidei contrarium. Postquam verò Ecclesia aliquid determinavit de notionibus, non licèt de ipsis contrariè opinari; uti nec hoc licitum fuisset illi, qui (etiam ante determinationem Ecclesiæ) considerasset, quòd ex hoc sequeretur aliquid contrarium Fidei: per hoc enim laberetur in hæresim.

Pro resp. ad 3. Neg. est Conf. si sermo sit de tempore, quod Ecclesiæ determinationem antecessit, & de illo qui non considerabat sequi hæresim ex sua assertione: quia personæ divinæ pertinent ad Fidem directè, cùm non possit sine Personis credi Deus trinus & unus, nec Incarnatio Filii Dei; quæ sunt duo principalissima Fidei nostræ dogmata, & quæ propterea omnes tenentur credere explicitè, quemadmodum diximus 2. 2. quæst. 2. art. 7. & 8. Notiones autem ad Fidem pertinent indirectè, quia non sunt nobis divinitus traditæ tamquam aliquid principale; quamvis ex eis negatis sequatur aliquid contrarium Fidei. Hinc ergo est, quòd non excusaretur ab hæresi, qui de divinis personis opinaretur contrarium quàm res habeat, sicut excusari potest, qui de notionibus sentiret contrarium, non advertendo quòd inde sequeretur aliquid contra Fidem, neque etiam sciens Ecclesiam aliquid determinasse.

QUÆSTIO XXXIII.

De Personis in speciali. Et primò circa Personam Patris.

Articulus I.

Utrùm Patri competat esse principium.

RESponsio certa est; competere. Quia principium nihil aliud significat, quàm id à quo aliquid procedit: Sed à Patre aliquid procedit; ergo Pater est principium. Nomen autem principii; quando in Divinis usurpatur; interdum sumitur essentialiter, quando scilicet importat relationem externam, & refertur ad creaturas; interdum notionaliter, ut quando tribuitur uni personæ divinæ respectu alterius. Quapropter sit. — Patri convenit esse principium.

Conclusio I.

ESse principium creaturarum commune est Patri & Filio & Spiritui Sancto 1. Quia esse creaturarum principium convenit Deo secundùm quod est omnipotens: omnipotentia autem communis est tribus Personis. Unde Athanas. in Symb. *Omnipotens Pater, Omnipotens Filius, Omnipotens Spiritus Sanctus.* — Omnes personæ sunt unum principium creaturarum.

2. Quia omnia sunt unum in Divinis, ubi non obviat relationis oppositio: sed in eo quòd est esse principium creaturarum, nulla relationis oppositio obviat. ergo hoc est in Divinis unum, ac per consequens omnibus personis commune.

3. Certum & constans Fidei Catholicæ axioma est, quòd Opera Trinitatis ad extra sunt inseparabilia; sive quòd omnia, quæ Deus operatur in creaturis aut erga creaturas, sunt toti Trinitati communia; quemadmodum habet August. Enchir. cap. 38. lib. de Trin. cap. 5. & tract. 20. in Joan. 5. reperiturque etiam in Syn. Francoford. sub Adriano 1. & in Conc. Forojul. & in rat. Bessarionis pro unione Græc. cum Lat. in Conc. Flor. habita cap. 6. Insinuatur autem in Scriptura Joan. 5. cùm Christus non solùm dicit: *Pater meus usque modò operatur, & ego operor;* sed etiam, *quæcumque ille fecerit, hæc & Filius similiter facit:* & item, *Sicut enim Pater suscitat mortuos & vivificat, & Filius quos vult vivificat.* Ubi certum est, excludi non posse Spiritum Sanctum, cùm ipse sit sicut ejusdem essentiæ ita & ejusdem potentiæ cum Patre & Filio. Unde Psalm. 32. expressè illis adjungitur, cùm dicitur: *Verbo Domini cæli firmati sunt, & Spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Cum quibus conferendum est initium Genes. *In principio creavit Deus cælum & terram;* itemque quod ad Hebr. 3. dicitur, *Qui autem omnia creavit, Deus est;* Et Joan. 4. *Spiritus est Deus.* — Axioma.

Denique probari potest ista conclusio ex August. lib. 5. de Trinit. cap. 14. scribente, quòd ad creaturam referendo, *Pater & Filius & Spiritus Sanctus sunt unum principium, sicut unus Creator, & unus Dominus.* Et in cap. *firmiter* tit. de Summ. Trin. Innoc. cum Conc. Gen. ita habet: *Pater generans, Filius nascens, & Spiritus Sanctus procedens, consubstantiales, & coæquales, & coomnipotentes, & coæterni, unum universorum principium, Creator omnium visibilium & invisibilium.*

Conclusio II.

PAter est principium Filii, eademque ratione dicendus est esse etiam principium Spiritus Sancti, quatenus scilicet principium notionaliter accipitur, & importat relationem ad Personam ejusdem naturæ, quia Filius & Spiritus Sanctus procedunt à Patre: principium autem est id à quo aliquid procedit. — Pater est principium Filii & Spiritus Sancti.

Deinde. Pater æternus est verus Pater veri Filii: sed omnis Pater est verè principium Filii; ergo Pater æternus est verè principium Filii. Maj. tum ex qu. 27. art. 2. patet, tum ex 1. Joan. 5. his verbis: *Ut simus in vero Filio ejus.*

Confirm. In Conc. Syrm. can. 23. anathemate feritur qui dixerit, Filium esse sine principio: & cap. unic. de Summ. Trinit. in 6. Gregor. X. cum Conc. — Pater & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

Lugd.

Lugd. profitetur, quòd *Spiritus Sanctus æternaliter ex Patre & Filio procedit tamquam ex uno principio*. In sess. etiam ult. Conc. Flor. Græci in eam Latinorum sententiam iverunt, Spiritum Sanctum ex Patre Filioque ut ab uno principio procedere. Et similiter Aug. lib. 5. de Trin. c. 14. affirmat, Patrem & Filium principium esse Spiritus Sancti. Quapropter omninò concedendum est, quòd Filius sit à principio, & habeat principium, non quidem temporis, sed originis.

Tacita ob.

Quod autem B. Hilarius lib. 4. de Trin. negat, Filium esse à principio, intelligendum est de principio temporis vel durationis; quo modo etiam Conc. Lateran. sub Innoc. III. affirmant c. 1. Spiritum Sanctum à Patre & Filio procedere absque initio semper ac sine fine.

Spiritus Sanctus est principium essentiale, non notionale.

Ex his patet, Spiritui Sancto convenire esse principium, quatenus nomen principii est essentiale, & importat relationem externam: non autem quatenus est notionale, & dicit relationem internam; ut propterea rectè dici possit, Patrem esse principium sine principio, Filium esse principium de principio, Spiritum Sanctum esse principium de utroque.

Ut Pater dicatur principium Deitatis.

Quod in argumento *Sed contra* citat ex Aug. Patrem esse principium totius Deitatis; impropria locutio est, cùm divina essentia neque gignat, neque gignatur, nec omninò producatur: piè tamen exponenda est, vel quia Pater est principium Filii & Spiritus Sancti in quibus singulis est tota Deitas, ut interpretatur Magister Sent. 1. d. 29. vel quia Pater est principium Divinitatis hoc sensu, qui est principium primum ut Deitas habeatur: vel etiam intelligi potest esse principium totius Divinitatis, in quantum in omnibus Personis divinis Pater est quasi principium, à quo aliæ personæ procedunt: sicut punctum dicitur principium totius lineæ, quamvis sui ipsius principium non sit. Vide B. Thom. in 1. d. 29. in expos. tex.

Clarius dici potest, quòd Pater vocetur principium totius Deitatis; itemque fons & origo Deitatis, ut loquitur Dionys. c. 2. de Div. Nom. Patres Conc. Tolet. 11. in Prof. Fid. & quidam alii ex Veteribus; quia Pater est prima persona, in qua Deitas est tamquam in primo principio, quòd eam aliis communicat cùm ipse à nullo accipiat.

Similiter quod Conc. VVormat. in Prof. Fid. de Patre dicit, *Fons & origo ipse est totius Trinitatis*; commodè est exponendum; non quasi Pater sit fons trium Personarum, ac per consequens sui ipsius: sed quia est prima Personarum Sanctissimæ Trinitatis, & est is à quo cæteri procedunt qui cum ipso Trinitatem constituunt. Sicut Adamus dicitur principium totius generis humani, non quia sit principium sui ipsius, sed quia est primus hominum, isque talis, à quo omnes cæteri homines sumpserunt exordium.

Pater potius dicitur principium quàm causa.

Circa resp. ad 1. adverte, usu Scriptorum præsertim Latinorum, Patrem non perinde dici causam Filii, sicut dicitur principium; tum quia (ut observat Author noster Opusc. 1. cap. 1. & q. 10. de Pot. art. 1. ad 8.) causæ apud nos respondet effectus: nulla autem persona divina est facta; tum quia nomen causæ significat aliquid in natura diversum; (causa enim dicitur, ad quam sequitur aliud) tum denique quia apud Gentiles causa de Deo dicta designat habitudinem ipsius ad creaturas. Principium verò communius est quàm causa, & generaliter refertur ad id quod est à principio, quocumque modo sit ab illo. Patres tamen Græci indifferenter utuntur in Divinis nomine causæ & principii, causam referentes non ad rem effectam, sed ad omne id, quod quacumque ratione producitur, ut eos exponit B. Thom. dicto Opusc. 1.

Observandum tamen, quòd Latini veteres ab hac loquendi ratione non penitus abhorruerunt, sed conformiter cum Græcis nomine causæ utentes pro principio, Patrem causam Filii, & utrumque causam Spiritus Sancti subinde dixerunt, ut Hilar. lib. 12. de Trin. Aug. q. 16. inter 83. & lib. 8. de Trin. c. 1. ac postea Patres Conc. Flor. sess. ult. Quod Concilium quia non vidit S. Doctor, utpotè diu post ejus tempora celebratum; & quia veteres Latini longè rariùs uti solent nomine causæ, frequentissimè verò nomine principii, quando loquuntur de divinis Personis ad se invicem comparatis; hinc est quòd dicat, Latinos Doctores non uti nomine causæ, eò quòd rarò eo utuntur. Quæ explicatio haberi potest ex qu. 10. de Pot. art. 1. ad 8.

Ob.

Circa eamdem hanc Resp. ad 1. difficultas est, quo modo dicat, quòd principium sit communius quàm causa cum 4. Metaph. tex. 3. Philosophus scribat, quòd *principium & causa se invicem consequuntur*.

Resp.

Resp. causam dupliciter accipi. Uno modo propriè, prout scilicet causa aliquam diversitatem essentialem habet à suo effectu; sic principium est communius quàm causa: nam principium à quo incipit motus, est principium & non est causa; similiterque punctum est principium lineæ, & non ejus causa. Alio modo causa sumitur communiter, prout significat id à quo quidpiam est, quocumque modo ab illo sit, etiam si nullam habeat essentialem diversitatem ab eo, cujus dicitur esse causa; & sic principium & causa se invicem consequuntur, sive convertuntur.

Ex Resp. ad 2. patet, quòd si rem solam attendamus, sicut conceditur, Pater esse Principium Filii ita concedi posset, Filius esse principiatus à Patre: sed quoniam esse principiatum videtur denotare quamdam subjectionem & non minorationem; ideò non facilè est usurpandum. Vide q. 10. de Pot. art. 1. ad 9.

Circa eamdem Resp. observa, quòd sicut Pater est Author Filii juxta Hilar. lib. 4. de Trin. & Aug. serm. 22. de Temp. ita Filius dici potest author Spiritus sancti juxta eumdem Hilar. lib. 2. de Trin. Athan. B. Thom. Opusc. 1. tract. de Spiritui sancto ad tit. *Quòd Filius est author Spiritus sancti*, etiamsi aliter senserit in 1. d. 29. art. 1. Ad rationem enim Authoris non requiritur, quòd non sit ab aliquo, sed sufficit quòd sit principium originis, sivè secundùm originem: nam in creatis Pater dicitur author filii, etiamsi sit ab alio. *Et authoritas*, ait Author art. 4. ad 1. *nihil aliud significat in Divinis, quàm principium originis*.

ARTICULUS II.

Pater est nomen proprium primæ Personæ.

ART. 2. probat, hoc nomen *Pater*, esse nomen proprium primæ personæ divinæ; quia nomen proprium cujuslibet personæ dicitur illud, quod significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis: hoc autem nomen, Pater, significat Paternitatem, quæ est proprietas, per quam prima divina Persona distinguitur ab aliis.

Confirmatur. Quia de Christo prædixit Deus Pater Psalm. 2. *Ipse invocabit me, Pater meus es tu*; unde & Christus Dominus vocat eum Patrem. Matth. 10. *Confitebor & ego eum coram Patre meo*: c. 11. *Confiteor tibi Pater*; c. 16. *Caro & Sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cælis est*. c. 28. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti*, & alibi frequentissimè.

Variæ acceptio Patris.

Sciendum autem, quòd vocabulum Patris tribus modis accipi solet. 1. analogicè, in quantum est commune Deo & creaturis, quæ & quatenus in aliqua ratione Patris conveniunt. 2. essentialiter, quando scilicet tribuitur Deo respectu creaturarum; & sic non est uni divinæ Personæ proprium sed commune tribus: omnes enim divinæ Personæ ratione tum creationis, tum gubernationis, tum regenerationis & adoptionis dicuntur & sunt Pater noster. Hinc Deuteron. 32. *Numquid non ipse est Pater tuus, qui possedit te, & fecit & creavit te?* Isa. 63. *Tu enim Pater noster, & Abraham nescivit nos*. Matth. 6. *Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi*. Luc. 6. *Estote misericordes, sicut & Pater vester misericors est*. 3. hoc vocabulum accipitur notionaliter, in quantum scilicet dicitur de una divina Persona respectu alterius; & sic est nomen proprium primæ Personæ divinæ, sicque de illo hic agitur.

Pro Resp. ad 1. dicendum quòd hoc nomen Pater in divinis significet relationem, non sicut apud nos, ubi relationes non subsistunt, sed subsistentem seu relationem quæ est persona subsistens.

Pater est nomen magis proprium.

Circa Resp. ad 2. observa, quòd hoc nomen *Pater* convenientiùs dicitur de prima persona, quàm genitor, vel generans; quia nomen *Pater* perfectiùs significat primam personam. Nam Genitor & Generans significant primam personam, quatenus quodammodo con-

concipitur ut in fieri, hoc eſt ut in via habendi Filium: Pater autem eamdem perſonam ſignificat ſecundùm complementum generationis, ſive quatenus jam habet Filium; perfectiùs autem eſt habere Filium, quàm eſſe in via ad habendum Filium. Adde, quòd hoc nomen *Pater* non ſolùm ſignificat proprietatem, ſed etiam hypoſtaſim: ſed hoc nomen Genitor vel Generans ſignificat tantùm proprietatem, ait S. Doctor q. 40. art. 2. Eſt ergo *Pater* potiùs nomen divinæ perſonæ, quàm Generans, vel Genitor. Vide quæ diximus 3. par. q. 66. art. 5. Neque refert, quòd generans ſit magis commune: in Divinis autem magis propriè dicatur nomen communius, quàm minùs commune; hoc enim verum eſt cæteris paribus, quæ hic non ſunt, ubi nomen minùs commune majorem importat perfectionem quàm nomen communius.

Pro Reſp. ad 3. dicendum, nihil quod ſecundùm metaphoram dicitur poſſe eſſe nomen proprium ejus, cujus reſpectu dicitur ſecundùm metaphoram: quamvis autem verbum apud nos non dicatur filius niſi metaphoricè; Verbum tamen divinum non metaphoricè dicitur Filius, ſed propriè; ſimiliterque ejus principium dicitur propriè Pater.

In Reſp. ad 4. obſerva, nomen Patris dici de Deo prius quàm de creaturis quantum ad rem ſignificatam, etſi quantum ad modum ſignificandi prius dicatur de creaturis. Ratio prioris eſt, quia res ſignificata per nomen Patris perfectiùs convenit Deo: nomen autem aliquod dicitur prius de illo ſecundùm rem, in quo perfectiùs reperitur res ſignificata. Ratio poſterioris eſt, quoniam illi homines primò impoſuerunt nomen Patris, quem prius noverunt; noverunt autem prius Patrem in creaturis quàm in Deo.

Pro verbis ex c. 5. ad Epheſ. vide quæ diximus q. 13. art. 6.

Articulus III.

Pater acceptum perſonaliter prius convenit Deo, quàm acceptum eſſentialiter.

ART. 3. probat, hoc nomen *Pater* acceptum perſonaliter prius convenire Deo quàm acceptum eſſentialiter; ideòque Patrem prius eſſe Patrem Filii ſui unigeniti, quàm ſit Pater creaturarum: quia Deus eſt Pater ſui Filii unigeniti ab æterno; creaturarum verò Pater non eſt niſi ex tempore.

Deinde. Nomen aliquod prius dicitur de illo, in quo perfectè reperitur tota ratio nominis, quàm de eo, in quo ratio nominis ſolùm invenitur ſecundùm quid: perfecta autem ratio paternitatis & filiationis tota invenitur in Deo Patre, & in Deo Filio, quia utriuſque eſt eadem natura & gloria; ſed in quantum Deus dicitur Pater creaturarum, ſolùm invenitur in eo ratio Patris ſecundùm quid, ſive ſecundùm aliquam conditionem, cùm non communicet creaturis eamdem naturam nec eamdem gloriam. Qua occaſione declarat, quatuor modos, quibus Deus dicitur Pater creaturarum, nimirum; ratione veſtigii creaturis impreſſi; propter ſimilitudinem imaginis; propter ſimilitudinem gratiæ; & propter participationem gloriæ.

Pro Reſp. ad 1. obſerva, ea quæ ſunt communia abſoluta, hoc eſt non importantia ullum reſpectum ne quidem ad creaturam; prius ſecundùm ordinem noſtri intellectus convenire Deo quàm propria: ſed communia reſpectiva, ideſt importantia relationem ad creaturam, per poſterius dicuntur quàm propria, quæ important reſpectus perſonales, hoc eſt relationem unius perſonæ ad alteram.

Quod in argum. 2. ſumitur, In his quæ ſunt ejuſdem rationis, non eſt prædicatio per prius & poſterius; ſolùm eſt verum de iis, quæ ſecundùm unimodam univocationem ſunt ejuſdem rationis: Paternitas autem & Filiatio dicuntur de Deo & creaturis, non ſecundùm eamdem rationem univocationis, ſed ſecundùm rationem ſimilitudinis. Et conformiter, quod in argum. 3. ſumit; ſic eſt verificandum: Inter ea quæ non dicuntur ſecundùm unam rationem ſaltem alicujus remotæ ſimilitudinis, non poteſt eſſe comparatio.

Articulus IV.

Eſſe ingenitum eſt Patri proprium.

ART. 4. docet, quòd eſſe ingenitum ſit Patri proprium; quia licèt in Divinis non reperiatur prius & poſterius; invenitur tamen principium non de principio quod eſt Pater, & principium de principio quod eſt Filius; quapropter Patri convenit eſſe primum principium duobus modis. Uno, in quantum habet relationem ad eas perſonas quæ ab ipſo ſunt; & ſic innoteſcit Paternitate & communi Spiratione: alio, in quantum eſt primum principium, quod non eſt ab alio; & ſic innoteſcit Innaſcibilitate, quam ſignificat hoc nomen *Ingenitus*; ideòque Patri proprium eſt eſſe ingenitum, in quantum illi proprium eſt non eſſe ab alio.

Varia acceptio ingeniti.

Ad quorum intelligentiam obſervandum eſt, Ingenitum 1. dici quidquid non eſt creatum ſeu factum aut productum ab externo principio; & ſic convenit toti Trinitati; ut Damaſc. lib. 1. de Fid. c. 8. inter eſſentiales Dei proprietates recenſet Ingenitum. 2. ſumi poteſt negativè, pro negatione generationis paſſivæ propriè dictæ, ut idem ſit quòd non genitum; & ſic etiam Spiritus Sanctus eſt ingenitus. 3. accipitur, ut ſit idem quod Improceſſibile, ſeu à nullo principio habens originem; & ſic in præſ. art. ſumitur quando dicitur, quòd eſſe ingenitum ſit proprium Patri. Spiritus autem Sanctus nec ingenitus nec genitus dicitur, ait Conc. Tolet. 11. Unde Hilar. & Athanaſius apud B. Thom. Opuſc. 1. c. 8. duos ingenitos negant, ne duos Deos faciant. Sic & Eccleſia in Off. de SS. Trinit. canit: *Te Patrem ingenitum, Te Filium unigenitum, Te Spiritum Sanctum Paraclitum*. Liber porrò definitionum contra hæreticos, quem hic & ibi citat Author ſub nomine Hier. non extat.

Circa Reſp. ad 3. obſervandum eſt, Arianos olim Catholicis inſidiantes conatos fuiſſe deſtruere divinitatem Filii hoc argumento. Pater eſt ingenitus, & ingenitum ſignificat ejus ſubſtantiam: Filius autem non eſt ingenitus; ergo Filius non eſt ejuſdem cum Patre ſubſtantiæ.

Cui reſpondens Ambroſ. lib. de Incarn. c. 8. dixit, ſe in Scripturis nuſquam legiſſe vel audiviſſe nomen ingeniti; quæ reſponſio ad hominem erat, & Arianis ſufficere debebat, qui nihil de Deo volebant recipiendum, niſi quod in Scripturis eſſet expreſſum, ideòque nolebat admittere nomen ὁμοούσιος, eò quòd non reperiatur expreſſum in ſacris Litteris.

Spiritui Sancto ut non conveniat eſſe ingenitum.

Baſil. autem lib. 1. cont. Eunom. & Auguſt. lib. 5. de Trin. cap. 7. negant ingenitum ſignificare ſubſtantiam, cùm ſit nomen negativum, quo nec ſubſtantia nec relatio propriè ſignificatur, ſed relationis negatio, quæ ad genus affirmationis reducitur. Quia ergo ingenitum removet à Patre relationes aliis perſonis convenientes, ſcilicet Geniti & Procedentis, & ſic relativè dicitur; non eſt dicendum, quòd Spiritus Sanctus ſit ingenitus.

Ob.

Si quis objiciat: B. Athanaſ. rejicere nomen Ingeniti à Perſona Patris, dicendo lib. 2. cont. Arianos, quòd vox illa in Scripturis uſurpata non eſt, ac proinde ſuſpecta. Et poſteà: *Ingeniti vox ab Ethnicis, qui Filium ignorant, inſtituta eſt*.

Reſp.

Reſp. ipſum ita loqui propter Arianos, qui vocabulo Ingeniti utebantur ad probandum Dei Filium non eſſe Deo Patri coæternum & conſubſtantialem, ſed eſſe factum & creatum, hoc aut ſimili argumento. Deo proprium eſt eſſe ingenitum, ideſt increatum & non factum: ſed Filio non convenit eſſe ingenitum; ergo Filius eſt factus & creatus, ac per conſequens diverſæ naturæ à Deo. Manifeſtà ſunt hæc ex ipſo Athanaſio eodem lib. 2. ubi ſic loquitur: *Addidit callidus ſophiſta Aſterius & hereſeos patrocinator in ſuo libro, Ingenitum eſſe quod factum non ſit, ſed quod æternum ſit*. Et poſt pauca: *Sin autem, ut Aſterio placuit, ea ratione interrogent, quo Ingenitum id habeatur quod factum non eſt, & ſemper eſt; audiant non ſemel, ſed ſæpius etiam Filium pro iſta acceptione Ingenitum dici: non enim ex genere factitiorum eſt, neque opus aliquod, ſed æternaliter cum Patre coexiſtit*. Et iterùm: *Non enim ſi eo modo Deus Ingenitus appelletur, hoc eſt increatus, ſequitur, neceſſariò Filium eſſe genitum, hoc eſt creatum, cùm ex ſuperioribus argumentis notum ſit, tale eſſe Verbum qualis eſt ille, qui illum genuit*. Ac rurſum: *Poſtquam non ampliùs illis fiduciæ ſupereſt ut dicant, ex non entibus eum* (Filium Dei) *extitiſſe, ne-*

que

quæ prius extitisse quàm fieret; vocabulum Ingeniti sibi confinxerunt, ut illum genitum, hoc est creatum apud simpliciores dictitantes, eadem illa verba, Ex non entibus, & Non erat priusquam fieret, denuò subindicent: in istis enim creata & condita intelligi volunt. Respuit ergo ibi, ut & quibusdam aliis locis, Athanas. vocabulum Ingeniti, dicitque, illud & ab Ethnicis acceptum, & Personæ Patris non esse proprium, eo scilicet modo intellectum, quo illud Ariani interpretabantur, qui volebant, Ingenitum valere idem quod non factum & non creatum. Sed cùm tribuitur Deo Patri, cùmque dicitur esse illi proprium: in illa significatione accipitur, quemadmodum ex supradictis patet, traditque B. Thom. in Resp. ad 2. ut scilicet: *Ingenitum* intelligatur quod omninò non est ab alio, neque per generationem, neque per alium modum. Ex his etiam consentit ipse Athanas. dicens in epist. ad Serap. quòd *non est ingenitus Spiritus Sanctus, quia in principiatum esse & ingenitum soli Deo Patri Catholica Ecclesia congregata apud Nicæam rectè & fideliter attribuit, & de solo Patre esse credendum & prædicandum, toti Mundo sub anathemate mandavit.* Ubi Athanasium accepisse Ingenitum pro eo, quod caret principio, B. Thomas interpretatur Opusc. 1. c. 8.

De art. Patil. Quare autem proprietas Patris considerati secundùm quod non est ab alio, potiùs exprimatur per nomen significans remotionem generationis, quàm per nomen significans remotionem processionis Spiritus Sancti; duas rationes tradit B. Thomas in Resp. ad 5. tum quia processio Spiritus Sancti non habet nomen speciale; tum quia remoto à Patre quòd non sit genitus, cùm tamen sit principium generationis; etiam removetur quòd non sit procedens, cùm processio supponat generationem.

QUÆSTIO XXXIV.

De Persona Filii.

ARTICULUS I.

Verbum est nomen personale in Divinis & non essentiale. ART. 1. docet, nomen *Verbi* in Divinis, si propriè sumatur, esse nomen personale, & nullo modo essentiale; quia nomen, quod in Divinis significat aliquid ab alio procedens, est personale & non essentiale: atqui nomen Verbi in Divinis propriè acceptum significat aliquid ab alio procedens; ergo nomen Verbi in Divinis si propriè sumatur est personale & non essentiale. Maj. prob. quia significare aliquid ab alio procedens pertinet ad rationem nominum personalium in Divinis, eò quòd personæ divinæ distinguantur secundùm originem. Prob. Min. quia verbum est conceptus seu conceptio intellectus: conceptio autem intellectus de ratione sua habet quòd procedat ab alio, scilicet à concipiente. Locupletior hujus art. confirmatio, ex art. 2. manifesta erit. Diximus autem, si Verbum propriè sumatur, quia non una est in Scripturis Verbi acceptio.

Interdum enim verbum accipitur pro re significata, ut Isaj. 39. *Non fuit verbum, quod non ostenderet eis Ezechias in domo sua.* Et Lucæ 2. *Videamus hoc verbum, quod factum est, quod Dominus ostendit nobis.* Et hæc est impropria seu figurata *verbi* acceptio.

Varia usurpatio Verbi. Interdum verò verbum accipitur; vel pro conceptu mentis, quo mens interiùs secum loquitur, & sic loquendo ipsum exprimit; vel pro imaginatione, qua quis vocem aliquam imaginatur, quamvis eam voce non exprimat, vel pro voce oris, ut quando alter alteri loquitur, vocesque significativas ipsi exprimit. His tribus modis verbum dicitur in nobis propriè, potestque ad tertium modum pertinere verbum scriptum, de quo Apoc. ult. habemus: *Si quis diminuerit de verbis libri Prophetiæ hujus, auferet Deus partem ejus de libro vitæ*, ac etiam verbum, quo quis alteri loquitur per nutus, de quo Jo. 13. *Innuit huic Simon Petrus, & dixit ei: Quis est de quo dicit?*

Sed ex his omnibus significationibus solùm est una, quæ verbum propriè tribuitur Deo, scilicet Verbum ut est conceptus mentis; cætera verba tantùm metaphoricè, cùm sint quodammodò corporea & externa.

Pro Resp. ad 1. Neg. est Min. Verbum enim in Divinis propriè dicitur de Filio Dei, & non metaphoricè, cùm ipsi optimè conveniant omnia, quæ ad rationem verbi mentalis propriè dicti pertinent, quemadmodum ex dicendis art. 2. patebit.

Pro Resp. ad 2. observandum est, ea quæ pertinent ad intellectum esse duplicis generis. Quædam enim sunt, quæ non significant aliquid ab intellectu procedens, sed tantùm id quod in intellectu manet; ut sunt intelligere, cognoscere, cogitare: hæc enim omnia significant actionem in intelligente manentem, & non ut ab intelligente exeuntem. Aliud verò ad intellectum spectans est, quod significat aliquid ab eo procedens. Quæ sunt prioris generis, non dicuntur personaliter, sed essentialiter: sed quia solum Verbum est posterioris generis, ideò *nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in Divinis, nisi solùm verbum.* Quapropter vera est argum. 2. hæc Min. *Notitia & cogitatio & intuitus in Divinis essentialiter dicuntur*, per ista intelligendo actiones. Sed quod in Maj. sumitur, distinguendum est. Verbum est notitia cum amore: si enim per notitiam intelligatur actus vel habitus intellectus cognoscentis; falsa est: si autem nomine notitiæ intelligatur id quod intellectus concipit cognoscendo; vera est: id enim quod intellectus concipit quando cognoscit est verbum; & sic sensus verborum Augustini est, Verbum est notitia, idest, est id quod per notitiam concipitur. Sic autem intellecta notitia non dicitur essentialiter, sed personaliter. *(Explicatur textus. — Ut Verbum sit notitia.)*

Circa Resp. ad 3. observa, quòd *dicere* plus importat quàm *intelligere*: nam dicere est intelligere, & intelligendo verbum seu conceptum mentis exprimere; & propterea sicut Verbum solùm accipitur personaliter in Divinis; ita dicere propriè acceptum solùm est notionale seu personale. Unde sicut Verbum non est commune Patri & Filio & Spiritui sancto; ita non est concedendum, quòd Pater & Filius & Spiritus Sanctus sint unus dicens: *Dicere*, ait B. Thom. q. 9. de Pot. art. 9. ad 8. *potest dupliciter sumi. Uno modo propriè, secundùm quod dicere idem est quod verbum concipere; & sic dicit August. in 7. de Trinit. quod non singulus quisque in Divinis, sed solus Pater est dicens. Alio modo communiter, prout dicere nihil est aliud quàm intelligere; & sic dicit Ansel. quòd non solùm Pater est dicens, sed etiam Filius & Spiritus Sanctus. Et tamen licèt sint tres dicentes*, (juxta hanc communem & impropriam acceptionem) *est unum solum Verbum, quod est Filius, quia solus Filius est conceptio Patris intelligentis & concipientis verbum.* Quibus conformiter hoc loco, ac rursum q. 4. de Verit. art. 2. ad 4. scribit, quòd *Anselm. impropriè accipit dicere pro intelligere; quæ tamen differunt.* Nam *intelligere* importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam: in habitudine autem nulla ratio originis importatur, cùm res intellecta non necessariò procedat ab intelligente, nec è converso: Quando enim intelligimus lapidem, lapis non procedit à nostro intellectu, neque noster intellectus à lapide. At *dicere* importat principaliter habitudinem ad verbum dictum & à dicente productum: nihil enim aliud est dicere, quàm verbum proferre: unde consequens est, quòd *dicere* importet rationem originis; ideòque solùm dicatur notionaliter & non essentialiter, cùm *intelligere solùm dicatur essentialiter & non notionaliter, propriè loquendo.* Confer ea, quæ B. Thom. hic scribit cum art. seq. in Resp. ad 4. & cum q. 37. art. 1. in c. & cum iis, quæ supra diximus q. 27. art. 5. Ex his intelligi potest, quòd sola illa persona, quæ profert Verbum, hoc est solus Pater est dicens in Divinis. *(Quid dicere. — Dicere non est commune tribus Personis. — Ut differunt intelligere, & dicere. — Solus Pater dicit.)*

Si Quæras: An etiam sola illa persona dicatur in Divinis, quæ est Filius; Responsio Neg. est communis. Sicut enim cùm nos dicimus, duo dicimus; primò quidem ipsum verbum, deinde rem verbo intellectam: ita in Divinis duobus modis intelligi potest aliquid dici; dicitur namque aliquid ut Verbum; ac propterea aliquid dicitur ut res Verbo intellecta. Quamvis autem solus Filius dicatur ut Verbum; tota tamen Trinitas omnesque aliæ res dicuntur ut Verbo intellectæ. Hoc enim modo id totum dicitur, quod à Deo intelligitur: à Deo autem intelligitur & tota Trinitas & omnes aliæ res. Hinc B. Thom. q. 4. de *(Non solus Filius dicitur.)*

de Ver. art. 2. ad 3. *Dico igitur, quòd Pater dicitur, non sicut Verbum, sed sicut res dicta per Verbum: & similiter Spiritus Sanctus: quia Filius manifestat totam Trinitatem, Unde Pater dicit uno Verbo suo omnes tres Personas.*

In Resp. ad 4. notandum est, quòd cum creaturæ dicuntur facere verbum Dei: *Verbum* accipitur figuratìvè pro effectu, seu pro re quam Deus fieri vult, ut sensus sit, *faciunt Verbum ejus*, idest exequuntur effectum à Deo ordinatum: quomodo dicitur quispiam facere verbum Regis, dum facit opus, ad quod verbo Regis instigatur. Quamquam & hic sensus reddi potest, *faciunt verbum ejus*, idest obediunt præcepto ejus, ut *verbum* pro mandato positum intelligatur.

ARTICULUS II.

Verbum est proprium nomē Filii.

ART. 2. probat, Verbum propriè dictum in Divinis esse proprium nomen Personæ Filii; quia Verbum propriè dictum significat quamdam emanationem intellectus: persona autem quæ in Divinis procedit secundùm emanationem intellectus, est Filius, isque solus, sicut & hujusmodi processio dicitur generatio, ut ex q. 27. art. 2. notum relinquimus.

Confirmatur. Cùm enim de Filio Dei sermo est, Apoc. 19. v. 13. dicitur: *Et vocatur nomen ejus Verbum Dei*; similiterque aliis sacræ Scripturæ locis secunda Trinitatis persona, idest Filius designari solet hoc vocabulo *Verbum*, sicut prima persona designatur vocabulo Patris: ut Jo. 1. *In principio erat Verbum*. Et infrà: *Verbum caro factum est*. 1. Joan. 1. *Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, & manus nostræ contrectaverunt de Verbo vitæ*. Et cap. 5. *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum & Spiritus Sanctus*.

His subscribit Augustinus lib. 5. de Trin. c. 13. scribens: *Dicitur relativè Filius, relativè dicitur & Verbo, & imago; & in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur. Nihil autem horum Pater dicitur*, lib. 6. c. 2. *Verbum solus Filius accipitur*, lib. 7. c. 2. *Sicut Filius ad Patrem refertur, non ad seipsum dicitur; ita & Verbum ad eum cujus Verbum est refertur cùm dicitur Verbum? eo quippè Filius quo Verbum, & eo Verbum quo Filius*. Eademque est sententia Cyril. lib. 7. Thes. Damasc. lib. 1. c. 18. Anselm. in Monol. c. 29. cum multis cap. seq. & aliorum communiter; adeò ut hæretici olim fuerint habiti, qui Deum Verbum recipere nolebant, negantes scilicet Dei Filium esse Verbum, vocati idcircò Alogiani, de quibus August. hær. 30. & Epiphan. hær. 51. Et quoniam in Evang. S. Joanne etiam in ejus Apoc. manifestissima sunt contra talem errorem testimonia propterea libros illos recipere nolebant.

Verbum divinum ut cum humano cōveniat.

Observandum autem, quòd Verbi appellatio desumpta est à verbo humano, quod cùm sit duplex, externum & internum; quorum illud foris sonat, hoc intus in mente recognitum rem aliquam repræsentat; ad divini Verbi aliqualem intelligentiam maximè conducit interioris nostri verbi consideratio, juxta illud Augustini lib. 15. cap. 10. *Quisquis potest intelligere verbum, non solùm antequam sonet, verùm & antequam sonorum ejus imagines cogitatione volvantur; jam potest videre per hoc speculum atque in ænigmate aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est, In principio erat Verbum*.

Observandum præterea, in quo Verbum divinum cum humano similitudinem habeat, in quo dissimilitudinem. Habet similitudinem in primis in hoc, quod sicut verbum nostrum procedit à mente, & intimè manet in illa; ita Verbum divinum procedit à Patre, & illi manet intimum.

2. Quemadmodum mens nostra producit verbum sine ulla sui læsione, divisione, aut diminutione; ita Pater profert Verbum sine ulla divisione, vel mutatione sui.

3. Verbum nostrum est perfecta mentis nostræ imago; ita Filius Dei est perfecta imago Patris.

4. Sicut mens in suo verbo, & se & alia videt; ita Pater in Filio tamquam in Verbo & in imagine sua perfectè intuetur seipsum & res alias.

Ut non conveniat.

Dissimilitudinem verò habet. 1. quòd verbum humanum sit accidens; Divinum substantia Dei. 2. quòd humanum non sit menti coævum, sed modò oritur, modò occidit: Divinum autem est Patri coæternum & immutabile. 3. verbum humanum non est unum tantùm, sed pro rerum quas intelligimus varietate diversum est; Verbum autem divinum est solùm unum, quo Deus omnia intelligit. 4. humanum non attingit ad rationem Filii; Divinum autem perfectissimè est Filius. Ex his patet, Durandum non rectè tradere, quòd Verbum in Divinis propriè dicatur essentialiter.

Ob.

Si dicas: Sicut amor importat emanationem affectus; ita verbum emanationem intellectus: sed amor in Divinis dicitur essentialiter; ergo & Verbum. Resp. Neg. Cons. Amor enim est nomen commune, ad significandum tam actionem seu operationem à voluntate procedentem quàm terminum illius, eò quòd non suppetant duo nomina ad utrumque distinctè significandum. Verbum autem distinctè significat terminum per intellectionem productum, & non ipsam intellectionem; & hinc est, quòd amor dicitur essentialiter & non solùm personaliter: Verbum autem solùm dicitur personaliter. Confer B. Thomas q. 4. de Verit. art. 2. ad 7.

Resp. Cur amor dicatur etiam essentialiter & Verbum tantùm personaliter.

Ob.

Si prætereà dicas: Ipsum B. Thom. in 1. d. 27. q. 2. scribere, Verbum dici & personaliter & essentialiter. Resp. eum ibi locutum esse de Verbo, non solùm ut dicit relationem realem procedentis à suo principio, sed etiam secundùm quod dicit relationem rationis, prout intelligere est ab intellectu divino. Sed hic modus loquendi est improprius, quem idcircò postea deseruit simpliciter resolvens, quòd Verbum in Divinis non sumitur essentialiter, sed tantùm personaliter, ut patet ex hoc & ex præced. art. Similiterque q. 9. de Pot. artic. 9. ad 7. scripsit, quòd Verbum in Divinis non potest dici nisi personaliter, si propriè accipiatur.

Resp.

Circa Resp. ad 1. adverte, quòd Verbum in nobis non est subsistens, quia in nobis non idem est intelligere quod esse; & propterea id quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram, sed est quid accidentarium. At in Deo Verbum est subsistens, quia ejus intelligere est suum esse; ideòque Verbum in eo pertinet ad ejus naturam, & non potest esse aliquid ei accidentarium.

Pro Resp. ad 3. Neg. est Cons. quia in nomine Verbi significatur quidem aliqua proprietas, sed non alia quàm quæ importatur in nomine Filii. Quia verò non potuit inveniri unum nomen, quo satis explicetur persona Filii; ideò Scriptura variis eum nominibus exprimit. Vocat Filium, ut ostendatur Patri consubstantialis; splendorem, ut ostendatur coæternus; imaginem, ut ostendatur omninò similis; Verbum ut ostendatur genitum immaterialiter.

Quod in 4. arg. sumitur, *Quicumque intelligit, intelligendo concipit Verbum*; verum est de illo qui intelligit ut dicens, non de eò qui intelligit ut Verbum dictum, vel ut substantialiter idem cum Verbo ab alia persona dicto. Vide quæ q. 27. art. 1. diximus.

Ex hac Resp. ut & ex q. 37. art. 1. observa, quòd intelligere in Divinis solùm dicitur essentialiter; ideòque omnibus personis commune est: cùm hac tamen distinctione, quòd Pater intelligit ut dicens ac producens Verbum; Filius intelligit ut Verbum procedens seu productum; Spiritus Sanctus intelligit ut amor spiratus.

Intelligere tantùm essentialiter dicitur.

Ob.

Circa Resp. ad 5. adverte, esse aliquot loca & argumenta, quæ videntur obstare, ne nomen Verbi sit proprium Filio Dei.

1. Si Filius est ejusdem substantiæ cum Patre & Filius est Verbum; ergo & Pater est Verbum.

2. Psal. 2. *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu*: si Pater dixit ad Filium; ergo alio Verbo dixit.

3. Jo. 8. Dominus dicit se servare sermones Patris, idest verba.

4. Verbum tribuitur conceptui humano; ergo non est proprium Filio Dei.

5. Basil. lib. 5. cont. Eunom. Spiritum Sanctum vocat Verbum, & in ejus rei probationem adducit illud ad Hebr. 1. *Portansque omnia verbo virtutis suæ*; itemque illud ad Ephes. ult. *Sumentes gladium Spiritus, quod est Verbum Dei*.

Po-

Postremum, Dionys. cap. 1. & 7. de Div. Nom. & Hier. in c. 1. ad Ephes. Verbum ut essentiale nomen ponunt.

Verùm ad omnia Resp. potest. Et ad 1. quidem Neg. quia nomine Verbi non substantia, sed personalis proprietas significatur.

Ad 2. Neg. etiam Cons. quia Patrem loqui Filio in æternitate non est aliud quàm Filium gignere: quem cùm genuerit dicendo Filium, dixit etiam ad Filium eodem Verbo, quatenus ipsum dicendo communicavit inter cætera etiam hoc, quòd sciret se esse Filium Dei naturalem.

Ad 3. Sermones ibi intelliguntur mandata.

Ad 4. Neg. Cons. quædam enim nomina, vel secundùm naturam, ut *Deus*, vel secundùm proprietatem personalem, ut *Pater*, *Filius*, *Verbum* propriè sunt in Deo, licèt in creaturis significent aliquid simile, & in eis analogia quædam respondeat.

Spiritus Sanctus non est Verbum.

Ad 5. variè potest responderi. Uno modo, quòd Basilius impropriè sit locutus, Verbum accipiens pro eo quod est manifestativum, ut Spiritus Sanctus dicatur Verbum Filii, quatenus manifestat Filium. Ita B. Thomas hoc loco. Quibus conformiter q. 4. de Ver. art. 3. scribit, quòd *Spiritus Sanctus non potest dici Verbum nisi metaphoricè, secundùm quod omne manifestans dicitur Verbum. Et hoc modo exponenda est authoritas Basilii.*

Alia Responsio est, Basilium dicentem quòd Spiritus Sanctus sit Verbum vel eloquium Filii, intelligendum esse effectivè, in quantum Sancti à Spiritu Sancto inspirati de Filio sunt locuti; secundùm quod dicitur Jo. 16. de Spiritu Sancto: *Quacumque audiet loquetur*. Ita idem B. Thom. Opusc. 1. cap. 12. addens: *Quòd hic sit intellectus Basilii, patet ex eo quòd subdit; eloquium Filii per Apostolum dici gladium spiritus, quod est Verbum Dei: ipsum enim Verbum Dei à Sanctis prolatum gladius spiritus manifestè dicitur.* Denique Responderi potest, Basilium ibi non aliud in Verbo spectasse, quàm quòd ab intelligente procedat quocumque modo: qua ratione nihil vetaret, nomen Verbi Spiritui Sancto tribuere, nisi Scriptura & Patres plus aliquid in ratione Verbi considerandum docerent.

Ad verba autem Scripturæ. Resp. neutro loco haberi nomen λόγος, quod proprium est Filio Dei, sed ῥῆμα, quod in Scripturis non legitur propriè attributum Filio Dei. Et priori quidem aliqui significatu putant, Filium portare omnia seipso, qui est Verbum virtutis, seu Verbum virtuosum Patris: alii autem probabiliùs dicunt, Verbum ibi significare nutum & imperium, ut significetur Filius omnia sustinere & conservare Verbo & imperio suæ voluntatis, idest omnipotenti sua voluntate.

Alterius autem loci sensus non est, quòd Spiritus sit Verbum Dei, sed quòd prædicatio Evangelica sit gladius, quo utitur Spiritus Sanctus ad penetranda corda, ad expellenda peccata, &c.

Ad postrem. Resp. Sanctos illos illic impropriè usurpasse nomen Verbi; propriè verò quando Dionys. cap. 2. de Div. Nom. scribit, quòd *divinum Verbum dixit, Ego & Pater unum sumus*; ac rursum quando ait: quòd *ex nobis omninò & verè essentiam divinam Verbum assumpsit, fecitque ac passus est ea omnia, quæ humanæ ejus actioni præcipua sunt & singularia*. Similiterque Hieronymus propriam Verbi significationem usurpat, quando epist. 103. cap. 4. initium Evangel. S. Joan. *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum*, de Christo dictum esse affirmat.

Quæst.

Restat hic quærere: Utrùm rectiùs Dei Filius vocetur Verbum, an sermo; utroque enim modo rectè verti constat ex August. Tract. 10. cap. 8. super Joan. Cyp. lib. 2. contr. Jud. cap. 3. Hilar. lib. 2. de Trinit. & aliis. Resp. multò rectiùs vocari Verbum quàm sermonem; sermo enim non unam dictionem significat, sed orationem conflatam ex pluribus dictionibus: Verbum autem est dictio simplex; & propterea Verbum magis quadrat significando Dei Verbo, quod est simplicissimum. Et quamvis apud Veteres pro verbo sermonem aliquando legamus; hoc tamen est rariùs; ideòque minùs frequentandum. Confer August. q. 63. inter 83.

Resp. Filius Dei rectiùs vocatur Verbum quàm sermo.

ARTICULUS III.

Nomine Verbi importatur respectus ad creaturas.

ART. 3. ostendit, nomine Verbi importari respectum ad creaturas; quia Verbum divinum est repræsentativum omnium eorum quæ actu intelliguntur: sed Deus cognoscendo se intelligit omnem creaturam; ergo Verbum divinum est repræsentativum omnium creaturarum. Hinc Ansel. in Monol. c. 32. *Uno eodemque Verbo dicit seipsum & quæcumque fecit*. & August. q. 63. inter 83. expressè docet, in nomine Verbi significari respectum ad Patrem & ad ea, quæ per Verbum facta sunt.

Verbum ut habeat respectum ad Patrem & ad creaturas.

Pro quorum intelligentia observandum est, quodlibet verbum habere duos respectus; unum ad dicentem; alterum ad res quæ manifestantur Verbo: verbum enim manifestationem quamdam importat. Verbum ergo divinum habet respectum ad solum Patrem tamquam ad dicentem, quia solus Pater dicit seu profert Verbum: tamquam verò ad res quæ manifestantur, habet respectum & ad Patrem, & ad Seipsum, & ad Spiritum Sanctum, & ad omnes creaturas; quia Verbum Dei est omnium istorum repræsentativum & expressivum.

Cur autem potius Verbum dicat respectum ad creaturas quàm Filius; ratio est, quam habet Author q. 4. de Ver. art. 4. ad 6. artic. 5. ad 7. quia Verbum non solùm importat rationem originis sicut Filius, sed etiam manifestationis. Neque verò hinc sequitur, Verbum procedere ex creaturis; procedit enim ab eo, ad quod habet respectum sicut ad dicentem: non autem ab eo, ad quod habet respectum, ut ad id quod est Verbo expressum.

Cæterùm, an Dei Filius procedat ex cognitione solius Patris, difficultas est.

Quæst.

Videri enim potest quòd sic. 1. Quia si procederet ex cognitione omnium rerum, procederet etiam ex cognitione Spiritus Sancti: hoc autem fieri non potest; nam productio Filii est prior productione Spiritus Sancti, saltem quantum ad modum nostrum intelligendi. Imò sequeretur, quòd Verbum procederet à seipso, ex sui scilicet ipsius cognitione.

2. Spiritus Sanctus non procedit ex amore creaturarum; ergo neque Filius procedit ex creaturarum cognitione. Prob. Cons. quoniam est par utriusque ratio. Ant. prob. quia amor Dei erga creaturas est liber: productio autem Spiritus Sancti est necessaria.

Resp.

Responsio communior est, Filium Dei procedere ex cognitione omnium rerum, & non ex cognitione solius Patris. Ita B. Thomas, quatenus ar. 1. in Resp. ad 3. dicit, quòd *Pater intelligendo se & Filium & Spiritum Sanctum & omnia alia, quæ ejus scientia continentur, concipit Verbum*; inde enim consequens est, quòd Verbum procedat ex illo actu, quo Pater & seipsum & alia omnia cognoscit. Quò etiam pertinet, quod in hujus artic. cit. dicit: *Quia Deus uno actu & se & omnia intelligit; unicum Verbum ejus est expressivum non solùm Patris, sed etiam creaturarum.* Eadem est sententia Bonaventuræ in 1. dist. 27. q. 2. Rich. eadem q. 3. Cajetani, Bannesii, & aliorum ad hunc art. imò & ipsius Aug. lib. 15. de Trin. c. 14. scribentis, quòd *Novit omnia Deus Pater in se ipso, novit in Filio: sed in seipso tamquam seipsum; in Filio tamquam Verbum suum: quod est de his omnibus, quæ sunt in seipso. Omnia similiter novit & Filius; in se scilicet, tamquam ea quæ nata sunt de iis, quæ Pater novit in seipso: in Patre autem tamquam ea de quibus nota sunt, quæ ipse Filius novit in seipso. Sciunt ergo invicem Pater & Filius*, sed ille *gignendo*, iste *nascendo*.

Verbum Dei procedit ex cognitione omnium rerum.

Accedit ratio. Deus cognoscit omnia simul & unico actu; ergo Verbum non potest procedere ex cognitione Dei, quin procedat ex cognitione omnium rerum, hoc est ex illa cognitione, quæ est cognitio omnium rerum. Neque enim sic intelligenda est hæc sententia, quasi Verbum æternum procedat ex cognitione creaturarum formaliter, idest ex cognitione, quæ in quantum terminatur ad creaturas, sit productio Verbi: sed in sensu quasi materiali, ut sensus sit, quòd Verbum procedat ex illa cognitione, quæ est cognitio Patris, & Filii, & Spiritus Sancti; ac insuper omnium omninò rerum; quòdque cognitio, qua

Pater

Pater seipsum ac alia omnia cognoscit, sit productio Verbi.

Ad 1. autem Arg. Resp. Neg. Min. procedit enim Filius ex cognitione Spiritus Sancti, idest ex illa cognitione, qua Pater cognoscit Spiritum Sanctum. Ex quo non sequitur, productionem Filii esse posteriorem productione Spiritus Sancti; quia cùm Pater producit Filium, intelligendo, Spiritus Sanctus est (juxta modum nostrum intelligendi) in mente Dei objectivè, tametsi non intelligatur productus. Sicut enim creaturæ sunt in mente Dei antequam creentur; sic Deus intelligit Spiritum Sanctum, etsi non tamquam productum, loquendo scilicet secundùm nostrum imperfectum modum concipiendi. Non etiam sequitur, Verbum procedere ex seipso; quia non est idem procedere ex cognitione rei, & procedere ex ipsa re.

Verbum Dei nō procedit ex seipso.

Si dicas: Hoc saltem sequi, quòd Filius habeat relationem ad seipsum. Resp. non esse absurdum, quòd Filius habeat ad seipsum relationem manifestantis ad manifestatum, cùm verba non manifestentur nisi seipsis.

Ob. Resp.

Ad 2. Bannesius & alii quidam negant Cons. eò quòd non sit par ratio. Nam in Deo præter scientiam creaturarum liberam, qua novit eas, secundùm quod liberè vult ipsas esse in aliqua temporis differentia, est etiam aliqua earum scientia necessaria, quæ non potest non scire omnes res possibiles, tametsi eæ numquam sint futuræ: nullus autem est in Deo amor necessarius erga creaturas, cùm Deum amare illas sit velle eis bonum; Deus autem possit velle & non velle bonum creaturis.

Cajetanus autem & Hackerus negant Ant. existimantes Spiritum Sanctum procedere ex eodem illo actu amoris, quo Pater & Filius amant omnia, eò quòd ille actus non est nisi unus. Neque refert, quòd amor Dei erga creaturas sit liber: quia Spiritus Sanctus potest intelligi procedere ex amore, qui quidem est creaturarum, non tamen quatenus est illarum; & sic dici potest procedere ex amore, qui secundùm aliqua est liber, non tamen secundùm quod spectatur ut liber.

Pro Resp. ad 1. hæc propositio, *Omne nomen connotans effectum in creatura essentialiter dicitur in Divinis*, est distinguenda. Si enim intelligatur essentialiter dici, quia principali suo significato significet essentiam in recto, atque adeò sit nomen essentiale; falsa est: si autem intelligatur dici essentialiter, quia in sua significatione includat essentiam saltem in obliquo; vera est. Atque ita Verbum in Divinis, quamvis sit personale significetque in recto relationem subsistentem, in obliquo tamen includit divinam essentiam, & ea ratione connotat respectum ad creaturas.

Quod in Arg. 2. sumitur, *Quæ important respectum ad creaturas dicuntur de Deo ex tempore*: non est universaliter verum, sed de illis solis veritatem habet, quæ important respectum, qui consequitur actionem Dei transeuntem in exteriorem materiam. Verbum autem etsi connotet respectum ad creaturam, non connotat tamen eum respectum, qui consequitur actionem Dei transeuntem; & sic non oportet quòd dicatur de Deo ex tempore. Confer quæ diximus qu. 13. art. 7. concl. 2.

Pro respon. ad 3. Neg. est Cons. quia Verbum importat quidem respectum ad id à quo procedit, sed non ad id solùm; importat enim etiam respectum ad ea, quæ Verbo exprimuntur & manifestantur.

Pro resp. ad 4. etiam Neg. est Cons. eò quòd non eadem sit ratio ideæ quæ Verbi. Nomen enim ideæ principaliter impositum est ad significandam relationem ad creaturam; & hinc est, quòd plures ideæ possint dici, secundùm quod ad creaturam plures sunt relationes. At nomen Verbi non est principaliter impositum ad significandum respectum quem habet ad creaturam, sed ad significandam relationem quam habet ad Dicentem: secundariò verò ad significandum respectum ad creaturas; & propterea nomen Verbi est personale & unum tantùm.

Circa resp. ad 5. observa, quomodo Verbum Dei dicat respectum ad non entia, & quomodo ad entia. Ad entia, quia est eorum expressivum & factivum seu operativum: ad non entia, quia est eorum expressivum & manifestativum, quamvis non operativum.

QUÆSTIO XXXV.

De Imagine.

Articulus I.

ART. 1. docet, nomen Imaginis, si propriè accipiatur, in Divinis dici personaliter; quia importat originem: nomina autem significantia originem dicuntur in Divinis personaliter.

Nomen imaginis dicitur personaliter.

Imago igitur propriè accepta est quidpiam alteri simile secundùm speciem vel signum speciei ex eo, cujus imago dicitur expressum, sive ad ejus similitudinem procedens. Unde tria requiruntur ad imaginem. 1. quòd sit similis. 2. quòd sit similis in specie vel figura. 3. quòd sit similis ex modo processionis, facta scilicet ad similitudinem ejus cujus est imago. Cujus conditionis defectu, non omnia quæ sunt similia, possunt dici esse imagines aliorum; non enim unum ovum alterius ovi imago dicitur.

Quid imago.

Tria ad imaginem requisita.

Quòd si nomen imaginis accipiatur impropriè, nimirum pro exemplari; sic tota Trinitas dici potest imago, & exemplar, ad cujus similitudinem factus est homo: si autem accipiatur analogicè; sic homo dicitur & est imago Dei, quamvis imperfecta; propter, quod B. Thom. art. 2. ad 3. notat, quòd *ad designandum in homine imperfectionem imaginis; homo non solùm dicitur imago, sed & ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur: sed Filius Dei non dicitur esse ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.* Confer quæ dicuntur quæst. 93.

Articulus II.

ART. 2. ostendit, nomen imaginis competere soli Filio: tametsi apud Græcos, qui non aliud per imaginem intelligunt quàm existens ab alio & ejus similitudinem gerens, tribuatur etiam Spiritui Sancto. Sed cùm in ratione imaginis ampliùs includatur, scilicet ex ipsa suæ originis ratione habere, quòd gerat similitudinem ejus à quo existit, ut art. 1. diximus, & manifestum est ex Aug. q. 74. inter 83. dicente, quòd *in duobus ovis paribus inest æqualitas, inest & similitudo; quæcumque enim adsunt uni, adsunt & alteri: imago tamen non est, quia neutrum de altero expressum est*. Et cap. 16. lib. Imperf. de Gen. ad litt. *Omnis imago similis est ei, cujus imago est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est ejus: sicut in speculo vel Pictura, quia imagines sunt, etiam similes sunt; tamen si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur.* Hinc est, quòd Latinorum loquendi usus meritò sit præferendus, & cum B. Aug. cùmque aliis Patribus Latinis dicendum, quòd solus Filius est imago.

Nomē imaginis in Divinis cōpetit soli Filio.

Confirmatur 1. Quia solus Filius ita procedit, ut de ejus ratione sit similitudo speciei ad id à quo procedit: nam Pater non procedit; Spiritus autem Sanctus procedit quidem, & est etiam similis, sed non sic procedit, ut ex vi processionis suæ secundùm speciem consideratæ debeat esse similis ut ostensum est q. 27. artic. 4.

Prob. quòd solus Filius est imago.

2. Spiritus Sanctus nec est Filius Dei, nec est creatura; ergo non est imago. Prob. Cons. quia omnis imago vel est naturalis vel artificialis: naturalis est Filius; artificiales sunt creaturæ.

3. Inter homines solus filius est naturalis imago patris; ergo etiam in Divinis.

4. In his quæ à mente procedunt, non amor, sed verbum est naturalis imago mentis: atqui Spiritus Sanctus est amor, & non est Verbum; ergo non est naturalis imago Patris.

5. Scriptura nomen imaginis Filio Dei attribuit 2. ad Cor. 4. v. 4. ubi Apostolus de Christo dicit, *qui est imago Dei*. Ad Coloss. 1. v. 15. *qui est imago Dei invisibilis*. Ad Hebr. 1. *Qui cum sit splendor gloriæ & figura substantiæ ejus*. Quibus addi potest, quòd Sap. 7. de eodem Dei Filio dicitur: *Candor est enim lucis æternæ, & speculum sine macula Dei Majestatis & ima-*

go

go bonitatis illius. Nusquam verò in sacris Litteris nomen imaginis tribuitur Spiritui Sancto; ergo Latini loquuntur convenientiùs sacris Litteris, quando Filium dicunt esse imaginem Patris, removent autem istud nomen à Spiritu Sancto.

Ob. Nec obstat, quòd Græci, ut refert Author noster Opusc. 1. cap. 10. pro se adferant illud Rom. 8. *Prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*; & istud

Resp. 1. ad Cor. 15. *Sicut portavimus imaginem terreni, portemus & imaginem cœlestis.* Priori enim loco transitiva locutione significatur, prædestinatos conformari Filio Dei, qui est imago Patris, ut etiam ipsi fiant velut quædam imago Dei: posteriori autem significatur, nos sic debere vitam instituere, ut in ea exprimamus Christi imaginem, similes Christo effecti, juxta, quod dicitur 2. ad Cor. 3. *In eamdem imaginem transformamur &c.* His non obstant ista argumenta Durandi.

Alia ob. Unum. Si Filius esset similis Patri, vel hoc esset ratione essentiæ, vel ratione relationis. Non ratione essentiæ; quia sic est identitas, & secundùm eam sunt idem: non etiam ratione relationis; quia relationes Patris & Filii sunt oppositæ, & secundùm eas sunt distincti, non similes.

Alterum. Si Filius sit imago Patris, consequens est, quòd etiam sit imago creaturarum: hoc autem non est dicendum; ergo nec prius. Maj. prob. Nam Filius esset imago Patris, quia repræsentaret Patrem; repræsentat autem etiam creaturas, ut ex q. 34. notum relinquimus.

Ad 1. enim Resp. est, quòd Filius sit similis Patri, non ratione solius essentiæ, nec ratione solius relationis, sed ratione utriusque simul; hoc enim est de ratione similitudinis, ut quæ sunt similia, partim conveniant, partim differant: Pater autem & Filius differunt seu distinguuntur, in quantum sunt duæ distinctæ Personæ: & conveniunt, in quantum una est utriusque essentia; dicitur namque Filius esse similis Patri, non quòd habeat aliquam essentiam à Patris essentia diversam ei tamen similem, sed quia eamdem

Ut Filius sit Patri similis. illam habet quam Pater. Quapropter non est hic comparanda essentia essentiæ, neque relatio relationis, sed Persona Personæ: neque dicitur, quòd essentia sit exemplar Filii, & Filius imago essentiæ; sed dicitur, quòd Filius est imago Patris, una scilicet Persona alterius Personæ imago.

Ad 2. Arg. Resp. Neg. seq. Magnum enim est discrimen: nam Filius sic repræsentat Patrem, quòd etiam à Patre dicitur ac procedit; & propterea est Verbum & imago ejus: non dicitur autem, neque procedit à creaturis.

Ob. Si dicas: quòd procedit à creaturis exemplariter. Neg. est: Filius enim est exemplar, ad cujus similitu-

Resp. dinem producuntur creaturæ; non est autem dicendum, quòd creaturæ sunt exemplar, ad cujus similitudinem producatur Dei Filius.

QUÆSTIO XXXVI.

De Persona Spiritus Sancti.

ARTICULUS I.

Art. 1. docens, tertiam in Trinitate Personam non habere nomen proprium, sicut nec ea quæ in nobis procedunt per modum amoris, ut q. 27. art. 1. dictum est; tradit, hoc nomen *Spiri-*

Nomen Spiritus Sancti ut sit commune & ut proprium. *tus Sanctus*, ex vi quidem suæ significationis, & quatenus consideratur ut est vox complexa, seu in virtute duarum dictionum, esse commune toti Trinitati, singulisque Personis divinis; nam & Pater Spiritus est, & Sanctus; ac similiter Filius est Spiritus, & est Sanctus. At tum ex Scripturæ Sacræ usu, tum ex Ecclesiæ consuetudine, quatenus consideratur in virtute unius dictionis, sive ut vox incomplexa; accommodari dicit ad significandam tertiam Sanctissimæ Trinitatis Personam.

Cujus accommodationis ratio una est: quia nomen Spiritus Sancti est commune Patri & Filio; & propterea conveniens est, ut ipse appelletur propriè eo nomine, quod ambo habent communiter.

Altera; quia nomen Spiritus in rebus corporeis impulsionem quamdam significat: amor autem impellit amantem in rem amatam; quoniam igitur tertia Persona est amor Patris & Filii, convenienter vocatur eorum *Spiritus*. Et quia hic Spiritus est Sanctus; ideò vocatur Spiritus Sanctus. Matth. 28. *Baptizantes eos in nomine Patris & Filii & Spiritus Sancti.* 1. Jo. 5. *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus*, & alibi sæpè.

In resp. ad 3. observa, quòd Filius Dei non dicitur filius noster; quia filius importat relationem ejus, Non dicitur Filius noster sicut Pater noster. quæ est à principio ad principium à quo procedit: nulli autem creaturæ convenit esse principium, à quo Filius aut aliqua alia Persona divina procedat. Rectè tamen Pater æternus vocatur Pater noster, & Spiritus Sanctus Spiritus noster; quia Pater & Spiritus important relationem principii, significantque, eum qui est Pater, & eum qui est Spiritus esse alicujus rei principium: uterque autem est principium aliquod respectu nostri, non solùm creans, conservans & gubernans, sed etiam movens & impellens nos. Confer. q. 38. art. 2. ad 3.

ARTICULUS II.

Utrùm Spiritus Sanctus procedat à Filio.

Negarunt olim Nestoriani, ut ex eorum Symb. & ex scripto Theodoreti contr. anath. B. Cyrilli constat, & quidem primi, ut observat Author noster hic ad 3. Qui tamen error tunc altiùs radices non egit, sed circa annum Dom. 860. tempore Nicolai I. Pontif. Rom. Græci majoribus animis, nec sine specie pertinaciæ, illum defendere cœperunt, ac tamdem post annos circiter 200. aperto schismate ab Ecclesia Romana defecerunt. Nitebantur autem variis argumentis.

1. est. In Concil. Ephes. publicè lectum dicitur Symbolum Nestorianorum, in quo negatur, Spiritum Sanctum procedere à Filio; cùm ergo illius Conc. Patres non legantur contradixisse, videntur approbasse.

2. Esse principium Spiritus Sancti convenire Filio, aut ratione Personæ, aut ratione naturæ: non prius, quia sic non conveniret Patri: nec posterius, quia nec conveniret etiam Spiritui Sancto; ergo non convenit.

Si dicas: Neutrius ratione, sed tam Patri, quàm Filio convenire ratione actus notionalis, qui est spiratio activa: contra facit.

Argum. 3. Basilius enim epist. 43. dicit, Filium nullam prorsus notionum communicationem habere cum Patre.

4. Gregor. Nazianz. Orat. 24. quidquid habet Pater dicit esse Filii, excepta causa; ergo censet, Filium non esse causam seu principium alicujus divinæ Personæ.

5. Dionys. c. 2. de Div. Nom. solùm Patrem dicit esse fontem Divinitatis.

6. In Conc. Ephes. 1. anathema dicitur illis, qui de Fide Trinitatis aliud docere vel prædicare ausi fuerint, quàm ibi contineatur: sed ibi continetur, Spiritum Sanctum procedere à Patre; ergo anathemati subjiciuntur Latini, qui particulam *Filioque* addiderunt. Præter hæc, multa solvuntur ab Authore, tum hic, tum q. 10. de Pot. art. 5. & 4. cont. Gent. c. 25.

Responsio ad Fidem pertinens est, Spiritum Sanctum procedere à Filio. Fidei est, Spiritum Sanctum procedere à Filio.

Prob. 1. ex Scripturis, quæ Spiritum Sanctum vocant Spiritum Filii, ad Rom. 8. *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Ad Gal. 4. *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra.* Act. 16. *Non permisit eos Spiritus Jesu.* Non potest enim aliter intelligi Spiritus esse Filii, quàm quia est à Filio; unde & simili modo dictus est esse Patris, quia scilicet à Patre procedit, Matth. 10. *Spiritus Patris, qui loquitur in vobis.* Ad Rom. 8. *Si tamen Spiritus Dei habitat in vobis &c.* Ita ratiocinatur August. tract. 99. in Jo.

Neque ullius momenti est Græcorum responsio; Tacita ob. ideò dictum quòd Spiritus sit Filii, quia est Filio intimus utpotè consubstantialis. Nam pari ratione vicissim dici posset, Filium esse Spiritus Sancti; quod velut absurdum rejicit August. lib. de Trin. c. 12. & lib. 15. cap. 19. estque à Scriptura & sensu Patrum alienum.

Alia ob.

Vana est & alia responsio: hoc esse dictum, quia in Christo homine plenariè inhabitat Spiritus Sanctus. Nam ut ostendit B. Thom. Opusc. 1. etiam à Græcorum Doctoribus dicitur, quòd Spiritus Sanctus sit naturalis Spiritus Filii; non est autem naturalis Christo secundùm humanitatem, quia non pertinet ad naturam humanitatis, sed in eam gratis effunditur.

Ad eamdem rem declarandam pertinet, quòd Dominus Jo. 20. insufflans in Discipulos, ipso facto significavit, Spiritum Sanctum à se procedere spirituali quodam & ineffabili modo secundùm naturam divinam, sicut Spiritus ille de quo dicitur *insufflavit*, procedebat ab ore ejus corporaliter secundùm naturam humanam. Deinde verbis seq. *Accipite Spiritum Sanctum*, significat, se datorem Spiritus Sancti, quod esse non potest, si non ab ipso procedat. Ita Cyril. lib. 12. in Jo. c. 56. *Proprio eos Spiritu, quem sufflans dedit, confestim sanctificat. Unde nobis firmiter credendum est, non esse alienum à Filio Spiritum Sanctum: nam cùm ei consubstantialis sit; ex Patre per ipsum procedit*. Et posteà: *Non enim aliter ad nos Spiritus transit quàm ex Patre per Filium*. Et Aug. lib. 4. de Trin. c. 20. *Nec possumus dicere, quòd Spiritus Sanctus & à Filio non procedit: neque enim frustra idem Spiritus & Patris & Filii Spiritus dicitur. Nec video quid aliud significare voluerit, cùm sufflans in faciem Discipulorum ait: Accipite Spiritum Sanctum; neque enim flatus ille corporeus cum sensu corporaliter tangendi procedens ex corpore substantia Spiritus Sancti fuit, sed demonstratio per congruam significationem, non tantùm à Patre, sed & à Filio procedere Spiritum Sanctum.*

Apertior adhuc Scriptura est Jo. 16. ubi Dominus de Spiritu Sancto verba faciens, ait: *Non loquetur à semetipso, sed quacumque audiet loquetur. Ab illo audiet*, ait Aug. *à quo procedit: audire illi scire est; scire verò esse. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet*: quomodo autem accipiet, exponit. *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt, propterea dixi, quia de meo accipiet*. Quibus consentanea sunt quæ Jo. 17. ad Patrem ait: *Mea omnia tua sunt, & tua mea sunt*. Si omnia quæ Patris sunt (excepto scilicet eo, quòd hic sit Pater, ille Filius) etiam Filii sunt; ergo authoritas Patris, secundùm quam est principium Spiritus Sancti, est & Filii, ut ratiocinatur B. Th. Opusc. 1. cap. 32. illiet *Quod Spiritus Sanctus accipit de eo quod est Filii.*

Alia loca sunt Joan. 14. *Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo*. Et cap. 15. *Cùm venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis à Patre, Spiritum veritatis qui à Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me*. Ac rursum cap. 16. *Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos*. Dicit autem Athanasius in epist. ad Serapion. *Hic est ordo naturæ divinæ à Patre & Filio, ut qui à nullo est à nullo mittatur, & qui est ab alio in nomine suo non veniat, sed in nomine illius à quo existit. Ita & Spiritus Sanctus qui à se non est, à se venire non debuit, sed in nomine illius à quo est, & à quo habet ut hypostasi sit Deus: quemadmodum de eo dicit Filius; Paraclitus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo. Patet ergo, quòd ex hoc, quòd Spiritus Sanctus mittitur à Filio, sequitur quòd à Filio existat æternaliter, & ab eo habeat quod sit Deus*. Ita B. Th. Opusc. 1. cap. 32. tit. Quod Filius mittit Spiritum Sanctum.

Prob. 2. Hæc Fidei doctrina ex SS. Patribus, inter quos meritò produci, possent Amb. lib. 1. de Spiritu Sancto cap. 10. August. Tract. 99. in Jo. & in lib. de Trin. Hilarius lib. 2. de Trin. Greg. lib. 2. Dialog. cap. ult. Leo 1. epist. 63. lib. 1. Fulgentius lib. de Fid. ad Pet. cap. 1. Prosp. lib. 1. de Vita contempl. cap. 18. Verùm Latinos Patres sensisse, quòd Spiritus Sanctus à Patre Filioque procedit, tam est in eorum scriptis manifestum, ut ne Græci quidem ausi umquam fuerint illud negare. Sed quia Latinorum authoritate premi nolunt; ex ipsismet Græcis Patribus quosdam producemus.

Patres etiam Græci agnoverunt, Spiritum Sanctū à Filio procedere.

Athanasius in epist. ad Serap. Spiritus (ait) Sanctus est coessentialis Filio, à quo habent omnia quæcumque habet. Et iterùm Christus de suo Spiritu dixit: *Non loquetur à semetipso, sed quacumque audiet loquetur*; idest non est ut sit in principiatus Spiritus, quod est solius Patris, *sed maximè & propriè est ab ipso Filio, à quo & accipit ut sit Deus essentialiter, ab eo etiam audit quæ & loquitur*. Ac rursum Hæretici ipsum Filium spiratorem veri Spiritus Paracliti blasphemant: *Qui blasphemat in Spiritum spiratum, blasphemat in Spiratorem ejus, idest in ipsum Filium, & per Filium blasphemat in Genitorem ejus*. Tamdem verò sic loquitur: *Juxta quòd mandat Apostolus, Hæreticum hominem post primam & secundam correptionem devita, etiamsi quos videris cum Elia volantes per aera, & cum Petro & Moyse sicco pede calcantes maria, nisi Spiritum Sanctum profiteantur Deum essentialiter ex Deo Filio existentem, sicut & Filium naturaliter Deum genitum æternaliter ex Deo Patre existentem, ut nos profitemur; eos non recipias*. Hæc & plura alia in hanc sententiam Athanasius apud B. Thom. in Opusc. 1. quod est cont. err. Græc.

Sed addamus ex ejusdem Athanasii Symb. illud, *Spiritus Sanctus à Patre & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*. Neque enim Græci negare possunt, illud Symbolum esse Athanasii, cùm & Gregor. Nazianz. Orat. 21. & antiquissima Ecclesiæ Romanæ traditio Athanasio tribuant, qua de re videri possunt, quæ scripsit Genebrardus in Præf. ad Exposit. istius Symbol. Sed neque dicere possunt hæc verba *& Filio* à Latinis fuisse Symbolo addita: versiculus enim præcedens, *Filius à Patre solo est*, clarè indicat, istam particulam *& Filio* in sequenti versu fuisse positam ab ipso primo compositore: nam quorsum dixisset de Filio illum à solo Patre esse, nisi ut discrimen processionis ejus à processione Spiritus Sancti ostenderet, quòd Filius à solo Patre: Spiritus autem Sanctus etiam à Filio procedat? Deinde, tam Græci, quàm Latini semper habuerunt istud Symbolum cum ea particula *& Filio*, estque illa scriptis Athanasii per quam consentanea.

Præter Athanasium, alii sunt etiam ex Græcis, eamdem cum Ecclesia Latina Fidem de Spiritus Sancti processione profitentes. Dicit enim Epiphanius in lib. de Trinit. *Deus ex Deo Patre & Filio est Spiritus Sanctus.*

Tacita ob.

Si verò dicat aliquis: quòd Spiritus Sanctus esse à Patre & Filio dicitur, tamquam ab eis temporaliter datus & missus, & non ab æterno ab eis existens; per sequentia ostenditur esse falsum. Dicit enim idem Epiphanius in lib. de Vestibus pelliceis Adæ & Evæ: *Sicut dicit Christus, Spiritus veritatis, qui à Patre procedit, ita & de meo accipiet*. Et in serm. de Incarnat. Verbi: *Pater siquidem erat semper, & Filius erat semper, & Spiritus Sanctus à Patre & Filio erat semper*. At rursum in lib. Anchor. *Spiritus Sanctus in se est hypostasis vera, non alia à Patre & Filio essentia, nec aliena, sed ejusdem essentia veraciter existens; hypostasis verò per se ex hypostasibus Patris & Filii.*

Cyrillus in Exhort. serm. ad Theod. Imper. *Salvator de ipso producit Spiritum, & spirat sicut Pater*. Et in lib. Thesaur. *Spiritum Sanctum à Christo æternaliter & essentialiter credimus & confitemur existere Deum*. Et iterùm: *Quando Spiritus Sanctus in nobis effunditur, configuratos demonstrat nos Deo; profluit enim à Patre & Filio.*

Basilius cont. Eunom. dicit: *Spiritus Sanctus à Filio habet existere & ab ipso accipere & annuntiare nobis*. Et iterùm: *Filium Spiritus Sancti spiratorem & datorem sine aliquo dubio credimus*. Hos ut & alios quosdam Patres Græcos ita producit B. Thomas in dicto Opusc. 1. Cùm quibus qui volet ea conferet Græcorum Patrum testimonia, quæ in Synod. Florent. sess. 7. & 25. itemque in Orat. Bessarion. quam illic pro unione Græcorum cum Latinis habuit, c. 7. fuerunt allata. Ubi observandum est, quòd ait, Synodum Nicænam I. quodam loco de Spiritu Sancto dicere, quòd procedit quidem à Patre, *proprius autem Filii est, & ex eo emanat.*

3. Probari potest prædicta doctrina ex variorum Conciliorum authoritatibus. Inter quæ meritò primum locum habere debet illud in quo decretum fuit, ut Symbolo Constantinopolitano ubi de Spiritu Sancto legebatur: *Qui ex Patre procedit*, adderetur

par-

particula *Filioque*, ficque diceretur, *Qui ex Patre Filioque procedit*. Sed quodnam fuerit illud Concilium, non habetur exploratum. Fuiffe in Occidentalibus partibus authoritate Romani Pontificis celebratum, difputator Catholicus feff. 7. Conc. Flor. fic affirmat: *Maximo in Gallia, & in Hifpaniis fchifmate imminente, cùm jam, ex Filioque paffim celebraretur; Romano Pontifici fuit neceffe, in multorum Occidentalium amplæ dignitatis, magnique Concilii Patrum conventu, addito ex Filioque Symbolum magis illuftrare*. In quam etiam fententiam dudum antea fcripferat B. Thom. hic in refp. ad 2. *Infurgente errore quorumdam in quodam Concilio in Occidentalibus partibus congregato; expreffum fuit authoritate Romani Pontificis; Spiritum fanctum procedere à Filio.*

Cæterùm quo tempore celebratum fuerit hoc Concilium, & fub quo Pontifice, non liquet. Quibufdam videtur, quòd circa tempus 6. Synodi poft annum 600. eò quòd in 7. Synodo illa particula *Filioque* inveniatur, fuiffe in Symbolo quemadmodum ex vetuftiffimo codice probaverunt Latini in Conc. Florent. feff. 5. & 7.

Quando fuerit Symbolo additum Filioque. Cardinalis Baronius ad annum Chrifti 447. fcribit, à Patribus in Conc. 1. Tolet. congregatis primùm reperiri fuperadditum Fid. Symb. de Spiritu fancto, *A Patre Filioque procedit*; qui quidem hoc non fua authoritate fecerint, fed ex verbis acceptis ab epift. ad eos fcripta à S. Leone Rom. Pont. quæ eft 93. inter epift. B. Leonis. Cui fententiæ fuffragatur Conc. Bracar. 1. in cujus Præf. 1. dum de Conc. Toletan. 1. fermo eft, dicitur, quòd Patres *præcepto Leonis Papæ facto inter fe Concilio, regulam Fidei contra Prifcilianam hærefim cum aliquibus capitulis confcribentes, ad Baleonium tunc Bracarenfis Ecclefiæ Præfulem direxerunt*. Cum quibus conferenda funt, quæ habentur poft defcriptionem can. 20. in Conc. Tolet. 1. Accedit, quòd in aliis Conciliis Toletanis fcilicet in 3. 4. 6. 11. affertio Fidei habet, Spiritum fanctum à Patre Filioque procedere: In 8. autem, 12. & 13. Symbolum ipfum cùm ea particula recitatur, diciturque, quòd fic in Miffarum folemniis profiteri foleant. Verùm quamvis Hifpani Gothi & Franci additionem hanc in Symbolo dudum habuerint ex Sede Apoftolica; ipfa tamen Rom. Ecclefia non ftatim illam habuit; non quòd diverfum crederet: fed vel quia Fidem eamdem fe profiteri fciebat ea omiffa; vel quia Romanam Ecclefiam hærefis nondum infecerat, ut Henrico Romanorum Imperatori fuit refponfum, quemadmodum Berno Abb. Augienfis teftatur; vel aliis ex caufis. Unde Leo III. Symbolum in argentea tabula exarari & affervari curavit fine illa additione, ut ait Magifter Sent. in 1. d. 11. ac demum poftea poftulante Henrico Imperatore, placuit Benedicto 7. ut Symbolum cum illa additione cantaretur ad Miffam, ut ex Bernone obfervat Baronius. Atque hoc fortaffis eft Concilium in Occidentalibus partibus celebratum, de quo hic B. Thomas.

Præterea confirmatur hæc veritas ex Synodo VII. act. 7. ex Conc. Later. fub Innoc. 3. ubi hæc veritas apertè fuit definita, ex Lugdun. fub Greg. 10. & ex Flor. ubi Græcorum contra Latinos propter iftius particulæ additionem vehementer difceptantium unio tandem facta eft omnibus tam Græcis quàm Latinis in eam fententiam euntibus, quòd Spiritus fanctus ex Patre Filioque ut ab uno principio procedat, excepto folo Epifcopo Ephefino, qui in fua perfidia perftitit.

Denique prob. hæc doctrina, rationibus quas adfert Author hic & lib. 4. cont. Gent. cap. 24.

1. Et potiffima eft. Si Spiritus fanctus non procederet à Filio, non diftingueretur ab illo: atqui Fide certum eft, quòd diftinguatur, alioquin enim non effent tres divinæ Perfonæ; ergo etiam certum eft, quòd Spiritus fanctus procedat à Filio. Maj. probat. quia omnis diftinctio realis in Deo attenditur ex relationibus realibus oppofitis (quidquid enim abfolutum eft, omnibus eft commune, ut docet Auguftinus lib. 7. de Trin. cap. 6. & lib. 15. cap. 14. Item Nazianzenus Orat. 37. & communiter alii; unde illud, *Omnia funt unum in Divinis, ubi non obviat relationis oppofitio*: atqui nullæ funt in divinis relationes reales oppofitæ nifi ratione originis, quia una Perfona procedit ex alia; ergo ut Spiritus fanctus è Filio diftinguatur, debet effe origo unius ex altero: fed Filium procedere ex Spiritu fancto nemo umquam dixit; reliquum eft ergo, ut Spiritus fanctus procedat à Filio. De ifto axiomate, *Omnia funt unum in Divinis* &c. plura videat lector fupra q. 28. art. 2. conc. 1.

2. Ratio. Quæcumque naturaliter procedunt ab eodem, ea folent certo ordine procedere; cùm ergo Filius & Spiritus fanctus à Patre procedant, non voluntaria fed naturali actione, neceffe eft, inter eos ordinem aliquem reperiri; qui fanè alius effe non poteft nifi ordo originis.

3. Spiritus fanctus procedit à Patre per modum amoris: fed amor non procedit à mente nifi per Verbum.; (non enim amari quid poteft, nifi cognitum) ergo Spiritus fanctus non procedit à Patre nifi per Filium.

Ad Arg. verò, & ad 1. quidem Refp. quòd fi Patres Ephefini non contradixiffent errori, quem Symbolum Neftorianum continebat, potuiffet accidere ex eo, quòd error ille folùm obiter ibi diceretur, nec ad rem principalem, ob quam convocatum erat Concilium, pertinebat: quæftio enim ibi erat, an B. Virgo vocanda fit Theotocos; an genuerit verum Deum; & an in Chrifto fit unica Perfona. Sed longè fatius eft dicere, quòd Patres contradixerint, hoc ipfo fcilicet quòd epiftolam B. Cyrilli ad Neftor. miffam ex Conc. Alexandr. legerunt & approbarunt, in qua expreffis verbis continetur, Spiritum fanctum à Filio ficut à Patre procedere. Et hæc eft caufa, cur B. Thom. hic ad 3. dicat, Symbolum Neftorianum in Synodo Ephefina damnatum, quod etiam affirmat. q. 10. de Pot. art. 4. ad 24.

Ad 2. Refponfio ibi data eft fufficiens.

Ad 3. Refp. Bafilium paulò ante dixiffe, Spiritum fanctum dependere à Filio ficut à caufa. Neque fimpliciter dicit, Filium nullam habere communicationem notionum cum Patre: fed addit, *fecundùm fuam proprietatem*; fignificare volens, quòd Filius in quantum Filius non conveniat in notione cum Patre, quia nec Filius eft Pater, nec Pater eft Filius: convenit tamen in ea notione communi quæ eft Spiratio.

Ad 4. Refp. Nazianz. loqui de ea caufalitate, fecundùm quam Pater eft caufa feu principium Filii, ideft de Paternitate.

Ad 5. folus Pater dicitur fons Deitatis, quia inftar fontis, qui præbet aquam non aliunde acceptam, Quando fuerit Symbolo additum Filioque.
communicat naturam divinam aliis Perfonis, quam ab alio non accepit. Sed fi in fonte tantùm confideretur hoc quod eft aquam emittere, five ea fit aliunde accepta, five non; fic etiam Filius eft fons Deitatis, ut ex Athan. probat Author nofter Opufc. 1. ad tit. Quòd Filius fit fons Spiritus fancti.

Ad 6. quamvis concedatur, Concilium Ephefinum prohibuiffe compofitionem alterius Symboli etiam quoad verba, non propterea tamen Ecclefia Rom. non potuit aliud componere; quia Concilium non intendit obligare nifi quos potuit, particulares nimirum Perfonas, & ea Concilia, quæ fine Romani Pontificis authoritate celebrarentur: Romanam verò Ecclefiam aut ipfum Ecclefiæ Caput Romanum Pontificem nec obligare voluit, nec potuit. Accedit, quòd ficut Romana Ecclefia habet poteftatem condendi Symbolum, ita & condito aliquid addendi. Neque tamen tunc aliud docet quàm in priori continebatur: nam fecundùm mentem Concilii, *aliud* non quodcumque diverfum, fed pugnans & contrarium intelligitur, ut oftendunt Patres Conc. Flor. Hinc eft, quòd pofteriora Concilia frequenter inveniantur aliquid decretis priorum addidiffe, nec non fymbola edidiffe, quæ plus aliquid quàm priora continerent, ut patet de Symb. Apoftol. Nicæno & Conftant.

Denique cum Patribus Concilii Florent. dicere licet, non effe Symbolo factam additionem, fed explanationem, quia illud *Filioque* includitur in eo quod dicitur *à Patre*, cùm ipfe Filius dicat, Omnia quæ habet Pater mea funt. Senfus autem eft, verbo quidem factam effe additionem, reipfa autem explicationem, eò quòd pars addita latenter feu implicitè An Symbolo fuerit facta additio.

con-

contineretur in priori. *Dicendum est*, (ait B. Thom. q. 10. de Pot. art. 4. ad 13.) *quòd processio Spiritus Sancti à Filio implicitè in Symbolo Constantinopolitano continetur, in quantum continetur ibi, quòd procedit à Patre, quia quod de Patre dicitur, oportet & de Filio intelligi, cùm in nullo differant, nisi quia hic est Filius & ille Pater*. Sed propter insurgentes errores eorum, qui Spiritum à Filio esse negabant, conveniens fuit, ut in Symbolo poneretur, non quasi aliquid additum, sed explicitè interpretatum, quod implicitè continebatur. Sicut si insurgeret hæresis, quæ negaret Spiritum Sanctum esse factorem cœli & terræ: oporteret hoc explicitè poni, cùm in prædicto Symbolo hoc non dicatur nisi de Patre. Sicut autem posterior Synodus potestatem habet interpretandi Symbolum à priore Synodo conditum, ac ponendi aliqua ad ejus explicationem; ita etiam Romanus Pontifex hoc sua authoritate potest, cujus authoritate sola Synodus congregari potest, & à quo sententia Synodi confirmatur, & ad ipsum à Synodo appellatur; quæ omnia patent ex gestis Calced. Synodi. Nec est necessarium, quòd ad ejus expositionem faciendam universale Concilium congregetur, cùm quandoque id fieri prohibeant bella, sicut in VII. Synodo legitur, quòd Constantinus Augustus dixit, quòd propter imminentia bella universaliter Episcopi non fuerint congregati. Sed tamen illi qui convenerunt, quædam dubia in Fide exorta determinaverunt, sequentes sententiam Agathonis Papæ, scilicet quòd in Christo sunt duæ voluntates & duæ actiones. Et similiter Patres in Calcedon. Synodo congregati secuti sunt sententiam Leonis Papæ, qui determinavit, Christum esse in duabus naturis post Incarnationem: *Attendi tamen debet*, ait ibidem Sanctus Doctor, *quòd ex determinatione principalium Conciliorum habetur, quòd Spiritus Sanctus procedit à Filio*. Suscepit enim Calcedon. Synodus, sicut in ejus determinatione dicitur, epistolas Beati Cyrilli Alexandrinæ Ecclesiæ Præsulis Synodicas ad Nestorium & ad alios per Orientem; in quarum una sic legitur: *Quoniam ad demonstrationem suæ Divinitatis, Christus utebatur suo Spiritu ad magnas operationes; glorificari se dicebat ab eo: velut si quispiam dicat; eorum qui secundùm nos sunt, insita sibi fortitudine, vel disciplina, vel de quolibet glorificabunt me; sic enim & est in subsistentia Spiritus speciali*. Vel certè intelligitur per se, secundùm quod Spiritus est & non Filius: *Sed tamen non est alienus ab eo; Spiritus enim veritatis nominatur, & est Spiritus veritatis, & profluit ab eo sicut & ex Deo Patre*. Nec obstat, quòd dicit *profluit*, & non *procedit*; quia hoc verbum, *procedit* est communissimum eorum quæ ad originem spectant; unde quidquid emittitur, vel profluit, vel quocumque modo exoritur; ex hoc sequitur quòd procedat.

Habetur etiam in determinatione V. Conc. Constantin. collat. 3. & in fine sequitur: *Per omnia SS. Patres & Doctores Ecclesiæ, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum, & Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophylum, Joannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proculum, & suscipimus omnia quæ de recta Fide ad condemnationem Hereticorum exposuerunt*. Patet autem, quòd à pluribus horum in doctrina Fdei traditum est, quòd Spiritus Sanctus procedit à Filio: à nullo verò eorum invenitur esse negatum; unde non est contra Concilia, sed eis consonum, quòd Spiritus Sanctus procedere dicatur à Filio. Ita Beatus Thomas. Quibus conformia legi possunt in Synodo Flor. sess. 7. ubi ei qui fortè quæreret, Quare Græci non fuerint vocati quando agebatur de particula *Filioque* apponenda Symbolo: is qui Latinorum partes agebat, duo respondit. Prius, incertum esse, an non fuerint vocati. Posterius, Romanam Ecclesiam ad eos vocandos nequaquam fuisse obstrictam; quod & benè probat.

Ob. Si quis porrò objiciat: Nemini licere ne quidem toti Ecclesiæ aliquid addere ad Symbolum Apostolorum, tamquam id quod adderetur esset ipsorum; imò neque ad scripta Patrum: falsarius enim haberetur, qui ea scripta ederet cum ejusmodi additione, illisque eam additionem attribueret, perinde ac si ab eis fuisset expressa. Resp. in primis, quòd sive ad scripta Patrum, sive ad alia liceat addere explicationes. Deinde. Ecclesia agnoscit particulam illam *Filioque* ad Symbolum, prout in Conc. Constantinop. fuit editum, non pertinere tamquam ejus partem explicitam, sed tamquam expositionem, quam ipsa justis rationibus mota apposuit. Resp.

Circa doctrinam hujus art.

QUÆRITUR.

An si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, nihilominùs distingueretur ab illo.

SCotus in 1. dist. 10. & Henricus Quodl. 5. q. 9. existimant, quòd distingueretur, his similibusque moti argumentis.

1. est. Id quod Personam constituit, eam ab aliis distinguit; ergo Filiatio sufficienter distingueret Filium, etiamsi Filius non spiraret.

2. Filius & Spiritus Sanctus ita distinguuntur, quòd ille procedat per modum intellectus, iste per modum voluntatis & amoris: manet autem talis processio, etiamsi Spiritus Sanctus procederet à solo Patre; ergo.

3. Ad Personarum distinctionem sufficiunt plures relationes disparatæ: Paternitas enim & Processio realiter distinguuntur, etiamsi non opponantur; ergo.

4. Si Spiritus Sanctus procederet à solo Filio, adhuc esset distinctus à Patre; ergo similiter si procederet à solo Patre, esset distinctus à Filio.

5. Augustinus lib. 5. de Trin. cap. 14. ait, Spiritum Sanctum non esse Filium, etiamsi à Patre procedat, quia non procedit ut natus, sed ut datus: atqui hæc distinctio subsistit, etiamsi Spiritus Sanctus non procederet à Filio, sed à solo Patre; ergo nihilominùs distingueretur à Filio.

6. Ratio principii spirativi tam perfecta & integra est in Patre etiam solo, quàm si esset in Patre & Filio, nec aliquid perfectionis aut virtutis illi accrescit, eò quòd reperiatur in pluribus suppositis; ergo Spiritus Sanctus eodem modo procederet à Patre, quamvis non procederet à Filio.

7. Anselmus lib. de Proc. Spiritus Sancti c. 3. scribit, quòd habent à Patre esse Filius & Spiritus Sanctus, sed diverso modo; alter nascendo; alter procedendo, ut alii sint ab invicem per hoc. Et posteà: etiamsi per aliud non essent plures Filius & Spiritus Sanctus, per hoc solùm essent diversi.

His tamen non obstantibus communis ac vera est sententia, quam B. Thomas, tum hic tenet, tum q. 10. de Pot. art. 5. lib. 1. Sent. dist. 11. art. 1. & lib. 4. cont. Gent. cap. 24. Quòd si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non distingueretur realiter ab ipso. Eamque sequuntur Bonaventura, & Durandus in 1. Sent. & Commentatores ad 1. par. B. Thom. Ref. ad Art.

Prob. 1. quia in Divinis sola relatio multiplicat Trinitatem seu personas, ut dicitur sess. 18. Florent. Conc. Trid. & consentit Boet. lib. de Trin. atqui si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, nulla esset relatio Filii ad Spiritum Sanctum; ergo neque esset aliqua realis distinctio.

2. Divinæ Personæ non possunt ab invicem distingui nisi per oppositas relationes, ut patet ex iis quæ dicebantur qu. 28. art. 2. conclus. 1. in casu autem de quo quæritur nulla foret opposita relatio inter Filium & Spiritum Sanctum; ergo nec esset distinctio.

3. Non potest in Divinis esse distinctio personarum nisi ratione originis, ut ex q. 28. art. 4. patet; si ergo Spiritus Sanctus non haberet originem ex Filio, non posset ab eo distingui.

Priusquam ad argumentorum solutionem veniamus, observandum est, illa hypothesi data, quòd Spiritus Sanctus non procederet à Filio; utrumque futurum verum, & quòd ipse distingueretur à Filio, & quòd ab illo non distingueretur. Neque refert hæc esse contradictoria; uno enim dato impossibili, necessum est aliquam sequi contradictionem. Sicut si aliquis homo non haberet animam rationalem; verum esset, cum non esse ratiocinativum & admirativum, quia careret principio ad hoc necessariò: ac nihilominùs etiam foret verum, quòd esset ratiocinativus & admirativus, quia poneretur esse homo. Nihilominùs Ex impossibili sequuntur impossibilia.

lominis ne Scoti rationes videantur esse insolubiles, & ut Beat. Thom. ostendatur efficaciter conclusisse, quòd Spiritus Sanctus non distingueretur à Filio, si ab eo non procederet; ad allata argumenta Responderi potest.

Et ad 1. quidem sunt qui respondeant: id quod assumitur habere veritatem in absolutis, non autem in relativis, eò quòd formæ absolutæ distinguant id quod constituunt ab omnibus aliis; proprium autem sit relativorum, quòd relationes solùm distinguant à suo supposito. Verùm contra hanc responsionem facit, quòd una Persona divina distinguatur realiter ab omnibus aliis per suam proprietatem personalem, per quam etiam constituitur: nam Pater constituitur per Paternitatem tamquam per proprietatem personalem, & per eamdem distinguitur a reliquis: *Id, per quod distinguitur Persona Patris ab omnibus aliis, est Paternitas*, ait B. Thomas hujus par. q. 33. artic. 2. Et conformiter Opusc. 3. cap. 56. scribit, quòd *Filiatione Filius est hæc Persona in se subsistens, & ab aliis distincta*. Ex quo sequitur, quòd per eamdem proprietatem relativam, per quam Filius constituitur in esse, distinguatur à cæteris. Et Quodlib. 4. art. 7. cùm opposuisset sibi hoc argumentum. Eodem aliquis constituitur & ab alio distinguitur: sed persona Filii constituitur Filiatione, quæ est proprietas personalis, idest constituens personam Filii; ergo Filiatione distinguitur à Spiritu Sancto. Non negat Major. neque dicit, eam in solis absolutis esse veram, sed potiùs significat contrarium. 1. cùm generaliter dicit, quòd *hoc modo se habent proprietates personales in Divinis ad distinguendum Personas, sicut se habent in rebus naturalibus formæ substantiales ad distinguendas species rerum: sic tamen quòd à creaturis exempla ad Deum assumpta non omninò similia sunt*. 2. quando subdit, quòd *Filius sua Filiatione distinguitur quidem à Patre secundùm oppositionem relativam Filiationis ad Paternitatem, sed à Spiritu Sancto distinguitur Filiatione per hoc, quòd Spiritus Sanctus non habet Filiationem, quam Filius habet*.

An proprietas quæ Personam constituit, eam ab omnibus aliis distinguat.

Quibus consideratis dicendum videtur, quòd relationes directè seu secundùm directam oppositionem solùm distinguant à suo supposito, sed indirectè distinguant ab omnibus aliis; ac per consequens Filiatio, quæ est proprietas Filii constitutiva nunc sufficienter distinguit Filium, non tantùm à Patre, sed etiam à Spiritu Sancto non tamen sequitur, quòd etiam sufficienter eum distingueret à Spiritu Sancto, si Spiritus Sanctus ab eo non procederet. 1. ut quidam ratiocinantur: quia in tali casu non esset aliqua persona cui conveniret, esse Spiritum Sanctum; ideòque non debet mirum videri, si tunc Filiatio non distingueret Filium à Spiritu Sancto; ipsa enim Filiatio sufficiens foret distinguere Filium ab omnibus aliis Personis, sed non essent aliæ personæ præterquam Patris & Filii. Verùm ista ratio non usque adeò urget, cùm præsens difficultas moveatur, supposito quòd Spiritus Sanctus sit.

2. Igitur, eaque urgentior ratio est: quia nunc quidem est oppositio originis inter Filiationem, (quatenus ipsa includit ac habet spirationem activam, & Processionem:) in casu autem quæstionis non esset ulla oppositio.

3. Quia Filiatio ita distinguit Filium ab omnibus aliis, sicut nunc est constitutiva ejus; est autem constitutiva Filii in quantum dicit respectum ad Patrem, & simul continet vim spirandi, ipsamque Spirationem. Quamvis enim Filiatio in suo formali conceptu juxta modum nostrum intelligendi non includat vim spirativam: secundùm rei tamen veritatem illam importat. Sed in casu quæstionis Filiatio non ita esset constitutiva Filii, ut simul includeret vim spirativam & Spirationem: & propterea non est mirum, si non distingueret Filium eo modo quo nunc distinguit.

Confirmatur. In tali casu Filiatio non esset proprietas constituens Filium perfectè similem Patri; ergo non esset plena & perfecta ejus proprietas, ac per consequens non oporteret, quòd distingueret Filium à Spiritu Sancto. Ant. prob. quia ut Filius sit perfectè similis Patri, debet habere omnia quæ habet Pater, excepta relatione opposita: non haberet autem omnia in ejusmodi casu, qui non haberet vim spirativam.

Ad 2. Arg. Resp. Neg. Conf. quia illi modi procedendi non sunt realiter distincti, neque sufficiunt ad distinguendas Personas realiter, nisi supponendo relationem originis unius Personæ ex altera: *Fortè*, inquit B. Thom. q. 9. de Pot. art. 4. ad 15. *modus ille processionis diversus, quo dicitur Filius procedere per modum intellectus, Spiritus Sanctus verò per modum voluntatis, non sufficit ad distinguendum personaliter Spiritum Sanctum à Filio*. Quod autem ibi dubitanter dixit S. Doctor; satis assertivè hoc loco videtur dixisse his verbis: *Solùm relationibus divinæ Personæ ab invicem distinguuntur: relationes autem Personas distinguere non possunt, nisi secundùm quod sunt oppositæ; non autem possunt esse in Divinis aliæ relationes oppositæ nisi relationes originis*. Et in resp. ad 7. *Ipsa differentia originis est per hoc, quòd Filius est solum à Patre: Spiritus Sanctus verò à Patre & Filio: non enim aliter processiones distinguerentur*.

Ad 3. Neg. Ass. constat enim, quòd in Patre inveniuntur duæ relationes disparatæ, scilicet Paternitas & Spiratio; quæ tamen Personam Patris non distinguunt in duas.

Ob. Si dicas: Non esse inconveniens ponere duas relationes disparatas in ea Persona, quæ est principium aliarum: non posse autem poni duas in una Persona quæ procedit. Neg. est Ass. quia non magis repugnat esse duas relationes disparatas in terminis quàm in principiis. Resp. Nam si aliquis desideraret imaginem, quam sibi depingeret; ea imago referretur ad istum artificem duabus relationibus disparatis, scilicet ut amata, & ut intellecta: & similiter si Spiritus Sanctus non procederet à Filio; Filius referretur ad Patrem duplici relatione disparata, nimirum ut amatus sive ut amor, & ut intellectus sive ut Verbum.

Si dicas: Generatio passiva & Processio eidem Personæ convenire non possunt, cùm generari & procedere sint distincti modi accipiendi esse ab alio; ergo si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, Filius non posset simul esse Filius & procedens; ac per consequens is qui procederet esset personaliter distinctus à Filio. Resp. Negan. Conseq. quòd enim generatio passiva & processio non possint eidem Personæ convenire; hoc est, quia Is cui convenit processio, habet principium à Genito: si autem non haberet ab eo principium; tunc possent eidem convenire: tunc enim non essent duo modi accipiendi esse, sed tantùm unus, ad quem sequerentur duæ relationes ratione tantùm distinctæ.

Ad prob. Ass. Resp. Paternitatem & Processionem licèt non opponantur expressè; realiter tamen distingui ratione relationis oppositæ, quemadmodum q. 28. ar. 3. fuit declaratum. In Divinis enim non tantùm relationes oppositæ distinguuntur realiter, sed propter eas etiam supposita seu Personæ & proprietates Personarum constitutivæ. Cùm ergo Spiratio activa & passiva sint relationes oppositæ, ideòque realiter distinctæ; consequens est, etiam realiter distingui Personas spirantem & spiratam, ac etiam proprietates utriusque Personæ constitutivas: atqui Paternitas constituit eam Personam, quæ spirat, idest Patrem; ergo debet realiter distingui à spiratione passiva, quæ est proprietas constitutiva Personæ ejus quæ procedit.

Ad 4. Neg. Conseq. quia cùm Spiritus procedit à Filio, necessariò etiam intelligitur procedere à Patre saltem mediatè; & sic est oppositio relativa saltem mediata: at si Spiritus Sanctus à solo Patre procederet, non necessariò intelligeretur procedere à Filio ne quidem mediatè; & sic nulla esset oppositio, quæ distinctionem causaret.

Ad 5. Neg. Sub. Cùm enim in eo distinguatur Filius à Spiritu Sancto, quòd Filius procedat ut natus, Spiritus Sanctus ut datus: supponitur Spiritus Sanctus procedere ex duobus, nimirum ex Patre & Filio, eò quòd non posset procedere ut datus seu per modum doni, nisi ab illis duobus procederet, cùm processio per modum doni sit processio per amorem & voluntatem: hæc autem processio præsupponit eam quæ est per intellectum. Unde patet, supponi relationem originis unius ex altero; ac per consequens oppositionem. Hanc resp. confirmat, quòd idem August. lib. 5. de Trinit. cap. 26. & 27. docet,

cet, Spiritum idcò non esse natum, quia à duobus procedit.

Ad 6. Resp. Neg. Cons. Quamvis enim vis spirativa, tam sit integra & perfecta in solo Patre, quàm in Patre & Filio, cùm sit una eademque tam in uno quàm in altero; Spiritus tamen Sanctus non eodem modo procederet à Patre, si non procederet etiam à Filio; quia non procederet à Patre ut vim suam spirativam communicante Filio; neque procederet à Patre quatenus ipse & Filius sunt unum principium spirativum.

An 7. B. Thomas q. 10. de Pot. art. 5. ad 2. respondet, id quod dicit Anselmus, quòd Filius & Spiritus Sanctus per hoc solùm ab invicem distinguuntur, quòd diverso modo procedant; esse omninò verum, sed diverso modo procedere non possent, nisi Spiritus Sanctus à Filio esset. Est autem intentio Anselmi in lib. de Proc. Spiritus Sancti prius ponere ea, in quibus nos convenimus cum negantibus Spiritum Sanctum à Filio esse, qui tamen Spiritum Sanctum à Filio distingui dicunt: *Unde verba prædicta Anselmi inducta sunt magis ut disputativa suppositio, quàm veritatis definitio*; ita B. Thomas. Addi potest. Anselmus loqui de processione sicut revera est à parte rei, & supponere, generationem sic à processione distingui, quòd generatio solùm sit ab uno, processio autem à duobus: quòdque is qui à Patre & Filio procedit, non possit dici Proles seu Filius, ut patet ex ejus Monol. c. 53. ubi sic ratiocinatur. Si proles eorum est, aut alter eorum erit Pater ejus alter Mater, aut uterque Pater sive Mater; quæ omnia veritati repugnare videntur. Quoniam namque nullatenus aliter à Patre procedit quàm à Filio; nulla veritas patitur, ut dissimili vocabulo ad illum Pater & Filius referantur; non est igitur alter Pater ejus & alter Mater. Ut autem duo aliqua sint, quæ singula perfectam & nulla consideratione differentem habeant pariter ad aliquid unum Patris aut Matris habitudinem; nulla natura aliquo monstrari concedit exemplo; ergo non est uterque (Pater scilicet & Filius) Pater aut Mater amoris à se emanantis. Nequaquam itaque videtur veritati convenire, ut idem amor eorum Filius sit aut proles.

Denique Responderi potest conformiter iis, quæ Beatus Thomas hic ad septimum tradit: Filium in hoc à Spiritu Sancto distingui, quòd ille nascendo iste procedendo habeat esse; quia in ejusmodi sermone involvitur differentia originis consistens in eo, quòd Filius est à solo Patre: Spiritus verò Sanctus à Patre & Filio. Nam processio prout à generatione distinguitur, necessariò importat, ut procedens ab ea Persona procedat, quæ per intellectum procedit, hoc est à Filio.

Pro verbis B. Dionysii cit. in arg. 1. vide quæ diximus q. 29. ar. 3. Et observa 1. quòd de Deo dicere non debemus ea, quæ in Sacra Scriptura non inveniuntur vel per verba, vel per sensum, sed benè ea, quæ illic reperiuntur quoad sensum, etiamsi non quoad verba.

Regula notabilis.

Observa 2. istam regulam hic & q. 10. de Pot. artic. 4. ad 12. traditam. Quod in Scriptura Sacra dicitur de Patre, oportet quòd de Filio intelligatur: & quod dicitur de utroque vel altero eorum, oportet intelligi de Spiritu Sancto, etiamsi dictio exclusiva ponatur, præter illa tantùm, quibus Personæ divinæ secundùm oppositas relationes ab invicem distinguuntur, eò quòd Personæ divinæ sint unum, etsi non unus. Cùm enim Matth. 11. Dominus dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater*; non excluditur quin Filius seipsum cognoscat; uti nec subtrahenda est Spiritui Sancto Patris Filiique cognitio, per hoc quod additur, *Neque Patrem quis novit, nisi Filius*. Unde cùm hoc, quod est habere ex se Spiritum Sanctum procedentem non pertineat ad oppositionem, secundùm quam Pater & Filius distinguuntur; cùm dicitur, quòd Spiritus Sanctus à Patre procedit, etiam adderetur quòd à solo Patre procedit, non excluderetur quin etiam procederet ex Filio.

Observa 3. quòd prætextu istius regulæ, non passim liceat adjungere dictionem exclusiva termino personali, quando prædicatum est commune: quia regula servit exponendis Sacræ Scripturæ sententiis, non autem ut in usu communi addamus exclusivam.

Petes: Si de Patre & Filio procedit Spiritus Sanctus, cur Filius suo nomine tacito, solum Patrem nominavit, de Spiritu Sancto dicens, *quia à Patre procedit*. Resp. August. lib. 15. de Trin. cap. 27. quia Filius omnia quæ habet solet referre ad Patrem, à quo illa habet. Quæst. Resp.

Pro resp. ad 3. B. Th. duo dicit. Prius S. Jo. Damascenum secutum fuisse errorem Græcorum; ideòque non esse hac in re standum ejus sententiæ. Posterius à quibusdam dici, quòd Damascenus, sicut non confitetur Spiritum Sanctum esse à Filio; (expressè nimirum & dilucidè) ita etiam non negat ex vi illorum verborum, quæ habet lib. 1. de Fide c. 11. ubi ait, *Cùm non ex Filio esse dicimus, sed Filii Spiritum nominamus*. Horum enim verborum sensus esse potest, quòd Spiritus Sanctus non procedat ex Filio tamquam à primo fonte, vel tamquam à primo principali principio; quemadmodum volebant Macedonius & Eunomius, Spiritum Sanctum à Patre alienantes & dogmatizantes, eum à Filio tamquam à prima causa procedere, non per vim spirativam Patri & Filio communem, sed per potentiam soli Filio propriam. Hanc expositionem suggerit Cardinalis Bessarion c. 6. Orat. quam in Concil. Flor. habuit pro unione Græcorum cum Latinis, ubi ait, Damascenum ita esse locutum: *Ne quis principalem causam Spiritus putet Filium, quasi non à Patre acceperit, ut per eum Spiritus Sanctus procedat: communis enim lingua Græcorum usus, cum per præpositionem (Ex) principalem significat causam, & Damascenum coegit non ex Filio, sed per Filium dicere producere Spiritum Sanctum*. Alioquin suam de reipsa sententiam eodem cap. 11. insinuat Damascenus, cùm ait, Spiritum Sanctum nobis dari per Filium, & ad id probandum allegat verba ex Joan. 20. *Insufflavit & dixit discipulis suis: Accipite Spiritum Sanctum*; additque comparationem Solis, radii, & splendoris dicens, quòd *ex Sole & radius & splendor ortum habent*; quòdque per radium splendor nobis communicatur. Unde consequens est, quòd ex Patre (quem Soli comparat) Filius & Spiritus Sanctus procedant; & quòd Spiritus Sanctus per Filium, imò & ex Filio procedat, sicut splendor Solis procedat per radium & ex radio splendor, ait Beatus Thomas quæst. 10. de Pot. art. 4. ad 22. *est à radio, cùm nihil aliud sit quàm reverberatio radii*. Accedit, quòd idem Damascenus cap. 9. scribit: *Omnia quæ habet Pater Filii sunt, hoc uno excepto, quòd ingenitus non est*; habet ergo (ex mente Damasceni) Filius eamdem vim spirativam quam habet Pater. Eòdemque pertinet, quod cap. 18. sicut dicit Filium esse imaginem Patris, ita ait Spiritum Sanctum esse imaginem Filii: naturalis enim imago procedit ab eo cujus est imago.

Explicatur Damascenus.

Damascenus docuit, Spiritum Sanctum à Filio procedere.

Pro resp. ad 4. neg. est hæc propositio, *Nihil procedit ab eo in quo quiescit*. Filius enim est & quiescit in Patre, ut patet ex illis ejus verbis Jo. 14. *Non creditis quin ego in Patre, & Pater in me est?* Et postea: *In illo die vos cognoscetis, quia ego sum in Patre meo*. Quapropter per hoc, quòd Spiritus Sanctus quiescit seu manet in Filio, vel eo modo quo amor quiescit in amato, vel quia requievit super Christi humanitatem; non excluditur quin ab eo procedat. Quamquam & circa illa verba, quæ ex Act. Pas. S. Andreæ hic citantur, *Procedentem ex Patre, in Filio permanentem*; observandum est ex Baronio in not. ad 30. Novemb. in antiquis exemplaribus manuscriptis ea non haberi, nec in editis à Mombritio tom. 1. vitæ SS. ut proptereа suspicio sit, quòd Acta illa fuerint à Græcis corrupta per istorum verborum additionem.

Pro resp. ad 5. dicendum, quòd Filius procedit ut verbum mentale, & non ut vocale: quamvis autem in nobis amor non procedat à verbo vocali, procedit tamen à mentali.

6. Arg. Cons. probari potest hoc modo. Qui perfectè procedit ab uno, superfluè ponitur procedere ab alio; si ergo Spiritus Sanctus perfectè procedit à Patre, superfluè ponitur procedere à Filio.

Sed Resp. hanc probationem solùm esse veram, quando illi à quibus dicitur unum quidpiam procedere, habent diversam virtutem: si verò habeant eamdem

dem, tantùm abest ut sit superfluum dicere, quòd procedat ab utroque, quin potiùs necessarium est hoc admittere. Per hoc ergo quòd Spiritus Sanctus perfectè procedit à Patre, non est superfluum dicere quòd procedat à Filio, sed est omninò necessarium, eò quòd una sit virtus Patris & Filii, & quia quidquid est à Patre necesse est esse à Filio, nisi proprietati Filiationis repugnet; ac per consequens non est propter insufficientiam Patris, quòd Spiritus Sanctus à Filio procedat, sed quia Filius habet omnia quæ habet Pater: sicut non est propter insufficientiam Patris, quòd creaturæ non ab eo solo producantur, sed etiam à Filio & Spiritu Sancto; verùm quia una virtus unaque potentia est Patris, Filii & Spiritus Sancti.

Articulus III.

Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium.

ART. 3. docet, Spiritum Sanctum procedere à Patre per Filium, sive Patrem per Filium spirare Spiritum Sanctum quia Filius habet à Patre, quòd ab eo procedat Spiritus Sanctus. Unde sic locuti inveniuntur Græci Patres, quorum aliquos refert B. Th. Opusc. 1. c. 32. tit. Quòd Spiritus Sanctus est à Patre per Filium; & sic inter Latinos loquitur Hilarius lib. 12. de Trin. Similis quoque locutio invenitur, quantum ad ea quæ Deus operatur ad extra. Jo. 1. *Omnia per ipsum facta sunt*. Et in Symb. *Per quem omnia facta sunt*.

Notandum 1. cùm dicimus Spiritum Sanctum procedere à Patre per Filium, præpositionem *per* significare causam seu principium rei productæ, non autem producentis vel actionis ejus; ut sensus sit, Spiritum Sanctum procedere à Patre mediante Filio: non autem quòd Filius sit Patri causa vel ratio, cur spiret Spiritum Sanctum.

Notandum 2. quòd Spiritus Sanctus non procedat per Filium tamquam per instrumentum, aut ministrum, aut causam adjuvantem, sed tamquam per suppositum, quod origine medium est inter Patrem & Spiritum Sanctum, quòdque à Patre procedendo, hoc à Patre accipit, quod etiam ab eo procedat Spiritus Sanctus.

Quod in arg. 1. sumitur, *Quod procedit ab aliquo per aliquem non procedit ab eo immediatè*; verum est de immediatione suppositi, non de immediatione virtutis: & propterea Spiritus Sanctus quamvis procedat à Patre per Filium, procedit tamen immediatè à Patre & Filio, si consideremus virtutem spirativam; quia hæc virtus una est in utroque, imò unus idemque est spirandi actus. Unde in Concil. Flor. sess. 25. dicitur, quòd Spiritus Sanctus unica spiratione à Patre Filioque procedit, similiterque in Conc. Lugdun. sub Greg. X. ut habetur initio 6. Decret. mediatè verò procedit ex Patre, si consideretur ratio originis in Personas, quia procedit per Filium. Hinc in 1. dist. 12. artic. 3. ex Richardo citat B. Thomas, quòd generatio in Divinis est à Patre immediatè: sed processio Spiritus Sancti quodammodò est mediatè, & quodammodò immediatè. Immediatè quantum ad virtutem spirativam, quæ est una Patris & Filii: iterùm quantum ad suppositum Patris, quod immediatè est principium processionis, quia ipse simul & Filius spirant; sed mediatè, in quantum Filius qui spirat est à Patre.

Spiritus sanctus ut à Patre procedit immediatè & mediatè.

Circa resp. ad 2. adverte, subinde à Patribus dici, quòd Spiritus Sanctus procedat à Patre principaliter & propriè, ut patet ex Aug. lib. 15. de Trin. cap. 17. & ex Exposit. Fidei, quæ sub Hieronymi nomine citari solet, quamvis non sit ejus: non quòd priùs, pleniùs, aut perfectiùs à Patre procedat quàm à Filio, sed dicitur ab eo *principaliter* procedere, quia Filius vim spirativam habet à Patre, atque ita *principaliter* perinde valet ac *principaliter*: nam Pater est principium sine principio; Filium autem principium de principio. Unde Aug. seipsum explicans addit: *Ideò* (inquit) *addidi principaliter, quia & de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur: sed hoc quoque illi Pater dedit, non jam existenti & nondum habenti, sed quidquid unigenito dedit, gignendo dedit*. Dicitur prætereà Spiritus Sanctus *propriè* procedere à Patre, non ad significandum quòd impropriè procedat à Filio, sed quia illud videtur quispiam propriè habere, quod habet non aliunde sibi communicatum: Pater autem habet vim spirandi non ab alio acceptam.

Ut principaliter.

Pro resp. ad 3. Neg. est Cons. quia Processiones illæ, generatio & processio, sunt coæternæ suo principio; & propterea quamvis secundùm nostrum imperfectum modum concipiendi generatio præintelligatur Processioni, neutra tamen est altera prior vel posterior: neque Filius fuit priùs genitus quàm Spiritus Sanctus procederet, sed totum hoc est æternum.

In resp. ad 4. docet, non posse conversim dici, quòd Spiritus Sanctus procedat à Filio per Patrem, quia ista conversio non recipitur nisi in illis rebus, quarum una est causa magis immediata ratione virtutis operativæ, & altera est magis immediata ratione suppositi: ordo autem qui est in Patrem & Filium non attenditur secundùm virtutem, sed solum secundùm supposita; secundùm quæ Pater non potest dici causa seu principium magis immediatum quàm Filius: sed contra quia Filius est ex Patre. Hinc etiam est, quòd cùm dicatur Pater omnia per Filium fecisse, non possit tamen è converso dici Filium fecisse omnia per Patrem.

Articulus IV.

ART. 4. docet, Patrem & Filium esse unum principium Spiritus Sancti, quia Pater & Filius sunt unum in omnibus, in quibus inter eos non distinguit relationis oppositio: sed in hoc quod est esse principium Spiritus Sancti inter Patrem & Filium nulla relationis oppositio distinguit; (habent enim eamdem omninò virtutem spirativam eandemque spirationem;) ergo Pater & Filius sunt unum principium Spir. Sancti.

Pater & Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

Hanc doctrinam tradit Aug. lib. 5. de Trinit. c. 14. his verbis: *Fatendum est, Patrem & Filium principium esse Spiritus Sancti non duo principia: sed sicut Pater & Filius unus Deus & ad creaturam relativè unus Creator & unus Dominus; sic relativè ad Spiritum Sanctum unum principium*.

Similiter Anselmus de Process. Spir. Sancti cap. 10. *Sicut non credimus Spiritum Sanctum esse de hoc unde duo sunt Pater & Filius, sed de hoc in quo unum sunt: ita non dicimus duo ejus principia, sed unum*. Quippè cùm dicimus Deum principium creaturæ, intelligimus Patrem & Filium & Spiritum Sanctum unum principium, non tria principia; sicut unum Creatorem, non non tres Creatores, quamvis tres sint Pater & Filius & Spiritus Sanctus; quoniam per hoc in quo unum sunt, non per hoc in quo tres sunt, est Pater aut Filius aut Spiritus Sanctus principium sive Creator. Sicut igitur, quamvis Pater sit principium, & Filius sit principium, & Spiritus Sanctus sit principium, non tamen sunt tria principia, sed unum: ita cum Spiritus Sanctus dicitur esse de Patre & Filio, non est de duobus principiis, sed de uno, quod est Pater & Filius.

Eamdem sententiam definivit Greg. X. in Conc. Lugd. & refertur c. unico de Summ. Trin. in 6. *Fideli ac devota professione fatemur, quòd Spiritus Sanctus æternaliter ex Patre & Filio, non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit*. Et posteà dicit, se sacro approbante Concilio damnare ac reprobare omnes, qui temerario ausu præsumpserint asserere, quòd *Spiritus Sanctus ex Patre & Filio tamquam ex duobus principiis, & non tamquam ex uno procedat*. Cùmque in Conc. Flor. Græci calumniarentur Latinos, eisque objicerent, quòd duo principia vel duas causas in S. Trinitate ponerent; Latini sess. ult. Professionem suam scriptis mandarunt, inter cætera *profitentes, Sanctum Spiritum ex Patre Filioque tamquam ab unico principio procedere*; ac tandem Græcis in Latinorum sententiam euntibus, definitum fuit, *quod Spiritus Sanctus ex Patre & Filio æternaliter est; & essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul & Filio; & ex utroque æternaliter tamquam ab uno principio & unica spiratione procedit*.

Nec obstat, quòd illa Concilia dicant, Spiritum Sanctum procedere à Patre & Filio *tamquam* ex uno principio. Vocula enim *tamquam* non est diminutiva, sed declarativa; sicut etiam vocula *quasi* Joan. 1. *Quasi unigeniti à Patre*. Unde Concil. Lugdunen. simpliciter dicit, Spiritum Sanctum ex Patre & Filio, *non duabus spirationibus, sed unica spiratio-*

Tacita ob.

re procedere: & sess. 18. Concil. Flor. is qui Latinorum partes sustinebat dicit, quòd Spiritum Sanctum *emittere, ita Patris & Filii est, ut ab uno principio Spiritus Sanctus credatur procedere*. Ubi non addit, *tamquam ab uno principio*, sicuti nec Mitylenen. Antistes addit cùm ait: *Patrem unicam Filii ac Spiritus causam ab ipsis Latinis perdidici; Patremque simul & Filium unicum ipsius Spiritus Principium esse*: quamvis idem ille Antistes subinde illam non omittat.

Ex his consequenter est dicendum, quòd Pater & Filius verè & propriè sint unum, Spiritus Sancti principium; quòdque hæc quæstio non sit solùm de nomine, ut quidam voluerunt, cùm Concilia non definiant quæstiones de solo nomine, neque locutiones improprias.

Quæst. Resp. Si quæratur: Num Pater & Filius sint unum Spiritus Sancti principium; quod omninò est affirmandum. Neque refert, quòd sint duo supposita; sufficit enim, quòd sint unus spirator: sicut Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus sunt unum creaturarum principium quod, etiamsi sint tria supposita, quia sunt unus Creator.

In resp. ad 1. duo sunt observanda. Unum, quòd Spiritus Sanctus procedit à Patre & Filio in quantum sunt unum in virtute spirativa: alterum, quòd si considerentur supposita; procedit ab eis in quantum sunt plures personæ. Cùm enim Spiritus Sanctus sit amor mutuus & unitivus duorum; oportet quòd a duobus spiretur.

Ob. Dices: Ex eo quòd una sit virtus spirativa Patris & Filii, sequitur quòd ipsi sunt unum principium Spiritus Sancti; ergo ex eo quòd ipsi sint personaliter distincti; sequitur quòd sunt plura principia. Resp. Neg. Conf. quia principium significat proprietatem per modum substantiæ; ideòque prædicatur juxta modum nominum substantivorum: nomina autem substantiva non dicuntur pluraliter, nisi sint plures formæ per ea significatæ; forma per hoc nomen *principium* significata, nimirum virtus spirativa ipsaque spiratio activa, non est multiplex, sed una tantùm. Quapropter sicut Pater & Filius & Spiritus Sanctus etsi sint tria supposita, non sunt tamen tria principia creaturarum, sed unum propter unam virtutem operativam: ita Pater & Filius non sunt dicendi duo principia Spiritus Sancti, sed unum.

Quæst. Petes: Si Pater & Filius sint unum principium propter unam virtutem; quare non est dicendum, quòd Pater sit duo principia propter duplicem virtutem, quarum una Filium generat, alia Spiritum Sanctum spirat? Resp. rationem esse duplicem. Una est, quam B. Thomas hic in resp. ad 2. indicat, quia tali sermone *implicaretur pluralitas suppositorum*: nomina enim substantiva non possunt dici pluraliter, nisi multiplicentur supposita & formæ per ea significatæ; unde quamvis unus homo habeat varias artes, non dicetur tamen, quòd ipse sit multi artifices. Alia ratio est, quia virtus generativa Filii quæ est in Patre & virtus spirativa Spiritus Sancti quæ est in eodem, non sunt duæ virtutes realiter distinctæ, sed una; atque ita non multiplicantur formæ secundùm rem, sed tantùm secundùm rationem. (Regula.) Unde si quæratur: num Pater ut est principium Filii & Filius ut est principium Spiritus Sancti sint duo principia. Respondendum est, non esse, quia etsi sint duo supposita, virtus tamen, secundùm quam Pater est principium Filii, non est realiter diversa à virtute spirativa, secundùm quam Pater & Filius sunt principium Spiritus Sancti. Hinc Anselmus lib. de Processione Spiritus Sancti cap. 10. *Nec tamen duo confitemur principia: Unum, Patrem ad Filium; alterum, Patrem & Filium ad Spiritum Sanctum. Sicut non credimus alium Deum Patrem, de quo est Filius, & alium Deum Patrem & Filium, de quo est Spiritus Sanctus, quamvis de eodem Deo sive de eodem principio suo quisque modo sit; alter scilicet nascendo; alter procedendo.*

Quæst. Circa resp. ad 1. & 2. quæri potest: Quomodo virtus spirativa, ac per consequens activa spiratio hic significetur esse proprietas, cùm q. 32. art. 3. disertis verbis dicat B. Thom. quòd communis spiratio non est proprietas, conformiter iis quæ q. 30. art. 2. ad 1. dixerat. Resp. ejus mentem esse, quòd non sit proprietas personalis seu personam constituens, unique soli personæ conveniens, sit tamen proprietas non personalis: proprietas quidem, quia non est communis omnibus Personis, cùm tantùm conveniat Patri & Filio; non personalis autem, quia juxta formalem suam rationem non est constitutiva Personæ, nec uni tantùm Personæ convenit, sed duabus. Vide q. 40. art. 1. ad 1. ubi agnoscit proprietates non personales. (Spiratio activa quatenus sit proprietas.)

Pro resp. ad 3. dicendum, quòd Filius non magis convenit cum Patre quàm Spiritus Sanctus, quantùm ad essentiam, secundùm quam attenditur similitudo & æqualitas: magis tamen convenit quantum ad aliquam proprietatem, quæ Patri & Filio est communis, & non Spiritui Sancto. Ea est virtus spirativa.

Pro resp. ad 4. observandum, quòd quando dicitur, quòd Pater & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, per istud *unum* non intelligitur unum quod est Pater, neque unum quod non est Pater: (hæc enim duo non sunt contradictoria,) sed confusè supponitur pro duabus Personis simul, quæ & quatenus conveniunt in una ratione principiandi, sive in una virtute spirandi. Non loquitur autem hic Beatus Thom. de suppositione confusa juxta eum modum, qui nunc maximè familiaris est Philosophis, confusam illam acceptionem vocantibus, qua vox aliqua sumatur pro suis secundariis significatis disjunctim enumerandis: quomodo accipitur prædicatum hujus propositionis: *Omnis homo est animal*: sed confusam suppositionem vocat, quam Recentiores copulatam seu collectivam dicunt, qua terminus aliquis non supponitur distinctè vel determinatè pro uno, sed pro pluribus simul.

Ob. Si dicas: Hinc sequi, quòd hæ propositiones non sint veræ singulæ seorsim sumptæ, *Pater est principium Spiritus Sancti, Filius est principium Spiritus Sancti*, quia prædicatum collectivè acceptum non potest seorsim attribui illis subjectis, quibus attribuitur collectivè, seu pro pluribus simul. Resp. B. Thomam non velle, quòd hæc vox *unum Principium* semper accipiatur pro pluribus suppositis simul, sed solùm, quòd in tali propositione *Pater & Filius sunt unum principium*, ubi quia prædicatum tribuitur duabus personis simul, restringitur ad supponendum, non pro una illarum præcisè, sed pro ambabus simul. Sicut in hac propositione, *Tres divinæ Personæ sunt unum principium creaturarum*, prædicatum illud *unum Principium* non supponitur vel pro Patre præcisè, vel pro Filio aut Spiritu Sancto præcisè, sed pro omnibus divinis Personis simul, quamvis simpliciter verum sit, quòd & Pater sit principium creaturarum, & etiam Filius sit earum principium, ac similiter Spiritus Sanctus.

Addi potest, quòd in ea propositione, *Pater & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti* prædicatum restringitur ad supponendum pro adæquato principio Spiritus Sancti, quod principium adæquatum, quia de necessitate exigit duas personas; ideò non licet dicere, quòd illud unum principium duas nimirum personas complectens sit Pater.

Ex resp. ad 5. & 6. observandum est, quòd sicut hæc propositio est vera, *Pater & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti*: ita è converso dici possit, quòd unum principium Spiritus Sancti sunt Pater & Filius; quòdque Pater & Filius sunt idem principium Spiritus Sancti, accipiendo illud *idem vel unum principium* confusè & indistinctè pro duabus personis simul, sicut supra explicavimus.

In resp. ad 7. tacitè corrigens quod in 1. Sent. docuerat, tradit, Patrem & Filium non esse duos Spiratores, sed benè duos Spirantes: quia nomina adjectiva dicuntur pluraliter, si vel sola supposita multiplicentur: substantiva verò non dicuntur pluraliter, nisi cum suppositis etiam multiplicentur formæ, ut in Resp. ad 1. diximus & adhuc dicemus q. 39. (Pater & Filius sunt unus spirator.)

Ob. Si opponas: Quod apud Hilar. legitur lib. 2. de Trinit. Spiritum Sanctum esse de Patre & Filio authoribus. Resp. Respondet, quòd dictio *authoribus* adjectivè posita est pro producentibus & spirantibus: alioquin si substantivè sumatur, Pater & Filius sunt unus author Spiritus Sancti, sicut etiam Pater & Filius & Spiritus Sanctus sunt unus Mundi Creator.

QUÆ-

QUÆSTIO XXXVII.

De nomine Spiritus Sancti, quod est amor.

Articulus I.

ART. I. docet, nomen amoris (idem judicium est est de charitate & dilectione) sumi tum essentialiter tum personaliter. Essentialiter, in
Amor ut sumitur essentialiter. quantum eo nomine non importatur nisi habitudo seu affectus amantis ad rem amatam; & sic est nomen commune toti Trinitati: plerumque tamen appropriatur Spiritui Sancto, tum quia ipse procedit per mo-
Ut personaliter. dum amoris, tum quia in hominum sanctificatione, quam peculiariter scriptura tribuit Spiritui Sancto, singularis Dei charitas elucet. Personaliter autem sumitur amor, quando significat habitudinem rei, quæ procedit per modum amoris, ad suum principium, & principii ad illam; & sic est nomen Spiritus Sancti non appropriatum, sed proprium. Hinc August. *Quid*
Quid amare notionaliter. *convenientius, quàm ut ille dicatur, Charitas propriè, qui Spiritus est communis ambobus?* lib. 15. de Trinit. c. 19. Quæ tamen significatio Spiritui Sancto convenit, non tam ex vi & proprietate vocis, quàm ex usu Patrum & Scholasticorum, secundùm quos etiam *amare* vel *diligere* interdum accipitur essentialiter, idemque valet quòd alicui benè affici, & benè velle: interdum personaliter seu notionaliter, & significat idem quod amorem producere, vel spirare personam per modum amoris procedentem. Huc pertinet, quod in Conc. Tol. 11. Spiritus Sanctus dicitur esse *charitas amborum*, Patris scilicet & Filii.

Amor est proprium nomen Spiritus Sancti. Cofirmatur. Amor hoc vocari solet in nobis, quòd immediatè producitur per actionem amandi: atqui Spiritus Sanctus immediatè producitur ea actione, qua Pater & Filius se mutuò amant; ergo *amor* notionaliter sumptus debet esse proprium nomen Spiritus Sancti.

His non repugnat, quod B. Thomas lib. 1. distin. 10. artic. 1. ad 4. scribit, amorem sumi tripliciter. Nam sub modo, quem hic secundùm ponit, complectitur eos, quos qui illic secundo & tertio loco nominat. Dicit enim, quòd amor quandoque sumitur essentialiter, quandoque personaliter, quandoque notionaliter. Quando sumitur essentialiter, non dicit aliquam processionem vel relationem realem, sed tantùm rationis. Quando autem dicitur personaliter, importatur processio & relatio realis, & significatur ipsa persona sive res producens, sicut amor est quoddam producens. Quando dicitur notionaliter, significat ipsam rationem processionis personæ, quia amor non tantùm est procedens, sed etiam dicit rationem sub qua alia procedunt. Secundùm ergo quod est essentiale, est commune tribus, sed appropriatur Spiritui Sancto. Secundùm autem quod est personale, est propriùm Spiritui Sancto. Secundùm autem quod est notionale, est quædam relatio vel notio communis Patri & Filio, quæ etiam dicitur communis Spiratio, & hoc modo significatur amor in hoc verbo *diligunt* cùm dicitur, Pater & Filius diligunt se Spiritu Sancto.

Ad horum pleniorem explicationem addi potest, quòd Amor sumptus personaliter accipitur quasi passivè, & in ratione termini; atque ita est proprium nomen Spiritus Sancti. Sumptus autem notionaliter accipitur quasi activè, & in ratione principii spirantis seu amorem producentis; & sic Patri & Filio convenit, qui se invicem diligendo producunt Spiritum Sanctum. Quibus consentiens Sanctus Bonaventura in 1. dist. 10. scribit, quòd dilectio in Divinis accipitur essentialiter, notionaliter, & personaliter. Essentialiter, quia quilibet diligit se. Notionaliter verò, quia Pater & Filius concordant in spirando Spiritum Sanctum, quæ concordia amor sive dilectio est. Personaliter verò, quia ille qui producitur per modum perfectæ liberalitatis, non potest esse nisi amor sive dilectio. Unde essentialiter dictum, dicit Com-
Non sunt in Deo plures amores. placentiam: Notionaliter verò, Concordiam in spirando: Personaliter verò, Processum in illa concor-
Quæst. dia. Notandum autem, quòd hujus doctrinæ sensus non sit, in Deo esse plures amores inter se realiter distinctos, sed quòd sit unus, alio atque alio modo consideratus.

Cæterùm ex quarum rerum amore procedat Spiritus Sanctus, difficultas est. Ad quam ut (indicavimus q. 34. art. 3.) Resp. potest, quòd procedat ex illo actu Resp.
amoris, quo Pater & Filius essentiam divinam, seque invicem, & Spiritum Sanctum & divinas notiones, & omnes alias res diligunt. Ideò namque præsentis qu. art. 2. ad 3. scribit B. Th. quòd *Pater diligit se & omnem creaturam Spiritu Sancto, in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primæ, secundum quam Pater amat se, & omnem creaturam.*

Confirmatur. Spiritus Sanctus procedit ex illo actu Ex quo amore procedat Spiritus Sanctus.
amoris, quo Pater & Filius se invicem diligunt: ille autem actus amoris quo se invicem diligunt, est idem Tacita ob.
ille actus quo & suam essentiam & Spiritum Sanctum, & omnem creaturam diligunt. Neque refert, quòd non necessariò diligant creaturam, saltem ut in aliqua temporis differentia existentem, loquendo de necessitate absoluta, Spiritus autem Sanctus procedat ex amore necessario: quoniam etsi amor ille non sit necessarius respectu creaturarum sic consideratarum; idem tamen amor qui est creaturarum, est alio respectu necessarius.

Addendum prætereà, quòd juxta nostrum modum intelligendi, non eadem ratione procedat Spiritus Sanctus ex omnium prædictorum dilectione. Nam dilectio essentiæ divinæ, Personarumque, & notionum divinarum requiritur per se necessariò quasi antecedenter: amor autem creaturarum possibilium concomitanter: earum verò, quæ sunt in aliqua temporis differentia, ex hypothesi, & quasi per accidens, ac consequenter. Nam creaturæ non sunt principium illius amoris quo producitur Spiritus Sanctus, sed hujus productio etiam esset, quamvis creaturæ non essent futuræ imò nec possibiles, qua suppositione facta, nihil Deo decederet ad internam ejus perfectionem pertinens, sed tantùm respectus ad creaturas, qui respectus non est realis, sed rationis; & ideò intelligendus est loqui B. Thomas dicto artic. 2. ad 3. cùm ait: *Sic enim patet, quod respectus importatur ad creaturam & in Verbo & in Amore producente quasi secundariò, in quantum scilicet bonitas & veritas divina est principium intelligendi & amandi omnem creaturam.* Conferantur Hackherus ad quæst. 34. Gamacius ad q. 36. Suarez lib. 11. de Trinit. cap. 3. in fin.

Si contrà hujus art. doctrinam objicias: Non dari ullam intellectionem notionalem, sed tantùm essentialem; ergo etiam non dari aliquam dilectionem notionalem. Resp. Neg. Conf. est enim ratio diversitatis. Nam ex parte intellectus habemus propria vocabula, quibus distinctè significatur notitia essentialis (scilicet intelligere & intellectio) & notitia notionalis: (nimirùm dicere & dictio) ex parte autem voluntatis non habemus voces distinctas & proprias, per quarum unam significetur amor essentialis, & per alteram amor notionalis; & propterea idem vocabulum amoris nunc essentialiter sumitur, nunc notionaliter, & personaliter. Ob. Resp.

Pro resp. ad 2. dicendum est ad Min. quòd licèt amor ex proprietate istius vocis non significetur ex persona subsistens; significatur tamen ut aliquid manens in amante: & quoniam in Deo nullum est accidens; ideò Amor, qui à Deo procedit & in Deo manet, est subsistens, sicque Amor divinus significari potest ut Persona subsistens, quando personaliter accipitur.

Pro resp. ad 3. ostendit, Spiritum Sanctum, qui est nexus Patris & Filii, una ratione non esse medium, sed tertiam in Trinitate Personam, nimirum secundùm originem: alia autem ratione esse medium, in quantum in Spiritu Sancto, ut est amor importatur habitudo Patris ad Filium, & Filii ad Patrem ut amantis Spiritus Sanctus ut sit tertius & ut medius.
ad amatum: sic enim Spiritus Sanctus est medius nexus eorum ab utroque procedens. Quibus conformiter in Opusc. 1. c. 9. scribit, quòd *Spiritus Sanctus non dicitur esse medius secundùm ordinem enumerationis, qui respondet ordine originis: (sic enim Filius medius est inter Patrem & Spiritum Sanctum,) sed dicitur medius quasi communis nexus amborum; est enim communis amor Patris & Filii*, etiam 1. Sent. dist. 10. art. 3. ad 3.

Pater (inquit) *& Filius dicuntur uniri Spiritu Sancto, non effectivè, sed quasi formaliter*. Sed forma est duplex. Quædam enim manens & quiescens in his, quorum est forma; & sic per modum formæ se habet ad Personas divina essentia, & sic uniuntur formaliter amore essentiali. Est etiam aliquid formaliter uniens, non quasi inhærens, sed sicut procedens ab utroque unitorum, *ac si diceremus, aliqua duo corpora uniri per aliquem liquorem ab eis procedentem; & ita Pater & Filius uniuntur Spiritu Sancto*. Unde non sequitur, quòd Spiritus Sanctus sit principium Patris & Filii, sed è converso.

Quod in arg. 4. sumitur: *Cujuslibet amantis est aliquis amor*; verum est de amante notionaliter, sed non de amante essentialiter: Spiritus Sanctus autem est amans essentialiter & non notionaliter, cùm non spiret Personam per modum amoris ac voluntatis procedentem: & propterea non oportet, quòd Spiritus Sancti sit aliquis alius amor, sicuti nec Filii est alius Filius aut aliud Verbum; quia Filius est intelligens essentialiter, sed non est dicens, sive (ut alii loquuntur) non est intelligens notionaliter. Amat ergo Spiritus Sanctus, ut amor procedens, sed non ut à quo amor procedit.

Articulus II.

Utrùm Pater & Filius diligant se Spiritu Sancto.

Videtur quòd non. 1. Quia si Pater amat se Spiritu Sancto; ergo Pater est à Spiritu Sancto, quoniam in Deo amare & esse est idem.

2. Si diligere sumatur notionaliter, prædicta propositio non potest alium sensum habere quàm istum, Pater & Filius spirant se Spiritu Sancto, hic autem sensus est apertè falsus.

Pro responsione sit

Conclusio I.

Resp. quòd non, accipiendo diligere essentialiter.

Si diligere accipiatur essentialiter, Pater & Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed sua essentia; quia sic accipiendo vocabulum *diligere*, Pater & Filius non possunt se diligere nisi amore essentiali: Spiritus Sanctus autem non est amor essentialis. Huc pertinet illud Aug. lib. 15. de Trin. cap. 7. *Quis audet dicere, Patrem nec se, nec Filium, nec Spiritum Sanctum diligere, nisi per Spiritum Sanctum?*

Conclusio II.

Verum si notionaliter.

Si diligere accipiatur notionaliter; Pater & Filius diligunt se Spiritu Sancto, quia rectè dicitur, quòd Pater se & creaturas dicit Verbo; ergo similiter rectè dicitur, quòd se & creaturas diligit Spiritu Sancto. Sicut enim dicere est Verbum notionale, significans idem quòd intelligendo producere; ita diligere notionaliter acceptum idem valet, quòd diligendo producere amorem. Quapropter etsi aliqui concedant, istam propositionem, *Pater & Filius diligunt se Spiritu Sancto* simpliciter non esse veram; aut saltem esse impropriam; verius dicendum videtur, quòd sit vera & propria. Ita enim censet B. Thom. hic & in 1. dist. 32. q. 1. ejusque Commentat. ac insuper Bonav. & Richard. in 1. dist. 32.

Confirmatur. Dicit enim Aug. lib. 15. de Trin. c. 17. quòd *Spiritus Sanctus secundum Scripturas sanctas, nec Patris solius est, nec Filii solius, sed amborum; & ideò communem, qua invicem se diligunt Pater & Filius, insinuant charitatem*. Et c. 19. *Sic charitas, qua Pater diligit Filium, & Patrem diligit Filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius, quam ut ille dicatur Charitas propriè, qui Spiritus est communis ambobus?* Lib. etiam 6. c. 5. Spiritum Sanctum appellat eum *quo uterque* (Pater scilicet & Filius) *conjunguntur, quo Genitus à Gignente diligatur, Generatoremque suum diligat*. Similiter Richardus Victorinus in Tract. ad S. Bernardum, Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris & Filii dicit: *Sicut Pater & Filio erudit, nec tamen sequitur ut à Filio sit: sic Spiritu Sancto diligit, nec tamen sequitur ut à Spiritu Sancto sit*. Et infrà: *Si Spiritus Sanctus est amor utriusque, cur Pater non dicatur rectè Spiritu Sancto, hoc est suo amore diligere? cur non & Filius dicatur rectè Spiritu Sancto, hoc est sua dilectione amare?* Et infrà: *Si rectè diligere diceris amore qui de te procedit; cur Pater & Filius non rectè dicantur diligere amore, qui ex ipsis procedit.*

Illud, Spiritu Sancto habet habitudinē procedentis.

Ablativus autem *Spiritu Sancto* non significat habitudinem principii productivi, neque etiam habitudinem causæ formalis; cùm Spiritus Sanctus non sit Patri & Filio principium productivum amoris, neque etiam causa formalis illius: sed significat habitudinem rei procedentis seu productæ. *Construitur*, ait B. Thom. in 1. d. 32. q. 1. art. 1. *in habitudine quasi effectus formalis*, ut dicatur effectus largo modo omne id quod à principio est, quia propriè in Divinis non est efficiens & effectum, ut formale dicatur quod habet actum formæ in denominando. Eadem est S. Bonaventuræ expositio.

Pater nō est sapiens sapientia genita.

Sunt quidem qui hunc sermonem *Pater & Filius diligunt se Spiritu Sancto*, putent ab August. esse retractatum in suo simili, nempè in hoc, *Pater est sapiens sapientia genita*, quod ipse retractat lib. 1. Retrac. cap. 26. Verùm non est simile. Ut enim habet Author hic ad 1. *sapientia* non dicitur nisi essentialiter; & sic idem est Deo sapere & esse. Ne ergo dicatur Pater esse per Filium, non est dicendum, quòd sit sapiens per Filium seu per sapientiam genitam: at *diligere* non tantùm dicitur essentialiter, sed etiam notionaliter, quomodo diligere est diligendo amorem emittere vel producere; sicut dicere est intelligendo verbum producere, & florere est flores producere. Et propterea sicut dicitur, quòd Pater dicit se Verbo, & quòd arbor floret floribus; ita rectè dicitur, quòd Pater & Filius diligunt se Spiritu Sancto. Cæterùm quòd hæc propositio, *Pater est sapiens sapientia genita*, non sit admittenda, latiùs declarat B. Th. in 1. dist. 32. q. 2. art. 1.

Si contra dicas: Pater est sapiens per sapientiam: Filius est eadem illa Sapientia; ergo Pater est sapiens per Filium, sive per Sapientiam genitam. Resp. Neg. Cons. quia mutatur appellatio; à nomine enim essentiali transitur ad notionale seu personale. Nam sapientia, qua Pater dicitur sapiens, est essentialis; ab ea verò transitur ad Sapientiam genitam, quæ propter additionem illius *genitam* induit conditionem nominis notionalis aut personalis. Ob.

Resp.

Si prætereà dicas: Augustinum serm. 63. de Div. habere, quòd Deus sit Pater sui Verbi & suæ Sapientiæ; Hilarium quoque & alios probare, quòd Deus ab æterno habuerit Filium, quia alioqui fuisset sine sapientia. Resp. Augustinum non significare, quòd Deus sit Pater Sapientiæ suæ, idest illius Sapientiæ, qua ipse est sapiens, sed *suæ*, idest ex se genitæ. Hilarii verò & aliorum probatio hactenus valet, quòd cùm Filius sit eadem illa Sapientia quæ est Pater, si tollatur Sapientia quæ est Filius; sequitur tolli Sapientiam quæ est Pater. Ob.

Resp.

Utrùm autem Filius sit sapiens sapientia genita, alterius quæstionis est. Ad quam B. Thom. in 1. d. 32. q. 2. art. 2. cum distinctione Respondet, quòd ablativus iste *sapientia genita* non potest construi nisi vel in habitudine quasi efficientis; & sic propositio est falsa: ejus enim sensus est, quòd Filius sit Sapiens à sapientia genita, & ita sit sapiens à seipso, quod falsum est, quia sicut esse ita & sapere habet à Patre, qui est Sapientia ingenita. Unde per modum istum Filius dicitur sapiens à sapientia ingenita, seu per sapientiam ingenitam, si *per* designet habitudinem principii quasi efficientis: & similiter est sapiens à Sapientia ingenita: (secundùm quod scilicet Sapientia ingenita supponit hypostasim Patris) non autem à se vel per se vel seipso. Vel prædictus ablativus construi potest in habitudine principii formalis; idque dupliciter: aut considerando ipsum formale principium: aut eum qui principium illud habet. Si consideretur principium, quo tamquam formali Filius est sapiens; ipse non est sapiens Sapientia genita, sed Sapientia essentiali, quæ neque est genita neque ingenita. Si autem consideretur habens illam formam, qui est hypostasis Filii; sic per Sapientiam genitam, vel per se sapiens dicitur, sive sapientia genita, vel seipso: quia licèt Filius sit à Patre, & quidquid habet ab eodem Patre habeat tamquam principio quasi effectivo seu potiùs productivo; non est tamen formaliter à Patre tamquam formaliter ha- Quæst.

Resp.

bente

bente hypostasim Filii; atque adeò nec est formaliter sapiens ab hypostasi Patris tamquam habentis sapientiam genitam, sed à sua.

Filius non est sapiens sapientia genita, sed est ipsa Sapientia genita.

His porrò omnibus consideratis, potiùs negandum videtur, quòd Filius sit sapiens sapientia genita; quàm affirmandum. Vocatur autem Filius Sapientia genita, non quòd Sapientia propriè gignatur, sed quia & Pater qui est Sapientia gignit, & Filius qui est eadem Sapientia gignitur. Et quia Filio appropriatur Sapientia; ideò magis receptum est, ut Filius dicatur Sapientia genita, quàm Pater Sapientia gignens, qui convenientiùs dicatur Sapientia ingenita, sicut & natura ingenita.

Ad 1. autem Arg. Resp. Neg. Cons. quoniam esse & amare differunt ratione, ita ut amare notionaliter sumptum importet productionem, quam non importat esse. Deinde dupliciter contingit aliquid denominari ab aliquo. Uno modo tamquam à causa formali; sicut calidum denominatur à calore: alio modo tamquam ab effectu; sicut arbor denominatur florens à floribus. Cùm autem quidpiam denominatur ab aliquo tamquam à causa formali; tunc ab eo habet esse à quo denominatur: sicut calidum habet esse calidum ab eodem, à quo sic vocatur, scilicet à calore. At cùm denominatur ab aliquo tamquam ab effectu; nullo modo sequitur quòd ab illo habeat esse, sed contrarium potiùs. Hæc porrò denominatio *Pater & Filius diligunt se Spiritu Sancto* est ab effectu, si effectum licet dicere id quod est ex principio, ait S. Bonaventura conformiter B. Thomæ, ut supra notavimus; & propterea non sequitur, quòd si Pater dicatur diligens Spiritu Sancto debeat etiam dici esse Spiritu Sancto.

Ad 2. Resp. Neg. Ass. Proprius enim ac verus hujus propositionis *Pater & Filius diligunt se Spiritu Sancto* sensus est, quòd Pater & Filius diligendo se producant Spiritum Sanctum, aut quòd se diligant Spiritu seu amore ex eis procedente.

Quæst. Resp.

Petes: An Pater & Filius solùm se diligant Spiritu Sancto an etiam nos? Resp. quòd etiam nos. *Pater*, inquit B. Thom. hic in fine corp. *& Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel amore procedente & se & nos*. Et in resp. ad 3. *Pater non solùm Filium, sed & se & nos diligit Spiritu Sancto*.

Quæst. Resp.

Quæri etiam potest: An Spiritus Sanctus diligat se Spiritu Sancto? Ad quod cum B. Thom. in 1. dist. 32. q. 1. art. 2. ad 4. dicendum est quòd sic, si intelligatur dilectio essentialis; quia sicut seipso Deus est, ita seipso est essentialiter diligens. Si autem intelligatur dilectio notionalis; non est dicendum, quòd Spiritus Sanctus diligat se Spiritu Sancto, quia seipsum diligendo non producit amorem, seu Spiritum Sanctum per modum amoris procedentem.

Pater non generat nec spirat Spiritu Sancto.

In resp. ad 2. dicitur non rectè dici, *Pater generat Filio*, vel *spirat Spiritu Sancto*, sicut rectè dicitur, quòd Pater dicit Verbo, & diligit Spiritu Sancto; quoniam ista verba *generat*, *spirat* tantùm significant actum notionalem: dicere autem & diligere significant actum notionalem, ac insuper important terminum seu Personam procedentem. Est autem regula, quòd principium actionis tum demum denominetur non solùm ab actione, sed etiam à termino seu effectu immediato, quando ille terminus immediatè importatur in intellectu actionis: eò quòd isto casu terminus potiùs se tenet ex parte actionis, quæ solet denominare agens, quàm ex parte objecti ultimi.

Ob.

Dices: Non rectè dicitur, quòd ædificator ædificat ædificio; & tamen in intellectu actionis, quæ est ædificatio, determinatè importatur ædificium; ergo prædicta regula non subsistit.

Resp.

Resp. Neg. Min. quoniam in ædificatione non determinatè includitur iste terminus *ædificium*, quod est unum totum integrale; nam ædificatio longo tempore antecedit ipsum ædificium, adeò ut cùm jaciuntur fundamenta, & cùm eriguntur parietes, ædificatio jam fit, non est tamen ædificium. Et hæc ratio est, quare dici possit; *ædificatione ædificat*, non autem *ædificio ædificat*.

Ob.

Si dicas: In vocabulo generandi includi terminum, scilicet Filium, & in vocabulo spirandi includi Spiritum Sanctum; cùm Pater æternus non generet nisi Filium, nec spiret nisi Spiritum Sanctum.

Resp.

Resp. in generatione propriè ac strictè dicta includi quidem Filium, ac similiter in spiratione divina Spiritum Sanctum in ipsius tamen vocabuli *generare* conceptu intrinseco non includitur Filius per generationem procedens, cùm aliquando generentur res non viventes, ut ignis, aqua, & alia hujusmodi: neque etiam in proprio conceptu verbi *spirare* includitur Spiritus Sanctus procedens, cùm aliquando procedat flatus aut ventus, qui non est Spiritus Sanctus; & idcircò nullo modo dicendum est, quòd Pater generet Filio, sed Filium; neque quòd spiret Spiritu Sancto, sed Spiritum Sanctum, quamvis rectè dicamus, quòd Pater diligit Spiritu Sancto, quia in verbo *diligere* includitur amor procedens.

Dici etiam potest, quòd principium actionis denominetur non tantùm ab actione, sed etiam à termino vel effectu, quando actio importat illum terminum, non tantùm ut procedentem ab agente, sed etiam ut conjunctum agenti, & quasi eum informantem, quomodo florere importat florem; nam florere non tantùm significat producere florem, sed significat eum ut conjunctum agenti seu florenti; quia florere est sic florem producere, ut flos maneat in florente, illumque exornet: unde si arbor produceret florem in alio, non diceretur florere. Similiter etiam *dicere* importat Verbum ut ipsi dicenti conjunctum vel immanens, & *diligere* importat amorem, hoc est Spiritum Sanctum, ut diligenti à quo procedit conjunctum. At verò quando actiones includunt suum terminum ut exeuntem ab agente, non autem ut conjunctum agenti, neque ut qui informet agentem; non oportet ut principium actionis denominetur ab eo termino. Sic ædificare includit aliquo modo ædificium, idque ut causaliter egrediens ab ædificatore, sed non ut conjunctum ædificatori, neque ut informans ipsum: & propterea non dicitur quòd ædificat ædificio. Similiter generare & spirare important terminum ut exeuntem ab agente, sed non ut agenti conjunctum ipsumque informantem: & ideò agens non denominatur à termino, neque dici potest, quòd vel generet Filio, vel spiret Spiritu Sancto.

Quod in argum. 3. sumitur, nullus actus notionalis reflectitur super principium actus; verum est hoc sensu, quòd nullus actus notionalis possit producere suum principium; & propterea non benè diceretur, quòd Pater generat se, quia significaretur, quòd Pater producit principium sui ipsius. Nihilominùs actus notionalis potest reflecti super suum principium tamquam super objectum cognitionis & amoris; atque ita admittitur, quòd Pater dicit se Verbo, & diligit se Spiritu Sancto; quia istud relativum *se* non refert objectum productum, sicut in priori, sed refert objectum cognitionis & amoris, ad quod scilicet iste actus notionalis *dicit* importat habitudinem tamquam ad principium cognitionis, & actus notionalis *diligit* importat habitudinem sicut ad principium amoris. Confer Bannesium & Cumel hic.

An Actus notionalis reflectatur super suum principium.

QUÆSTIO XXXVIII.

De Nomine Spiritus Sancti quod est donum.

ARTICULUS I.

Utrùm donum sit nomen personale.

Sensus est an *Donum* possit esse nomen personale. Hunc sensum esse ab Authore nostro intentum, liquet ex hujus q. Proœm. ubi art. 1. ponit sub his terminis.

Responsio autem certa est, *Donum* posse esse nomen personale: quia in nomine *Doni* importatur aptitudo ad hoc ut donetur; divinæ verò Personæ competit, quòd sit apta ut donetur.

Quid donum generaliter.

Pro hujus doctrinæ majori intelligentia observandum est, hoc generaliter esse donum, quod liberaliter & gratuito dari potest. Unde donum tria importat. 1. est, esse rem aliquam. 2. est, habitudo ad donantem. 3. est, habitudo ad eum cui donatur, quia donum est dantis, & per donationem fit ejus cui donatur.

Essentia divina potest esse donum.

Sumi autem potest donum tribus modis, nimirum essentialiter, notionaliter & personaliter.

Essentialiter, quatenus solùm consideratur esse res, quæ gratiosè potest donari & secundùm hoc ipsa essentia divina potest dici donum, similiterque omnes divinæ Personæ; quia omnes divinæ Personæ possunt liberaliter se nobis communicare & donare: quomodo se communicant Beatis, imò & Justis in hac vita, juxta illud Joannis 14. *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*.

Notionaliter sumitur, quatenus denotat originem passivam, estque id quod gratuitò datur ab habente authoritatem dandi. Sic donum est commune Filio & Spiritui Sancto, sed Patri non convenit, quia Filius quidem & Spiritus Sanctus habent originem à Patre, sed Pater à nullo originem habet. De Filio habemus Jo. 3. *Sic Deus dilexit Mundum, ut Filium suum unigenitum daret*. Et Isajæ 9. *Parvulus natus est nobis, & Filius datus est nobis*. Hinc Beatus Thomas 1. 2. q. 102. art. 3. cap. *Inter omnia dona, quæ Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, præcipuum est, quòd dedit Filium suum*. De Spiritu Sancto patebit ex sequentibus: tertio, enim modo sumitur *Donum* personaliter, prout uni tantùm Personæ convenit, de quo dicemus art. 2.

Quæst.
Resp.

Si quæras: An sit necesse, quòd donum realiter distinguatur à donante. Resp. non esse. Manifestum est enim, quòd aliquis potest seipsum donare, sicut Sanctus Paulinus Nolæ Episcopus seipsum dedit pro filio viduæ. Unde & Christus ad Galat. 1. dicitur dedisse semetipsum pro peccatis nostris. Et hic ad 1. dicitur, quòd Spiritus Sanctus dat seipsum, quòdque sic donum non distinguitur à dante, sed ab eo cui datur.

Donum non necessariò distinguitur realiter à dante.

Quæst.

Si præterea quæras: Num essentia divina possit dici *Donum*, quatenus Pater eam Filio & Spiritui Sancto communicavit. Res. quòd non propriè; quoniam illa communicatio est naturalis & necessaria, non libera & gratuita. Quapropter quod Jo. 10. dicit Christus, *Pater meus quod dedit mihi majus omnibus est*; de dono generaliter & impropriè accepto est intelligendum, eum locum exponendo sicut Patres exponere solent, ac nominatim Innoc. III. in cap. *Damnamus*, Tit. de Sum Trin. de divina substantia seu essentia, quam Pater communicavit Filio.

Resp.

Inter creaturas sola rationalis potest habere divinam Personam.

Circa hujus art. doctrinam observandum est, quòd inter creaturas sola rationalis potest habere divinam Personam; quia id dicimus habere, quo liberè possumus uti vel frui ut volumus: sola autem rationalis creatura potest liberè Deum verè cognoscere & amare, atque ita frui divina persona: & sola etiam habet in potestate frui ejus effectibus; unde consequens est, quòd Persona divina non sit donum respectu cujuslibet creaturæ, sed tantùm respectu rationalis, quia donum ad hoc alicui datur, ut sit ejus cui donatur, utque ab illo habeatur.

Esse alicujus tripliciter dicitur.

In resp. ad 1. observa, aliquid esse alicujus tripliciter. Uno modo per modum identitatis, juxta illud Augustini, *quid tam tuum, quàm tu?* Sic Spiritus Sanctus dat se, & sic divina essentia est donum Patris tamquam donantis. Alio modo aliquid dicitur esse alicujus ut possessio vel servus; & sic oportet quòd donum distinguatur realiter à donante; sicque donum Dei est aliquid creatum.

Tertio modo aliquid dicitur esse alicujus per originem; & sic Filius est Patris. Spiritus autem Sanctus est Patris & Filii. Et juxta hunc modum intelligitur quando dicitur, quòd *Donum* est nomen vel notionale, quatenus convenit Filio & Spiritui Sancto, qui ambo sunt Patris per originem; vel personale, quatenus soli Spiritui Sancto convenit, qua ratione art. seq. explicabimus.

Donum & datum differunt.

In resp. ad 4. tria sunt observanda. 1. quòd donum & datum differunt: nam donum dicitur, quod aptum est dari; datum verò quod actu datur. Unde Persona divina ab æterno est donum, sed ex tempore est datum. Vide Aug. lib. 5. de Trin. cap. 15. & 16. 2. quòd donum importet respectum ad creaturam, tamquam ad eam cui donari possit; neque tamen propterea concedendum est, quòd dicatur de Deo ex tempore, quia divina Persona ab æterno habet aptitudinem, ut donati possit. 3. quòd ex respectu ad creaturam, quem importat donum, non sequitur ipsum esse nomen essentiale, sed tantùm quòd aliquid essentiale includat. Vide quæ diximus q. 34. art. 3. ad 1.

Articulus II.

Donum est nomen proprium Spiritus Sancti.

Art. 2. probat, *Donum* secundùm quod personaliter sumitur in Divinis esse proprium nomen Spiritus Sancti, quia solus Spiritus Sanctus procedit in ratione primi doni; solus enim ipse procedit ut amor: primum autem quod damus ei, cui volumus bonum, est amor, atque ita amor habet rationem primi doni. Confirmatur. Solus Spiritus Sanctus ex vi suæ originis procedit per modum doni seu donabilis; ergo *Donum* personaliter acceptum illi soli proprium est. Anteced. prob. quia solus ipse ex vi suæ originis habet quòd procedat ut amor: amor autem est primum donum & principium omnis liberalis ac gratuitæ donationis. Accedit, quòd in sacris Litteris Spiritus Sanctus vocatur Dei donum, ut Act. 2. *Accipietis donum Spiritus Sancti*. Et 8. *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quia donum Dei existimasti pecunia possideri*. Quibus ut & aliis quibusdam locis utitur August. lib. 15. de Trinit. cap. 19. additque, Scripturarum testimonia concorditer attestari, donum Dei esse Spiritum Sanctum, & quòd *sicut corpus carnis nihil est aliud quàm caro, sic donum Spiritus Sancti nihil aliud est quàm Spiritus Sanctus*. Hinc Ecclesia eo nomine solet Spiritum Sanctum appellare *donum Dei altissimi*.

Donum ad Patrem & Filium principaliter refertur.

Ex his colligendum relinquitur, quòd vocabulum *Doni* Spiritui Sancto attributum principaliter significet eam relationem, qua ipse refertur ad Patrem & Filium tamquam ad suum principium; inde enim habet quòd procedit per modum doni; secundariò autem dicat respectum ad creaturam, ut ad eam cui donabilis est; qui respectus solùm est rationis: prior autem est realis. Huc pertinet illud Aug. lib. 4. de Trin. c. 20. *Spiritui Sancto donum Dei esse est à Patre procedere*. Neque tamen tam propriè Spiritus Sanctus dicitur *Donum*, sicut Filius dicitur Verbum: hic enim ita propriè dicitur Verbum, ut nomen Verbi nullo modo competat Patri aut Spiritui Sancto: At nomen *Doni* quadam ratione est commune omnibus Personis, ut ex art. 1. patet: est autem soli Spiritui Sancto proprium, quando accipitur personaliter, & quando donum proprium est res illa, quæ ex vi suæ originis habet quòd sit donum, donarique possit ab habente authoritatem donandi.

Quæst.

Si quæras: Quare Filius non perinde sit donum sicut Spiritus Sanctus cùm etiam ipse sit datus, ut patet Isa. 9. & Jo. 3. Resp. rationem esse, quia Filius ab æterno processit quidem donabilis, sed non ut donabilis, idest sic fuit ab æterno procedens, quòd aliquando donari aut liberaliter communicari posset, sed hoc non ei competit ex modo processionis, cùm non procedat ut amor.

Resp.

Ob.

Contra ea, quæ B. Thomas in præsenti art. dicit, fieri potest hoc argumentum. Donum primum & radix omnium donorum est amor essentialis Dei: omnia enim quæ accipimus a Deo, à tota Trinitate accipimus, non ab una dumtaxat Persona; ergo neque Spiritus Sanctus neque amor personalis est primum donum. Sed Resp. Neg. Conf. 1. quia amor essentialis & amor personalis seu Spiritus Sanctus non sunt duo diversi amores: solùm enim ratione differunt, quòd scilicet amor personalis dicat relationem producti ad producentem, quam amor essentialis non includit; & propterea cùm dicimus, vel Spiritum Sanctum vel amorem personalem esse primum donum, non excludimus amorem essentialem, qui est ipsa Dei essentia, & non differt à Spiritu Sancto, sed respicimus ad alias Personas à quibus distinguitur. 2. quia Spiritus Sanctus est primum donum ex vi suæ originis: quamvis enim amor essentialis sit prima radix, primumque donorum, quæ nobis dari possunt, non est tamen donum ex vi suæ originis, atque ita nec est primum donum.

Resp.

Ex resp. ad 2. intelligi potest, quòd esse *Donum* conveniat

veniat Spiritui Sancto ratione suæ proprietatis, qua procedit ut amor: nam *In nomine Doni*, ait B. Thom. *importatur, quod sit dantis per originem; & sic importatur proprietas originis Spiritus Sancti, quæ est processio*; Et in 1. dist. 18. art. 4. si Processio dicat *relationem vel proprietatem; sic Spiritus Sanctus proprietate sua formaliter loquendo est Spiritus Sanctus & Donum & Amor*.

Quæst. Circa resp. ad 3. quæri potest: An Spiritus Sanctus possit dici donum nostrum. Pro cujus resolutione quasdam regulas convenit observare, ex quibus intelligi possit, quando hæc pronomina *meum*, & *nostrum* possint addi nominibus divinis.

1. Est. Omnia illa nomina, quæ important rationem principii per modum efficientis vel finis, recipiunt additionem dictorum pronominum. Ita B. Tho. dictæ d. 18. art. 5. Sic dicimus Deus noster, Creator noster, Pater noster, Bonum nostrum.

2. Ea nomina, quæ dicuntur per modum formæ inhærentis, non recipiunt additionem dictorum pronominum; B. Thom. ibidem. Intelligit autem, nisi ista nomina importent rationem principii efficientis & exemplaris. Hinc non dicimus, *Deitas nostra; Essentia vel Substantia divina est essentia nostra*; aut *Persona divina est Persona nostra*, & alia hujusmodi: quamvis causaliter intelligendo possimus dicere, *Deus est sapientia nostra*; quia per ejus sapientiam efficitur in nobis sapientia exemplata à sua sapientia, per quam sumus formaliter sapientes.

3. Nomina Divina, quæ nullum dicunt respectum ad creaturam, sive sit concreta sive abstracta, non recipiunt additionem prædictorum pronominum; & ideò non potest dici, *Filius Dei esse Filius noster*. Quæ autem dicunt aliquem talem respectum, non idcircò illam additionem recipiunt, nisi dicant respectum causalitatis efficientis, aut finalis, vel correlationis: & in his tollenda est æquivocatio, & attendendus usus significatioque verborum. Vide quæst. 36. art. 1. ad 3.

Resp. His præmissis, Resp. Spiritum Sanctum posse dici donum nostrum, quando nobis donatur, non autem priusquam detur: quia pronomen *nostrum* dono adjunctum significat, illud à nobis actu possideri seu haberi, & tamen non habetur à nobis priusquam detur nobis. Huc pertinet illud B. Thom. *Donum antequam detur est tantùm dantis, sed postquam datur, est ejus cui datur*. Ad quæ verba ita scribit Copponi: *Postquam datus est homini Spiritus Sanctus, tunc etiam potest dici donum hominis, non eo in sensu quo dicitur donum dantis, sed in eo quo dicitur donum accipientis à dante acceptum. Neque enim Spiritus Sanctus dicitur donum hominis quasi ab ipso procedat, sed quod ab ipso habeatur*.

Ob. Resp. Si Dicas: B. Thomam ad 3. hìc addere: *Quia donum non importat dationem in actu; non potest dici quòd sit donum hominis*. Resp. videri hoc sic intelligendum, quòd non sit simpliciter vocandum donum hominis antequam detur, seu non habita ratione utrùm actu detur an non. Quamquam si quis vocaret donum nostrum quatenus nobis donari potest; non falsum diceret, sed loqueretur modo non consueto. Dona enim non consueverunt dici esse dona illorum, quibus donari possunt, sed eorum qui dare possunt, ac etiam eorum quibus sunt donata.

Ob. Contra superiùs dicta si quis Objiciat: B. Aug. lib. 15. de Trin. cap. 19. scribentem de Spiritu Sancto, *In tantum donum Dei est, in quantum datur eis quibus datur*; unde sequi videtur, quòd *Donum* Spiritui Sancto conveniat ex tempore. Resp. Neg. Seq. verba

Resp. enim August. sic sunt intelligenda *in quantum actu vel potentia datur*: nam lib. 4. de Trinit. cap. 20. *Spiritui Sancto*, inquit, *Donum Dei esse est à Patre procedere*. Et lib. 5. cap. 15. *Quia sic procedebat, ut esset donabile, jam donum erat, & antequam esset cui daretur*, &c. Et cap. 16. ait, quòd *Spiritus sempiternè dicitur donum, temporaliter autem donatum*.

QUÆSTIO XXXIX.

De Personis Divinis in comparatione ad essentiam.

ARTICULUS I.

ART. 1. docet, essentiam & Personam in Divinis idem esse secundùm rem, quia divina simplicitas hoc requirit; quòd in Deo sit idem essentia & suppositum sive Persona, ut patet ex iis quæ dicebantur qu. 3. art. 3. *Essentia & Persona in Divinis est idem re.*

Confirmatur. Persona significat relationem ut subsistentem in natura divina: relatio autem ad essentiam comparata non differt realiter. Hæc doctrina est Fidei, definita in Concil. Later. sub Innoc. III. ut habetur in cap. *Damnamus* tit. de Sum. Trin. his verbis: *In Deo solummodo Trinitas est non Quaternitas; quia qualibet trium Personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina*. Conferantur quæ diximus qu. 28. art. 2. ex quo loco ut & ex qu. 29. art. 1. facile est intelligere cur hîc dicamus, essentiam & Personam in Deo esse idem secundùm rem, quia scilicet non dubium est quin distinguantur ratione; cùm essentia ut talis sit communicabilis, communiceturque tribus suppositis: Persona autem sit incommunicabilis, sitque ipsum suppositum.

Dictis non obstat, quod Hilarius lib. 8. de Trin. dicit, *Non est idem natura quod res naturæ*. Nam ut benè respondet Estius in 1. d. 34. Hilarius per rem naturæ non simpliciter intelligit Personam, (neque enim Patrem vocavit umquam rem naturæ) sed Personam ut ab altera procedentem, cujus naturam accipit. Hilario enim Filius est res naturæ Patris, & Spiritus Sanctus est res naturæ Patris & Filii. Idem est ergo ac si diceret, non esse eumdem qui dat & qui accipit naturam, sive quòd is qui procedit, non sit idem cum eo à quo procedit, licèt procedat in eadem natura. Quem sensum confirmat quod apud eumdem Hilarium sequitur: *Non est idem homo, & quod hominis est*. Ubi nec hominis naturam nominat, nec per id *quod hominis est* intelligere potest generaliter suppositum hominis, sed id quod est ab homine: quasi diceret, hominem gignentem non esse eumdem cum eo qui est gignentis, sive qui à gignente procedit. *Quid res naturæ apud Hilarium.*

ARTICULUS II.

ART. 2. declarat esse dicendum, quòd tres Personæ Divinæ sunt unius essentiæ, & quòd una sit essentia trium Personarum: quia in Divinis multiplicatis Personis non multiplicatur essentia. Confirmatur. In Divinis quantum ad modum significandi essentia significatur ut forma Personarum: atqui forma rectè dicitur esse ejus cujus est forma, sicut dicitur virtus vel una virtus Petri; ergo rectè dicitur, quòd essentia est Personæ, & quòd una est essentia trium Personarum. Res autem habens formam non dicitur esse formæ nisi cum adjectione alicujus adjectivi, quod formam determinet vel designet: non enim dicimus, quòd Petrus sit virtutis aut fortitudinis, nisi cum adjectivo *magnæ* vel simili; ergo quamvis non rectè dicatur, quòd Persona sit essentiæ, convenienter tamen dicitur, quòd Personæ sint unius essentiæ. Quòd etsi non inveniatur in sacris Litteris expressum per hæc verba, invenitur tamen quantum ad sensum, ait B. Thomas; sicut ibi, *Ego & Pater unum sumus*, Joan. 10. & illic, *Ego in Patre, & Pater in me est*, Joan. 14 aliisque diversis locis. Unde Symbol. Nicæn. profitetur, Filium esse consubstantialem Patri, *Pater & Filius unius sunt ejusdemque substantiæ. Hoc est illud Homousion, quod in Concilio Nicæno adversùs hæreticos Arianos à Catholicis Patribus veritatis authoritate & authoritatis veritate firmatum est*, ait August. lib. 3. cont. Maxim. cap. 14. & S. Damasus in Prof. Fid. *Anathematizamus eos, qui non tota libertate proclamant eum* (Spiritum Sanctum) *cum Patre & Filio unius potestatis esse atque substantiæ*. Et Patres Conc. Tolet. VI. cap. 1. *Credimus & profitemur, sacratissimam & omnipotentissimam Trinitatem, Patrem & Filium & Spiritum* *Tres Personæ sunt unius essentiæ.*

San-

Sanctum, unum Deum solum, non solitarium, unius essentiæ, virtutis, potestatis, majestatis, uniusque naturæ. Similiter in Conc. I. Bracar. cap. I. *Si quis Patrem & Filium & Spiritum Sanctum non confitetur tres Personas unius substantiæ, virtutis, ac potestatis, sicut Catholica & Apostolica Ecclesia docet, &c. anathema sit.*

Ad intelligendum porrò, cur sit concedendum, tres Personas esse unius essentiæ; neque tamen concedantur aliæ propositiones, quæ videri possent similiter esse concedendæ; tenenda est hæc B. Thomæ regula in I. dist. 34. quæst. I. art. 2.

Regula.

Omnis constructio in Divinis respectu divinorum; vel est secundùm habitudinem causæ efficientis (ut tamen efficiens largè sumatur, quia in Divinis non est aliquid faciens & factum) ut cùm dicitur Filius Patris; vel secundùm habitudinem causæ formalis, ut cùm dicitur tres Personæ sunt unius essentiæ. Nam habitudo causæ materialis non competit Deo nec respectu alicujus quod in ipso est, nec respectu ejus quod in creatura est; quia materia est imperfecta & in potentia. Habitudo autem causæ finalis est quidem in Deo respectu creaturarum, cùm Dei bonitas sit omnium creaturarum finis, sed non est respectu alicujus quod in Deo est: non enim una persona est finis alterius. Quapropter non potest dici, quòd tres Personæ sint unius Dei, neque quòd sit unus Deus trium Personarum; partim quia Deus non significatur ut forma trium Personarum; partim quia in nomine Dei importatur habitudo principii creantis & gubernantis: Deus autem neque creat neque gubernat Personas divinas.

Non dicitur, quod tres Personæ sint unius Dei.

Non potest etiam dici, quòd tres Personæ sunt ex eadem essentia, vel de eadem essentia; quia præpositiones *ex* & *de* designant habitudinem causæ efficientis vel materialis, essentia verò divina neque se habet ut efficiens, neque ut materia Personarum. Deinde causæ illæ efficiens & materialis in omnibus ita distinguuntur ab his, quorum sunt causæ, ut unum non affirmetur de altero; nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum: Personæ autem divinæ non sic distinguuntur ab essentia.

Potest tamen dici, quòd Personæ sunt in eadem essentia; quia hæc præpositio *in* potest denotare habitudinem causæ formalis continentis.

Ob. Si dicas: Sicut nihil est sua materia, ita nihil est sua forma; ergo dici non potest, quòd tres Personæ sunt unius essentiæ, significando essentiam in habitudine formæ, Resp. Neg. Ant. *Aliquid enim est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus*, ait B. Thomas hic in resp. ad 5. & propterea non ostenditur aliud esse essentia quàm Persona, dicendo quòd tres Personæ sunt unius essentiæ; sicut ostenderetur si diceremus, tres Personas ex eadem essentia.

Resp.

Ob. Dices: Eadem est ratio rei & unius rei; si igitur tres Personæ sunt unius essentiæ, convenienter poterit dici, quòd tres Personæ sunt essentiæ. Resp. Neg. C. quia etsi eadem sit ratio rei & unius rei secundùm rem: non est tamen eadem ratio quoad prædicationem, quæ fit secundùm habitudinem formæ. Nam res habens formam non consuevit significari ut ejus, nisi vel ponantur duo genitivi, quorum unus significet ipsam formam, & alius determinationem formæ, ut cùm dicitur, columna miræ magnitudinis; vel unus genitivus habens vim duorum genitivorum, ut cùm dicitur, vir sanguinum, idest vir multi sanguinis effusor. Quia igitur Persona est res habens essentiam, & essentia significatur ut forma respectu Personæ; non est simpliciter dicendum, quòd Persona sit essentiæ, sed requiruntur duo genitivi, quorum unus significet ipsam divinam essentiam, & alius designet ejus simplicitatem, aut unitatem, vel aliquam aliam ejus conditionem. Unde potest dici convenienter, quòd Pater est Persona divinæ essentiæ; & quòd tres Personæ sunt unius essentiæ, vel ejusdem essentiæ, vel increatæ essentiæ: non autem quòd sunt essentiæ simpliciter, ait B. Thomas partim hic in resp. ad 4. partim dicto art. 2. in I. Senten.

Resp.

Unius essentiæ melius, quam unius naturæ dicuntur tres Personæ.

Cæterum etsi rectè dici possit, tres Personas unius esse naturæ; observat tamen Sanctus Doctor rectiùs dici, quòd sint unius essentiæ; quia per hunc sermonem magis exprimitur unitas divina quàm per alterum. Cujus ratio est, quia natura significat quidem essentiam, sed eam significat tamquam principium alicujus actus vel motus: & idcircò quæ in aliquo actu conveniunt; possunt dici esse unius naturæ, sicut omnia calefacientia sunt unius naturæ, scilicet calidæ: sed essentia dicitur ab essendo; ideoque non possunt aliqua dici esse unius essentiæ, nisi quorum est unum esse.

Ob. Dictis objici potest, quòd Hilarius in lib. de Synod. ait Patrem & Filium & Spiritum Sanctum esse per substantiam tria, per consonantiam verò unum; inde enim sequi videtur, quòd non sint unius substantiæ sive essentiæ. Sed Resp. Neg. Conseq. ut enim Beat. Thom. hic ad I. monet, substantia ibi sumitur pro hypostasi, & non pro essentia, ut verborum B. Hilarii hic sit sensus, Patrem & Filium & Spiritum Sanctum esse tria quædam secundùm hypostases sive tria supposita; esse verò unum per consonantiam naturæ.

Resp.

Articulus III.

Nomina substantiva solùm dicuntur simpliciter.

ART. 3. docet, nomina essentialia, idest quæ essentiam nudè significant absque Personarum insinuatione, si substantiva sint, prædicari tantùm singulariter de Personis divinis: adjectiva verò pluraliter. Unde cùm S. Athan. in Symb. dicit: *Non tres æterni, sed unus æternus. Sicut non tres increati nec tres immensi, sed unus increatus & unus immensus*, substantivè accipit illas voces; adjectivè autem cùm postea ait: *tota tres Personæ coæternæ sibi sunt & coæquales*. Sic etiam adjectivè accipit Conc. Later. in cap. *Firmiter*, tit. de Sum. Trin. de tribus Personis dicens, quòd *sunt coæquales, co-omnipotentes, & coæterna*. Ratio discriminis est, quia substantiva significant essentiam per modum substantiæ seu formæ subsistentis; hæc autem tantùm est una in Divinis: Adjectiva verò significant formam per modum accidentis seu alteri inhærentis & adjacentis; & ideò sicut accidentia multiplicantur ad multiplicationem suppositorum sive subjectorum, ita & nomina adjectiva in Divinis pluraliter dicuntur de pluribus suppositis seu Personis. Hinc patet rectè dici, quòd in Divinis sunt tres existentes, tres sapientes, tres divinitatem habentes, etsi non possimus dicere, quòd sint tres Dii; quia illa sunt adjectiva, & solùm inducunt pluralitatem suppositorum: vocabulum autem *Dii* est substantivum, quòd induceret pluralitatem formarum.

Cur adjectiva nomina in Divinis dicantur pluraliter potius quam substantiva.

Unde Nazianzenus in Tract. de Fid. *Tres Personas unius essentiæ, unius majestatis, atque potentiæ credimus; & ideò unum Deum confitemur, quia unitas majestatis plurium vocabulo Deos prohibet appellari, Patrem & Filium catholicè nominamus duos autem Deos dicere nec possumus nec debemus.*

Similiter Ambrosius lib. I. de Fid. cap. 2. *Unum Deum, non duos; aut tres Deos dicimus.* Et August. lib. I. de Trin. cap. 4. *Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quæ est Deus, divinorum librorum veterum & novorum Catholici Tractatores hoc intenderunt secundùm Scripturas docere, quòd Pater & Filius & Spiritus Sanctus unius ejusdemque substantiæ inseparabili æqualitate divinam insinuent unitatem; ideoque non sint tres Dii, sed unus Deus.* In Conc. Syrmien. can. 22. *Si quis Patrem & Filium & Spiritum Sanctum tres dicat Deos, anathema sit.* Vide quæ ad art. 3. d. 11. diximus.

Quæst. Petes: Tres habentes humanitatem, ut Petrus, Paulus, & Joannes sunt tres homines; quare similiter tres habentes divinitatem, Pater & Filius & Spiritus Sanctus non sunt tres Dii? Resp. Rationem esse, quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates: in tribus autem Personis divinis est una divina essentia.

Resp.

Dices: Si per divinam potentiam una eademque albedo poneretur in tribus suppositis; rectè dicerentur esse tria alba propter distinctionem suppositorum; ergo similiter dici possunt tres Dii. Resp. Neg. C. quia album est nomen adjectivum, Deus autem est nomen substantivum: plus autem requiritur ut nomina substantiva dicantur pluraliter quàm ut adjectiva, quemadmodum ex subjuncta regula patet.

Porrò, cum B. Thom. hic in corp. dicit, quòd *singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum*

cundùm formam significatam per nomen; non vult docere, quòd ad multiplicationem nominis substantivi sufficiat multiplicatio formarum, sive quòd nomina substantiva semper dicantur pluraliter, si solæ formæ multiplicentur: (nam 3. p. q. 3. art. 7. ad 2. generaliter Explicatur tex.us. scribit, quòd *nomen ab aliqua forma impositum numquam pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum*) sed mens ipsius est, quòd non sufficiat multiplicatio suppositorum sicut in adjectivis adhoc ut nomina substantiva dicantur pluraliter, sed requiratur etiam multiplicatio formarum. Unde ex utriusque lo-Regula. ci collatione deducitur hæc regula. Nomina substantiva non dicuntur pluraliter, nisi multiplicentur formæ & supposita simul: adjectiva autem dicuntur pluraliter, si vel sola supposita multiplicentur. Ratio est, quia substantiva significant formam, & suppositum tamquam unum subsistens: adjectiva verò tamquam dun, formam scilicet ut in supposito existentem.

Ex his habetur, quòd si tres Personæ assumerent unam naturam humanam, essent unus homo propter unitatem naturæ assumptæ: & si una Persona assumeret duas naturas humanas, quòd etiam esset unus homo propter unitatem suppositi, ut ibidem docet S. Doctor.

Ob. Dictis non obstat, quòd Persona, quæ est nomen substantivum, dicatur in Divinis pluraliter. Ut enim habet Author hic ad 4. forma significata per hoc nomen *Persona* non est essentia vel natura, sed personalitas; Resp. unde cùm sint tres formæ eo nomine significatæ, sive tres personalitates seu personales proprietates in Patre & Filio & Spiritu Sancto, non singulariter de illis prædicatur, sed pluraliter. Vide quæ diximus quæst. 29. art. 4. & q. 30. art. etiam 4.

Pro resp. ad 2. Neg. est Cons. quia diversæ linguæ habent diversum loquendi modum. Unde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases, ita in Hebræo dicitur pluralitas Elohim: nos autem non dicimus pluraliter Deos vel substantias, ne pluralitas videatur referri ad substantiam sive essentiam. Confer quæ diximus q. 30. art. 2.

In resp. ad 3. observandum, quòd hoc nomen *res* secundùm quod dicitur relativè, prædicatur pluraliter in Divinis; quamvis secundùm quod dicitur absolutè seu secundùm substantiam, solùm dicatur singulariter. Vide quæ dicebantur qu. 28. art. 2. quæsit. 2. ad 3. & quæst. 30. art. 2.

Articulus IV.

Nomina essentialia concreta supponunt pro Personis. ART. 4. docet, nomina essentialia concreta (ut Deus & similia) ex modo significationis habere, quòd propriè supponant seu supponantur pro Persona; quia significant essentiam divinam ut in habente ipsam: est autem Persona quæ habet divinam essentiam. Hinc in Symb. Nicen. & Constantinop. confitemur, *Deum de Deo, Deum verum de Deo vero*; ubi certum est, illud *Deum & Deum verum* supponi pro persona Filii, sicut hoc *Deo & Deo vero* pro Persona Patris. Similiter autem locutus invenitur B. August. lib. 15. de Trinit. cap. 14. & Tract. 71. in Joan. Hilarius item in lib. de Synod. Nazianz. Orat. 49. & alii.

Observandum igitur, quòd hoc vocabulum *Deus* interdum supponit pro essentia; ut cùm dicitur *Deus creat*, quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est Deitas: quandoque verò supponit pro una Persona, ut cùm dicitur *Deus generat*: quandoque pro duabus, ut in ista propositione, *Deus spirat*: quandoque pro tribus, ut 1. ad Timoth. 1. *Regi sæculorum immortali & invisibili soli Deo honor & gloria*.

Cæterùm quia in ista propositione *Deus creat* subjectum ita supponit pro essentia, ut etiam supponat pro Personis, unde & de earum singulis dicitur, *Pater creat, Filius creat, Spiritus Sanctus creat*; addi potest, hoc nomen *Deus* aliquando ita supponere pro essentia, ut pro nulla Personarum supponat saltem distinctè; ut cùm dicitur, *Deus est Trinitas*, quemadmodum indicat B. Thom. art. 6. ad 1.

Ob. Dices: Ex hoc quòd *Deus* dicatur supponere pro Persona, sequitur quòd ista propositio sit falsa, *Unus Deus est Pater & Filius & Spiritus Sanctus*: ergo non est dicendum, quòd supponat pro Persona. Prob. Ant. quia hæc est falsa, *Una Persona est Pater & Filius & Spiritus Sanctus*; hæc autem videtur æquivalere priori, si *Deus* supponitur pro Persona. Resp. Resp. Neg. Ant. quoniam etsi hoc nomen *Deus* de se supponat pro Persona; non supponit tamen pro aliqua Persona distinctè sed indeterminatè, & forma significata per illud non est proprietas personalis, sed natura communis; & ideò unitas significata per hoc quòd dicitur *unus Deus*, refertur ad formam Divinitatis, & non ad suppositum: sed hoc nomen *Persona* significat personalem proprietatem seu personalitatem; & ideò hæc est falsa, *Una Persona est Pater & Filius & Spiritus Sanctus*, quia significaretur esse una Personalitas trium Personarum. Unde patet, quòd hæc propositio non æquivalet isti, *Unus Deus est Pater & Filius & Spiritus Sanctus*.

Si præterea Dicas: Hane videri esse falsam, *Deus est Trinitas*, propterea quòd nihil prædicetur de homine, quod non prædicetur de aliquo supposito hominis; cùm ergo Trinitas neque de Patre prædicari possit, neque de Filio, neque de Spiritu Sancto, consequens videtur, quòd nec de Deo dicatur. Resp. Neg. Ass. cum sua probatione. Nam de homine aliquid dicitur, quod de nullo suppositorum seu singularium hominis prædicari potest, ut esse commune, esse speciem, vel aliquid hujusmodi. Et similiter aliquid prædicari potest de Deo, quod de nulla Personarum divinarum prædicari potest: ut esse Trinum, esse Trinitatem, esse in tribus suppositis. Cujus ratio est, quia Pater supponit unam Personam distinctam, & similiter Filius, & Spiritus Sanctus atque nomen *Deus* quandoque non supponit Personam saltem determinatè sed essentiam. Et hujus suppositionis ratione fit, ut aliquid possit tribui Deo, quod non potest tribui alicui Personarum in particulari: *Hoc nomen Deus*, ait S. Doctor art. 6. ad 1. *per se habet quod stet pro essentia; unde licèt pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc sit vera, Deus est Trinitas, est tamen vera pro essentia.*

(Ob. — Deus est Trinitas. — Resp.)

Ob. Si prætereà dicas: Quòd plures personæ hominum non possunt simul prædicari de uno homine; ergo nec plures Personæ divinæ de uno Deo. Resp. Neg. C. Quia plures personæ hominum habent plures humanitates; atque ideò non sunt unus homo: plures verò personæ divinæ habent unam tantùm divinitatem; & ideircò sunt unus Deus & Trinitas, ac per consequens rectè dicitur, *Deus est tres Personæ*. Confer B. Thomam in 1. dist. 4. q. 2. art. 2.

Ob. Circa id quod B. Thomas hìc in corp. dicit, in ista propositione *Deus creat* istud *Deus* supponere pro essentia: in ista verò, *Regi sæculorum immortali & invisibili soli Deo* supponere pro tribus Personis; Difficultas est. Cùm enim actiones sint suppositorum, cùmque actio creandi sit communis omnibus personis divinis; videtur, quòd quando dicitur, *Deus creat*, *Deus* supponat pro personis: è contrario autem, cum honor & gloria non solis personis divinis debeatur, sed etiam ipsi essentiæ seu naturæ divinæ; apparet quòd in hac propositione, *Soli Deo honor & gloria* *Deus* non supponat pro tribus Personis, sed pro essentia. Resp. in utraque propositione *Deus* supponere pro Resp. essentia & Personis; differenter tamen. In ista enim *Deus creat*, Deus primariò & principaliter supponit pro divina essentia: secundariò autem & minùs principaliter pro Personis, ita ut significetur, quòd actio creandi conveniat Personis quæ sunt Deus ratione Deitatis, quemadmodum explicat Bannesius; ac per consequens subjectum istius propositionis rectè intelligitur significare illud ens singulare & simplicissimum, quod est natura seu essentia divina, quatenus identificat sibi tres Personas, ac in iis perfectè subsistit: in altera autem propositione, *Regi sæculorum immortali soli Deo honor & gloria*, *Deus* non supponit primariò vel principaliter pro essentia sola, sed æquè primariò seu æquè principaliter pro personis tribus, quarum singulis debetur honor & gloria, sicut & ipsi essentiæ. Et secundùm hæc intelligenda videntur quæ B. Thomas hìc dicit. Quòd verò in ista propositione *Regi sæculorum*, &c. *Deus* non sic supponat pro Personis, ut non etiam supponat pro essentia; indicasse videtur Aug.

lib. 2.

lib. 2. de Trinit. cap. 17. dicens : *quod de ipsa substantia summa summèque divina & incommutabili, ubi Pater & Filius & Spiritus Sanctus unus est & solus Deus, per sanam Fidem intelligitur.* Quibus conformiter loquitur epist. 3.

Ob.

Alia difficultas moveri potest ex eo, quòd cùm in corp. scribat, *quod hoc nomen* Deus *ex modo significandi habet ut propriè possit supponere pro Persona* in resp. tamen ad 3. ait, quòd *per se supponit pro natura communi.* Sed ea sic videtur posse dilui. In hoc nomine *Deus* duo possunt considerari : unum est modus significandi : aliud est res significata. Si modus significandi attendatur, qui est, quòd significet naturam ut in habente ipsam; sic propriè potest supponere pro Persona, quia Persona est cui convenit habere naturam. Sin autem attendatur res significata; cùm hoc nomen *Deus* sit nomen naturæ, ut ex qu. 13. art. 8. notum reliquimus, & natura divina sit realiter idem cùm supposito; per se, hoc est ex ratione rei per eam significatæ supponit pro natura communi, sed ex adjuncto trahitur ad standum pro Persona seu supposito. Et in hoc distinguit B. Thom. prædictum nomen ab hoc nomine *homo*, quòd hoc nomen *homo* per se supponat pro Persona, etiamsi nihil ei addatur; non supponat autem pro natura communi, nisi propter exigentiam alicujus additi, ut cùm dicitur *homo est species*, quia istud nomen *homo* etsi conveniat cum nomine *Deus*, quòd etiam significet naturam ut in habente ipsam; non significat tamen unam naturam, quæ secundùm rem sit communis diversis suppositis, & quæ sit una & eadem, tum illis, tum cum illis, sicut hoc nomen *Deus*.

R. resp.

Pro pleniore supradictorum intelligentia observari possunt hæ regulæ.

REGULA I.

QUando huic nomini *Deus* nihil adjungitur, quod ejus significationem restringat vel determinet; supponit pro natura communi, sive pro illo singulari simplicissimo, quod est natura divina ut communis, imò ut realiter eadem cum tribus Personis; ac per consequens æquè principaliter & primò supponit pro Personis & pro natura, ut cùm dicitur, *Soli Deo honor & gloria.*

REGULA II.

QUando isti nomini *Deus* tribuitur actus essentialis, qui Personis convenit ratione essentiæ; tunc nomen *Deus* principaliter ac primariò supponit pro essentia : minùs autem principaliter & secundariò pro Personis; ut in hac propositione *Deus creat* : nam creare non convenit Patri quia est Pater, aut Filio quia Filius est : sed singulis Personis competit ratione divinæ naturæ.

REGULA III.

QUando eidem nomini *Deus* tribuitur talis actus vel proprietas essentialis, quæ convenit essentiæ, secundùm quod ipsa distinguitur à Personis: tunc supponitur tantùm pro essentia : ut in his propositionibus, *Deus est communis tribus Personis*, *Deus est Trinus*, *Deus est Trinitas.*

REGULA IV.

QUando eidem nomini *Deus* tribuitur actus vel proprietas notionalis; tunc supponit pro Persona, eaque vel una vel pluribus, secundùm quod exigit proprietas ipsi attributa. Unde in hac propositione, *Deus generat Deum*, subjectum supponit pro Persona Patris, & prædicatum pro Persona Filii. In ista verò, *Deus spirat Deum*, subjectum supponit pro Patre & Filio, prædicatum verò pro Spiritu Sancto.

Quod in arg. sumit, *Terminus singularis idem significat & supponit*, veritatem habet in termino qui est purè singularis; eujusmodi est ille qui significat formam, quæ non solùm multiplicatur, sed nec reperitur in multis. Nomen autem *Deus* non est terminus purè singularis; sed partim convenit cum terminis singularibus; partim cum terminis communibus. Cum singularibus quidem, quia significat formam seu naturam, quæ non multiplicatur, sed una manet : cùm communibus autem, quia forma seu natura quam significat reperitur in pluribus. Et hinc est, quòd non semper debeat supponere pro natura, sed etiam supponere possit pro suppositis, in quibus illa natura invenitur.

Nomen Deus, non est terminus purè singularis.

Quod in 2. argum. assumitur, *Terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solùm ratione temporis consignificati*; ut verum sit, intelligi debet hoc sensu, Terminus in subjecto positus non restringitur per terminum in prædicato positum, ut significet aut supponat id, pro quo non est aptum supponi aut significare. Sicut quia terminus *homo* non est aptus supponi pro lapide, cùm non significet naturam lapidis; non potest fieri, quòd per terminum in prædicato positum supponat pro lapide. Si autem sit aliquis terminus, qui habet naturalem suppositionem pro aliquo, idest qui ex naturali modo significandi potest supponere pro aliquo; tunc per terminum in prædicato positum, potest determinari seu restringi ad significandum & supponendum pro illo, pro quo alioquin non supponeret. Sicut quia hoc nomen *homo* ex se habet ut possit supponere pro homine in particulari; ideò si tribuatur ei prædicatum singularibus proprium, supponet pro homine singulari, veluti si dicas *Homo currit, actu videt, aut flet* : quia verò hoc nomen *Deus* habet naturalem suppositionem pro Persona, sive quia ex proprio naturalique modo significandi habet quòd possit supponere pro Persona; hinc est, quòd secundùm exigentiam termini, qui ponitur in prædicato, supponere possit pro Persona, eaque vel una vel pluribus.

Ob.

Resp.

Quomodo terminus in subjecto positus potest restringi per prædicatum.

Pro resp. ad 3. negandum est, quòd si hæc est vera *Deus genuit quia Pater generat*, pari ratione hæc erit vera, *Deus non generat quia Filius non generat*: quoniam in priori nomen *Deus* supponit pro Persona Patris propter actum notionalem in prædicato positum & Patri proprium; in posteriori autem nihil additur quod nomen *Deus* determinet ad Personam Filii. Quapropter hæ propositiones, *Deus generat*, *Deus non generat* sunt contradictoriæ; quarum affirmativa est vera, negativa falsa.

Hæc propositio, Deus non generat est falsa.

Et confirmatur 1. Ex hoc principio quod Philosophus lib. 1. Poster. 1. cap. vult prænosci, *De quolibet est affirmatio vel negatio vera, de nullo verò simul.* Nam de Deo vera est hæc affirmatio, *Deus generat*; ergo etiam de Deo falsa esse debet negatio, quæ habet quòd Deus non generat : omni enim affirmationi opposita est aliqua negatio, neque apparet quæ negatio magis possit esse opposita isti affirmationi, *Deus generat*, quàm hæc *Deus non generat*.

Confirmatur 2. Ista propositio, *Deus non est incarnatus* falsa est, quamvis neque Pater sit incarnatus, neque Spiritus Sanctus, eò quòd hæc sit vera, *Filius* (qui utique Deus est) *est incarnatus*, nec sit aliquid in illa negativa propositione, quod subjectum restringat seu determinet ad suppositionem pro Patre vel Spiritu Sancto; ergo similiter hæc est falsa, *Deus non generat*, quamvis neque Filius generet, neque Spiritus Sanctus, quia nihil est quod in ista negativa determinet subjectum ad supponendum pro Persona Filii vel Spiritus Sanctus, ideoque subjectum supponit vel pro Persona Patris, sicut in hac ei opposita *Pater generat*; vel generaliter pro natura, seu eo quod naturam habet indistinctè, & sensus est, non competere Deo generationem, sive quod nihil quod est Deus generat.

Si Objicias : B. Thomam dicere, quòd in ista propositione *Deus non generat*; cùm nihil addatur, quod nomen *Deus* determinet ad Personam Filii, datur intelligi, quòd generatio repugnet divinæ naturæ : natura enim divina (ut in seq. art. videbitur) non generat; ergo ista propositio, *Deus non generat*, debet esse vera. Resp. Neg. Conseq. Quia etsi generatio repugnet divinæ naturæ in abstracto consideratæ, non repugnat tamen eidem consideratæ in concreto. Cùm autem Beat. Thomas pro absurdo habet dicere, quòd generatio repugnet divinæ naturæ, intelligit naturam divinam in concreto, sive non abstractam à Personis, sed prout est in illis. Ob.

Resp.

Dices : Quamvis uno homine ambulante hæc propositio sit vera, *Homo ambulat*; ista nihilominus etjam Ob.

lam est vera, *Homo non ambulat*, modò sit vel unus homo non ambulans; ergo similiter etsi hæc sit vera, *Deus generat*, quia Pater æternus generat; etiam ista debet esse vera, *Deus non generat*, quia Filius oon generat.

Resp. Resp. Neg. Conseq. In illis enim propositionibus, *Homo ambulat*, *Homo non ambulat*, subjectum significat naturam ita communem, ut etiam sit multiplicabilis, & in diversis suppositis reperitur realiter diversa; & propterea ad veritatem illarum sufficit, prædicatum unius in aliquo hominis supposito reperiri, & prædicatum alterius in altero, ut utraque sit vera: sunt enim indefinitæ & subcontrariæ. At in his, *Deus generat*, *Deus non generat*, subjectum significat naturam, quæ quidem est communis, sed ooo multiplicabilis; & propterea illæ propositiones potiùs sunt singulares quàm indefinitæ, magisque contradictoriæ quàm subcontrariæ.

Præterea nomen *homo* per se supponit pro Persona, etiamsi nibil addatur quod ipsum determinet ad Personam; & idcircò in diversis propositionibus rectè intelligitur supponere pro diversis Personis, quando oihil isti suppositioni obstat, sicut accidit in illis quæ objeiuntur. Quia verò nomeo *Deus* per se seu ex re significata supponit pro natura communi, oon autem pro hac vel illa Persona, nisi ex adjuncto ad eam determinetur: & cùm dicitur, *Deus non generat*, nibil est quod nomen illud determinet ad Personam Filii vel Spiritus Sancti, restat, ut vel pro solo Patre supponat, vel pro natura individua, quatenus realiter est idem cum Patre & Filio & Spiritu Sancto; Utrovis autem modo intelligatur supponere, simpliciter falsa est.

Ex fine ejusdem respons. observandum est, quòd licèt dicatur Pater esse Deus generans & Filius Deus non generans; noo sequitur esse plures Deos, quia Pater & Filius sunt unus Deus.

Pro solut. argum. 4. omninò concedendum est, quòd Deus genuit Deum, sed negandum, quòd aut se Deum genuerit, aut alium Deum. Noo genuit se Deum, quia istud *se* cùm sit reciprocum, refert idem suppositum, atque ita sensus est, quòd Deus genuerit seipsum; id quod dici nequit. Neque etiam genuit alium Deum: quia etsi Filius qui gignitur sit alius à Patre gignente; non est tamen alius Deus, eùm Fides Orthodoxa habeat, non esse nisi unum Deum. Divisio igitur hæc, Si genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum geouit; est insufficiens: datur enim boc medium, Aut aliam Personam quæ est Deus: Illa enim Persona quam Deus Pater genuit, est alia à generante, quamvis noo sit alius Deus; est enim distinctio in suppositis, sed identitas naturæ.

Deus nec genuit se Deū, nec alium Deum.

Addit B. Thomas, quosdam concedere bane propositionem, *Deus genuit alium Deum: Ita quòd ly Alius substantivetur, & ly Deus oppositivè construatur cum eo*; hoc nimirum aut simili sensu, *Genuit alium, eumque Deum*, sive *Aliam personam, eamque qua revera est Deus*. Juxta quem sensum post istud *Alium* comma foret ponendum; sic dicendo: *Genuit alium, Deum*. Et quamvis hic modus loqnendi non sit valdè proprius, oeque facilè io communi sermone usurpandus, ubi magis obvium esset intelligere *Alium Deum* quàm *Alium, Deum*; similem tamen locutionem invenire est Lucæ 23. ubi Evangelista de Christo refert, quòd *Ducebantur cum eo alii duo nequam*, boc est alii duo, iique nequam.

Si jam dictis Objiciatur Augustinus scribens, quòd Deus Pater genuit alterum se. Resp. sermonem illum esse figuratum, & habere hunc sensum, Genuit alterum sibi per omnia simillimum. Quamquam & sensus reddi possit; vel quòd genuit alterum, qui est hoc quod ipse, scilicet Deus, etsi non sit is qui ipse, boc est Pater; vel quòd genuit alterum à se; vel quòd genuit alterum se, sive seipso.

In resp. ad 5. observa, bane propositionem esse falsam *Deus genuit Deum, qui est Deus Patre*: quia significat Patrem esse genitum: istam verò esse veram, *Deus genuit Deum, qui non est Deus Pater*; quia genuit Filium, qui non est Deus Pater.

ARTICULUS V.

Abstracta essentialia non supponunt pro Persona.

ARt. 5. docet, nomioa essentialia abstracta, cujusmodi sunt Essentia, Deitas, & similia, non supponere pro Persona, quia significant essentiam ut formam abstractam; ideoque non connotant supposita vel Personas; unde sequitur, quòd quæ sunt propria Personarum quibus ab invicem distinguuntur, oon possunt esseotiæ attribui.

Si ergo Quæratur; An sit concedendum, quòd essentia divina generat, quemadmodum voluit Abbas Joachim, reprehendens idcircò Magistrum Sent. quòd docuisset, divinam essentiam neque generare neque generari.

Resp. ad Fidem pertinens, quam B. Thom. hic & in 1. dist. 5. quæst. 1. docuit, est oegativa. Innoc. enim III. cum Conc. Later. Magistri Sent. doctrinam approbavit: condemnavit autem opinionem Abbatis Joachim velut hæreticam, prout extat in cap. *Damnamus* tit. de Sum. Trinit. & Fide Cath. ubi postquam esset dictum, quòd *quelibet trium Personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina*; subditur, *& illa res*, sive & hæc essentia, seu natura divina, *non est generans, neque genita, nec procedens: sed est Pater qui generat; & Filius qui gignitur; & Spiritus Sanctus qui procedit, ut distinctiones sint in Personis & unitas in natura*.

Essentia non generat.

Confirmatur. Si enim essentia generat, vel generat essentiam, vel Personam: non essentiam, quia sic vel idem generaret seipsum, vel in Deo essent plures essentiæ: non etiam Personam, eùm enim generationis natura postulet realem distinctionem gignentis & geniti, sequeretur, Personam esse reipsa distinctam ab essentia, atque ita esset in Deo quaternitas.

Pro solut. argum. quæ possent opponi, videantur dicta ad q. 28. art. 2. quæsito 1. & art. 3.

Cur autem rectè dicamus, *Essentia creat* potiùs quàm *Essentia generat*; ratio est, quia creare prædicatur de supposito divino, non secundùm modum quo suppositum distinguitur ab essentia divina, cùm creare conveniat supposito ratione essentiæ: generare autem prædicatur secundùm modum quo suppositum ab ea distinguitur, ratione scilicet proprietatis notionalis, B. autem Thomas ponit hanc regulam in 1. d. 5. q. 1. art. 1. *In Divinis quæcumque prædicantur de supposito, non secundùm modum quo differt ab essentia, prædicantur etiam de essentia; dicimus enim, quòd essentia creat & gubernat. Sed actus qui dicitur de supposito secundùm modum secundùm quem differt ab essentia, non potest de essentia prædicari, & hujusmodi*, inquit, *est actus generandi*.

Essentia creat.

Alii paulò aliter respondent, quòd ad actiones essentiales (cujusmodi sunt creare & gubernare) non requiritur tamquam principium quo Deus operatur ulla proprietas personalis, sed ipsa essentia est principium formale quo Deus creat & gubernat; & ideò dici possit, quòd essentia creat: sicut dicitur, quòd oon solùm calidum, sed etiam calor calefacit. Sed ad actiones personales præter essentiam requiritur proprietas personalis: quæ cùm non significetur in nomine essentiæ; non sunt actiones personales prædicandæ de essentia, ac per coosequeos non est dicendum, quòd essentia generat vel spirat. Confer quæ diximus quæst. 32. art. 2.

Circa resp. ad 1. observa, quòd licèt modus significandi sit diversus, cùm dicitur, Deus, & Deitas seu divina Essentia, vel Natura: quia tamen res est penitus eadem; ideò sicut propter identitatem rei unum de altero prædicari potest dicendo, *Deus est Deitas* vel *Persona divina*, ita à Sanctis interdum unum ponitur pro alio; veluti quando dicunt, quòd essentia geoerat, quia Pater qui est essentia divina generat; & essentia de essentia, quia Filius qui est essentia est de Patre, qui est eadem essentia: item sapientia de sapientia, quia Filius qui est sapientia est de Patre, qui est etiam sapientia. Et sic exponit Cyrillus in lib. Thesautor. dicens: *Pater de se vita vivente & essentia veraciter existente tamquam à vera radice generando Filium, dat ei naturaliter suam naturalem vitam & essentiam*. Et sic *etiam cùm dicitur*, quòd *Pater genuit naturam suam in Filio; exponendum est*, quòd *per gene-*

Explicantur aliquæ propositiones à S. dictæ.

ratio-

rationem ſuam naturam Filio dedit, ait B. Thom. Opuſc. 1. cap. 4. qui cap. ſeq. explicat eumdem Cyrillum dixiſſe, *Jeſum eſſe Filium paternæ eſſentiæ, non quaſi à paterna eſſentia ſit genitus, ſed quia paternam eſſentiam accepit per generationem*; additque, Filium & Spiritum Sanctum aliquando dici eſſentialiter procedere, in quantum procedendo eſſentiam à Patre accipiunt.

Similiter exponi poſſunt aliæ quædam ſententiæ, quæ interdum apud veteres Patres inveniuntur. Una, *Quòd Deus genuit de ſeipſo, id quod eſt ipſe*, apud Aug. lib. de Fid. & Symb. cap. 3. quia de ſua ſubſtantia genuit Filium, qui eſt hoc quod Pater, quamvis non ſit is qui Pater.

Secunda, *Quòd Divinitas Filii de natura Patris nata ſit*, apud Fulgentium lib. de Fid. ad Pet. cap. 2. quia Filius Divinitatem accepit à Patre naſcendo.

Tertia, *Quòd nihil, niſi quod natum eſt, habet Filius*, apud Hilarium lib. 4. de Trin. quia Filius ſecundùm quod eſt Deus nihil habet, niſi quod naſcendo accepit.

Quarta, *Quod nativitas Dei profecta eſt ex natura Dei*, apud eumdem Hilarium lib. 5. de Trin. quia Filius natus eſt ejuſdem naturæ ſeu ſubſtantiæ cum Patre, ex quo eſt natus.

Quinta, *Quòd natura genita naturaliter in ſe gignentem habet naturam*, apud eumdem Hilar. lib. 9. quia Filius genitus naturaliter in ſe habet naturam gignentis.

Sexta, *Quòd ex innaſcibili Deo nativitas unigenita in naturam unigenitam ſubſiſtit*; eodem lib. 9. quia ex Patre ingenito Filius unigenitus in naturam unica generatione communicatam, ſubſiſtit. Citantur hæ ſententiæ & explicantur à Magiſtro 1. Sent. d. 5. Itemque ab Eſtio in eamdem d. ſcribente: ubi & has benignè explicat. *Deus eſt Pater ſuæ virtutis & ſuæ ſapientiæ*; ut ſenſus ſit, quòd Deus eſt Pater Filii, qui eſt virtus & ſapientia Patris. *Verbum eſt Filius ſubſtantiæ Patris*, ideſt *Verbum eſt Filius Patris ſecundùm ſubſtantiam, quam Pater gignendo illi communicavit*; quarum ſententiarum prior eſt ſerm. 63. de Diverſ. apud Auguſt. poſterior lib. 15. de Trinit. cap. 15. & 20.

Quæſt. Petes: Cùm ſupra explicatæ propoſitiones ſint impropriæ; quid movere potuit SS Patres, ut apud eos invenirentur tam frequentes?

Reſp. B. Thomas hìc in reſp. ad 1. rationem indicat, ut expreſſiùs unitatem eſſentiæ & Perſonæ ſignificarent. Contra Arianos namque volebant, quantum ipſis erat poſſibile, inculcare, Filium eſſe Patri conſubſtantialem, eumque non à Patre factum, ſed genitum. Sapienter porrò (ut ſolet) S. Doctor monet, hujuſmodi locutiones improprias non eſſe extendendas, ſive in noſtris locutionibus non facilè eſſe aſſumendas, ſed cùm apud Sanctos reperiuntur, de quorum bona intentione conſtat: benignè eſſe exponendas, ut abſtracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina perſonalia: *In his tamen* (inquit) *abſtractis eſt quidam ordo attendendus, quia ea quæ pertinent ad actum*, ſive ut Opuſc. 1. cap. 4. loquitur, quæ ſignificant principia actuum, qui ſunt propriè Perſonarum, magis propinquè ſe habent ad Perſonas; *& idcircò quæ ſunt propria Perſonarum, minùs inconvenienter de talibus prædicantur*. Undè minùs impropria eſt iſta, *Natura de natura*, *Sapientia de ſapientia*, *Lumen de lumine*: ſed *Eſſentia de eſſentia* magis inconvenienter dicitur.

Monitio S. Thomæ.

Quæſt. Petes: An etiam hæc propoſitio ſit impropria, ideoque non extendenda, *Filius eſt de ſubſtantia Patris*, vel *ex ſubſtantia Patris*. Reſp. cum S. Thom. Bonaventura, Scoto, Richardo, & aliis in 1. d. 5. eſſe propriam ac retinendam; quia talis ſermo non ſignificat, vel quòd ſubſtantia generet, vel quòd is qui generatur ſit Filius ſubſtantiæ generantis: ſed ſolùm quòd Filius qui gignitur, ſit ejuſdem ſubſtantiæ cum generante. Hinc Athanaſius in Symb. *Deus eſt ex ſubſtantia Patris ante ſæcula genitus, & homo eſt ex ſubſtantia Matris in ſæculo natus*. Et Scotus: *Omnes* (ait) *concorditer dicunt cum Auguſtino, quòd Filius generatur de ſubſtantia Patris*.

Reſp.

Filius eſt de ſubſtantia Patris.

Obſervandum ergo, quòd præpoſitio *de* in hac ſententia *Filius eſt de ſubſtantia Patris*, denotet conſubſtantialitatem ſimul & ordinem ad principium originis. Non ſolùm conſubſtantialitatem quia tunc Pater eſſet de ſubſtantia Filii: nec ſolùm ordinem ad principium originis, quia ſic ſequeretur, quòd creaturæ eſſent de ſubſtantia Dei, à quo ſecundùm originem procedunt. *Conſubſtantialitas* porrò *reſpicit eſſentiam, & ordo reſpicit perſonam generantem: non enim dicimus, quòd Filius ſit de eſſentia, ſed quòd ſit de eſſentia Patris*, ait B. Thomas dicta diſt. 5. 1. Sent. *Et ideò non oportet eſſe diſtinctionem Filii ab eſſentia, ſed à Patre*. Principium autem quod in propoſito locum habet, eſt duplex. Unum eſt principium quod generat, ſeu principium generans, ſcilicet Pater: alterum eſt principium quo, ſcilicet divina eſſentia. Et propterea Filius dicitur eſſe de Patre & de eſſentia Patris. De Patre ut de principio generante; & de eſſentia ſicut de principio generationis communicato, ait idem S. Doctor.

Quid præpoſitio de denotet.

Pro Reſp. ad 2. obſervandum, iſtud axioma, *Generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis ſunt*; intelligendum eſſe de illis generationibus in quibus forma, quam accipit is qui generatur, eſt alia ſecundùm numerum ab ea forma, quæ eſt in generante. Si enim locum haberet etiam ubi eadem numero forma eſt in gignente & genito; ſequeretur, idem illud generari quod antea erat. Cùm ergo Deus genitus omninò eamdem formam ſeu naturam habeat, quam generans habet; non poteſt ex illo axiomate concludi, quòd eſſentia ſeu natura, quæ eſt in Filio generetur ne quidem per accidens. Unde conformiter his, quæ hìc dicit, in 1. d. 5. qu. 3. prius ſcripſerat, quòd *eſſentia divina non eſt genita in Filio, neque per ſe, neque per accidens, quia eadem eſſentia eſt in generante & genito*.

In Reſp. ad 3. Neg. eſt C. Quia licèt Deus & divina eſſentia ſint idem ſecundùm rem, habent tamen diverſum modum ſignificandi. In proprietatibus autem locutionum non tantùm attendenda eſt res ſignificata, ſed etiam modus ſignificandi, ut hoc & præced. art. in cap. monuit B. Thomas.

Quod in arg. 4. ſumitur, *De quocumque prædicatur aliquod, poteſt ſupponere pro iſto*; verum eſt, ubi aliquid prædicatur de altero ſicut univerſale de particulari, ut animal de homine: non verò ubi unum prædicatur de aliquo per modum identitatis. Ut enim ſit prædicatio per modum identitatis, ſufficit identitas rei: ut autem poſſit ſupponere pro eodem, requiritur idem modus ſignificandi; qui quidem reperitur, quando univerſale prædicatur de particulari: non ſemper autem invenitur ubi reperitur identitas, cùm longè alius ſit modus ſignificandi abſtractorum quàm concretorum.

In Reſp. ad 5. docet, non eſſe impoſſibile, quòd eadem eſſentia ſit res generans, & ſit res non generans; quia *res* non eodem modo accipitur in utraque propoſitione: nam in priori ſupponitur pro perſona; in poſteriori autem pro eſſentia.

Cur autem dici poſſit, Eſſentia divina eſt Pater; non poſſit tamen dici, Eſſentia divina eſt generans, niſi cum addito eſt *res* generans; rationem hanc indicat; quia Pater eſt ſubſtantivum, generans autem eſt adjectivum: nomina autem perſonalia ſubſtantiva poſſunt prædicari de eſſentia propter identitatem rei, ſed non nomina adjectiva, niſi aliquo ſubſtantivo adjuncto; idque propterea, quia nomina ſubſtantiva ferunt ſecum ſuum ſuppoſitum, quatenus videlicet ſignificant ipſum ſuppoſitum; adjectiva verò non ſecum ferunt ſuum ſuppoſitum, ſed rem ſignificatam ponunt circa ſubſtantivum, ſive circa ſuppoſitum importatum per nomen ſubſtantivum: v.g. *Pater* ſignificat ſuppoſitum illud, quod eſt principium generationis, ſed *generans* actionem generandi (quæ eſt res eo nomine ſignificata) ponit circa ſubſtantivum, atque ad illud quaſi adjicit. Iſtam phraſim B. Thomas ſic aliis verbis explicat in 3. d. 5. in Expoſ. text. *Differentia*, inquit, *eſt inter nomina ſubſtantiva* (concreta ſcilicet) *& adiectiva: ſubſtantiva enim ſignificant non tantùm formam, ſed etiam ſuppoſitum formæ; unde poſſunt prædicari ratione utriuſque: & quando prædicantur ratione ſuppoſiti; dicitur prædicatio per identitatem: quando autem ratione formæ; dicitur per denomi-*

Nominum ſubſtantivorum ab adjectivis diſcrimen.

nominationem sive informationem : & hæc est magis propria prædicatio, quia termini in prædicato tenentur formaliter. Adjectiva autem tantum significant formam; eamque (ut hujus qu. art. 3. & in 1. dist. 9. q. 1. art. 2. loquitur) per modum accidentis; *& ideò non possunt prædicari nisi per informationem. Unde hæc est falsa, Essentia est generans, quamvis hæc sit vera, Essentia est Pater.*

Quòd in arg. 6. sumitur, *Pater est principium totius Deitatis*; duobus modis hic explicat. Unus est, ut abstractum pro concreto sit positum, hoc sensu, *Pater est principium omnium personarum divinarum*, quæ nimirum possunt habere principium. Alius modus est, ut abstractum retineatur, & sensus sit, quòd *Pater est principium totius Deitatis communicativum*, quatenus eam communicat generando & spirando. Confer quæ diximus q. 33. art. 3.

Pro hujus art. coronide. Cùm essentia divina neque generet neque gignatur, ac eadem ratione neque spiret neque spiretur; Quæri potest: an ergo Essentia Divina sit ingenita.

Pro cujus resolutione sit

CONCLUSIO I.

SI ingenitum intelligatur quod non est creatum; certum est, essentiam divinam esse ingenitam cùm non sit ab aliquo creata.

CONCLUSIO II.

SI ingenitum accipiatur pro eo quod non est per veram generationem genitum; Bannesius & Cumel super hunc art. commentantes. Resp. quòd essentia divina Filii est ingenita; unde tamen non sequitur, quòd Filius sit ingenitus; quia generatio Patris non terminatur ad essentiam, sed ad Personam Filii.

CONCLUSIO III.

SI ingenitum dicatur quod nullo modo est ab alio, neque per creationem, neque per generationem, neque per ullam aliam realem productionem; Suarez lib. 1. de Trin. cap. 4. ait, naturam divinam posse dici ingenitam, quia non generatur, nec producitur. Idemque repetit lib. 8. cap. 2. Neque refert, quòd esse ingenitum sit proprium Patri. Potest enim dici, quòd sit illi proprium, accipiendo ingenitum privativè; non quatenus privatio dicit carentiam alicujus quod vel deberet vel aptum est esse, sed quatenus dicit carentiam ejus, quod natum est haberi ab aliquo sui generis.

Nihilominus B. Thomæ sententia esse videtur, quòd divina essentia non sit ingenita; quoniam etsi ipsa neque generetur, neque producatur, & quatenus in Patre est, non sit ab alio; In quibusdam tamen personis est ab alio. Docet enim qu. 33. art. 2. ad 4. quòd si *intelligatur in nomine ingeniti, quòd omninò non sit ab alio, & non solùm quòd non sit ab alio per generationem; sic nec Spiritui Sancto convenit esse ingenitum, quia est ab alio per processionem ut persona subsistens. Nec etiam divinæ essentiæ, de qua potest dici, quòd in Filio & Spiritu Sancto, est ab alio, scilicet à Patre.* Et secundùm hæc facilius est intelligere, quomodo esse ingenitum sit proprium Patri, de quo diximus isto art. 4. q. 33.

ARTICULUS VI.

Nomina personalia substantiva prædicantur de essentialibus concretim.

ART. 6. docet, quòd nomina personalia, vel notionalia substantiva prædicari possint de essentialibus nominibus concretim expressis, dicendo v. gr. quòd *Essentia est Pater*; item quòd *Essentia est Pater, & Filius & Spiritus Sanctus*: vel quòd *Essentia est tres personæ*, quòdque *Deus est tres Personæ, & tres Personæ sunt Deus*; quia quæ prædicantur de essentia etiam prædicari possunt de nominibus essentialibus concretis: sed personæ prædicantur de essentia; ergo personæ personaliaque nomina possunt prædicari de nominibus essentialibus concretis. Major. prob. quia nomina essentialia concreta per se habent quòd supponere possunt pro essentia, sicut de isto nomine *Deus* dictum est art. 4. & hic à B. Thom. repetitur. Prob. Min. quia nomina substantiva propter realem identitatem cum divina essentia possunt prædicari de illa: quamvis enim adjectiva propter diversum modum significandi non possint de illa prædicari, ut art. super. patuit; possunt tamen substantiva: personæ verò, sive singulæ, sive omnes simul, habent realem identitatem cum divina essentia. Quomodo autem cum his, quæ hic in corp. & ad 1. scribit, *nomen Deus per se habet, quod supponat pro essentia*, conciliari possit, quod art. 4. in corp. dixit, istud nomen *Deus* ex modo significandi habere, quòd propriè possit supponere pro persona, eodem art. 4. fuit explicatum.

Nomen Deus ut sit commune.

In Resp. ad 2. dist. est Min. Nomen enim *Deus* se habet ad tres personas sicut commune, idest sicut res communis per identitatem realem ad tres personas, sed non se habet ad illas sicut nomen commune, idest sicut nomen universale ad particularia, quia in Divinis non est universale & particulare; & proptorea quando dicitur, *Deus est Pater*, non est prædicatio particularis de universali, atque adeò per accidens, sed est prædicatio per se, sicuti & illa, *Pater est Deus*.

Deus non est species.

Neque refert, quòd Damascenus lib. 3. cap. 4. divinam essentiam vocet speciem. Ita enim vocat propter aliquam similitudinem cum specie; nam speciei convenit esse commune: Divina autem essentia etiam hoc habet, quòd sit communis. Sed ista similitudo magnæ dissimilitudini est conjuncta, cùm natura speciei non ita sit communis, ut eadem numero inveniatur in singulis individuis, sicut eadem numero natura divina reperitur in omnibus divinis Personis. Plura de verbis Damasceni diximus q. 30. art. 3.

Non refert etiam, quòd qu. 8. Pot. art. 2. ad 6. B. Thomas videatur docere, quòd cùm dicitur, *Essentia divina est Paternitas*, non sit prædicatio per se, sed per accidens; quia non dilucidè affirmat esse prædicationem per accidens, sed tantùm ait, quòd non sit prædicatio per se. Prædicationem autem per se duobus modis in hac materia intelligit S. Doctor. Uno modo, quando aliquid prædicatur de altero secundùm propriam rationem, sive secundùm quod ratio unius est ratio vel de ratione alterius. Alio modo, quando prædicatur per identitatem, sive per hoc quòd prædicatum & subjectum sunt idem secundùm rem. Juxta priorem modum loquitur, quando in qu. 8. de Pot. negat hanc propositionem esse per se, *Essentia divina est Paternitas*; dicit enim: *Quòd non secundùm propriam rationem prædicatur, sed propter rei identitatem non prædicatur per se. Cùm ergo dicitur, Essentia divina est Paternitas, non prædicatur Paternitas de Essentia divina propter identitatem rationis, sed propter identitatem rei. Et similiter nec Essentia de Paternitate, quia est alia ratio essentiæ & relationis.* Juxta posteriorem verò modum loquitur in præsenti art. *Cùm dicitur*, inquit, *Deus vel divina essentia est Pater, est prædicatio per identitatem: non autem sicut inferioris de superiore, quia in Divinis non est universale & singulare. Unde sicut est per se* (nimirum per identitatem) *ista, Pater est Deus; ita & ista* (est per se secundùm identitatem) *Deus est Pater, & nullo modo per accidens*, qui scilicet modus opponatur modo per se secundùm identitatem. Videantur, quæ diximus qu. 28. art. 2. ad 3.

ARTICULUS VII.

Utrùm nomina essentialia sint approprianda Personis.

VIdetur quòd non. Quia essentia divina nulli personæ appropriatur; ergo nec attributa essentialia sunt approprianda, videtur enim esse eadem ratio.

Nomina quædam essentialia appropriantur Personis.

Resp. affirmativa est certa. Quia illa, per quæ tamquam per magis nota devenimus in cognitionem personarum, sunt approprianda personis, sed per attributa essentialia tamquam per magis nota, quàm sint propria personarum, possumus in personarum cognitionem devenire; ergo essentialia sunt appropriandа personis. Maj. patet, licèt enim Trinitas personarum non possit probari per demonstrationem; conveniens tamen est, ut per aliqua magis nota declaretur.

Min.

Min. prob. 1. quia essentialia attributa sunt magis nota nobis quàm personarum proprietates cùm ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possimus in certam cognitionem essentialium attributorum devenire, non autem in certam cognitionem personalium proprietatum 2. quia ex similitudine vestigii aut imaginis in creaturis inventa possumus aliquam divinarum personarum manifestationem accipere; ergo similiter ex cognitione attributorum essentialium devenire possumus in aliquam cognitionem personarum, quia utrobique est processus ab iis quæ sunt magis nota nobis. *Quamvis*, ait B. Thomas in 1. dist. 31. q. 1. art. 2. *per attributa non possimus sufficienter devenire in propria personarum; tamen inspicimus in appropriatis aliquam similitudinem personarum. Et ita valet talis appropriatio ad aliquam Fidei manifestationem quamvis imperfectam: sicut ex vestigio & imagine sumitur aliqua via persuasiva ad manifestationem personarum*. Definiri autem potest appropriatio, de qua nunc agitur, quòd sit manifestatio personarum per attributa essentialia. Et quemadmodum per talia attributa personæ possunt dupliciter manifestari; ita appropriatio duobus modis fieri potest. Uno modo ratione similitudinis; si consideretur quòd in divinis Personis est: alio modo ratione dissimilitudinis; si consideretur quòd est in creaturis.

Quid appropriatio.

Ad Arg. initio allatum. Resp. Neg. Conseq. neque enim est eadem ratio essentiæ & attributorum essentialium, quamvis in re non differant. Attributa namque secundùm suam rationem habent similitudinem; vel ad originem, ut potentia quæ est principium productionis; vel ad determinatum modum originis, ut bonitas ad processionem Amoris, & ad processionem Verbi sapientia; & ita diversis personis possunt appropriari. Sed essentia de ratione sua, neque originem, neque aliquid ad modum originis pertinens dicit; & ideò non appropriatur. Ita B. Thomas in 1. dist. 31. qu. 1. art. 2. ad 2. qui art. 8. præsentis q. hanc præterea rationem adfert, quare essentia & operatio non approprientur personis: *Quia in ratione horum propter sui communitatem non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum*.

Pro Resp. ad 1. Neg. est Minor. Ea enim quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, nequaquam vergit in errorem Fidei, cùm non sic approprientur ut asseratur, vel quòd sint uni personæ propria, vel quòd magis conveniant uni quàm alteri: (id quod æqualitati personarum repugnat) sed quia majorem habent similitudinem ad id, quod est proprium unius personæ, quàm ad id quod est proprium alterius, ut loquitur S. Doctor q. 7. Ver. art. 3.

Observandum ergo, multum differre propria unius personæ & appropriata: illa enim dicuntur propria, quæ sic tribuuntur uni personæ, ut non possint tribui alteri; appropriata verò, quæ ex se quidem sunt communia toti Trinitati, sed gratia majoris manifestationis attribuuntur uni certæ personæ.

Ut different propria & appropriata.

Articulus VIII.

Utrum convenienter à sacris Doctoribus essentialia sint attributa personis.

Cur æternitas appropriatur Patri.

Respondet esse; idque declarat juxta quatuor modos, secundùm quos Deus considerari potest, qui sunt; quatenus est ens; quatenus unus, inest ei virtus ad operandum; & quatenus habet habitudinem ad suos effectus.

Sit igitur

Conclusio I.

Si Deus consideretur secundùm quod est ens sive secundùm suam entitatem; æternitas appropriatur Patri, species Filio, usus Spiritui Sancto Æternitas quidem Patri, propter similitudinem quam ipsa habet cum proprio Patris; æternitas enim est sine principio, & est principium omnis alterius durationis; similiter autem Pater est principium sine principio. Species autem sive pulchritudo Filio propter similitudinem quam habet cum propriis Filii, quoniam pulchritudo seu decor tria requirit, ut dictum est qu. 5. art. 4. 1. perfectionem sive integritatem: 2. proportionem: 3. coloris suavitatem seu claritatem. Et quantum ad hæc tria species habet similitudinem cum propriis Filii; quoad primum quidem, in quantum est Filius habens in se verè & perfectè naturam Patris: quoad secundùm verò in quantùm est expressa imago Patris: quoad tertium autem in quantum est Verbum, quod lux est & splendor intellectus. Usus verò appropriatur Spiritui Sancto, quia habet similitudinem cum propriis Spiritus Sancti: nam usus (largè & impropriè accipiendo usum) quo Pater & Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus Sancti, qui est amor: usus autem quo nos fruimur bonis divinitus nobis collatis, habet similitudinem cum proprio Spiritus Sancti, quod est donum.

Conclusio II.

Considerando Deum ut unum; Patri appropriatur unitas; Filio æqualitas; Spiritui Sancto nexus seu concordia. Nam unitas absolutè dicitur, & non præsupponit aliquid aliud; sicut nec Pater præsupponit aliam personam: æqualitas autem significat unitatem in respectu ad alterum; & similiter Filius cùm sit principium de principio, dicit respectum ad alterum: nexus verò importat unitatem duorum; Spiritus Sanctus autem est à duobus & est communis nexus Patris & Filii, ut quæst. 37. art. 1. fuit ostensum.

Ob. Resp.

Si Dicas: Unitatem aliquando attribui Spiritui Sancto. Resp. illi tribui secundùm quod unitas ponitur pro unione plurium, secundùm quod unitas absolutè dicitur, & in quantum est principium, sic habet similitudinem ad proprium Patris, Patrique appropriatur. Ita B. Thomas in 1. dist. 31. q. 3. art. 1. ad 1.

Conclusio III.

Patri appropriatur potentia, Filio sapientia, Spiritui Sancto bonitas.

Considerando Deum, quatenus inest ei virtus operativa; Patri appropriatur potentia; Filio sapientia, Spiritui Sancto bonitas, idque ex duplici causa, ratione scilicet similitudinis ad divina, & ratione dissimilitudinis ad creata. Ratione quidem similitudinis, quia potentia in quantum hujusmodi est quoddam principium; ideoque similitudinem habet cum Patre cœlesti, qui est principium, non tantùm creaturarum, sed etiam aliarum personarum divinarum. Sapientia autem habet similitudinem cum Filio, quia sapientia pertinet ad intellectum: Filius verò procedit per intellectum, & est Verbum. Bonitas verò habet convenientiam cum proprio Spiritus Sancti, quod est amor, quia bonitas est objectum amoris. Ratione verò dissimilitudinis, quoniam Patri terreno deficit interdum potentia propter senectutem: patres enim apud nos sæpè fiunt infirmi ac debiles, quando senuerunt; ne ergo suspicemur aliquid tale Deo Patri accidere, convenienter ei appropriatur potentia. Similiter filiis, utpotè juvenibus & inexpertis, sæpè apud nos deficit sapientia: quod ne quis de Filio cœlesti cogitet, ipsi appropriatur sapientia. Denique spiritus terrenus importat quamdam violentiam & impulsionem violentam; ne igitur opinemur Spiritum Sanctum esse violentum & violentè nos impellere, congruenter ei appropriatur bonitas, & amor.

Ob.

Si Dicas. Virtus ad potentiam pertinet: atqui virtus appropriatur Filio, quem Apostolus 1. ad Cor. 1. vocat Dei virtutem; ergo potentia non est appropriandа Patri, sed Filio. Resp. Neg. C. quia virtus dupliciter considerari potest: uno modo ut significat potentiam rei, per quam operatur: alio modo ut significat id quod à potentia procedit: unde aliquod virtuosum factum alterius dicimus esse virtutem ejus. Juxta priorem modum, virtus non appropriatur Filio, sed Patri. juxta posteriorem verò appropriatur Filio, imò & Spiritui Sancto, in quantum scilicet virtus sumitur pro effectibus potentiæ.

Resp.

Atque hæc sunt præcipua attributa, quæ inter appropriata solent recenseri: ideò autem præcipua, quoniam in ipsis sacris Litteris inveniuntur certis personis adscripta. Potentia namque adscribitur Patri, Marci 14. *Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt*. Lucæ 1.

Non

Non erit impossibile apud Deum omne verbum. Et postea, *Fecit mihi magna qui potens est*; Ac rursum, *Fecit potentiam in brachio suo*. Psalm. 88. *Potens es Domine*. Ubi sermo est ad Patrem, quoniam postea subjungitur, *Ipse invocabit me, Pater meus es tu*.

Sapientia tribuitur Filio Matth. 11. & Lucæ 7. *Justificata est sapientia à filiis suis*. Lucæ 11. *Sapientia Dei dixit: Mittam ad illos Prophetas & Apostolos, & ex illis occident & persequentur*. Matthæus enim idem refert cap. 23. ubi ait, Christum dixisse, *ecce ego mitto ad vos Prophetas*. Eodemque pertinent, quæ leguntur Prov. 8. & 9. Sap. 7. 8. 9. 10. & Eccles. 24.

Bonitas tribuitur Spiritui Sancto Lucæ 11. *Quantò magis Pater vester de cœlo dabit Spiritum bonum petentibus se?* Psalm. 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*. 2. Esdræ 9. *Spiritum tuum bonum dedisti, qui doceret eos*. Sap. 12. *O quàm bonus & suavis est Domine Spiritus tuus in omnibus*.

Conclusio IV.

SI Deus consideretur ut habet ordinem ad suos effectus, Patri appropriatur *ex quo*; Filio *per quem*, Spiritui Sancto *in quo*, juxta illud Apostoli ad Rom. 11. *Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia:* quod non confusè accipiendum esse monet August. in fin. lib. 6. de Trin. Quamvis autem hæc tria æquè conveniant omnibus divinis Personis: idcircò tamen Patri appropriatur *ex quo*, scilicet tamquam efficiente; partim quia Patri appropriatur potentia: esse autem causam efficientem convenit Deo ratione potentiæ; partim quia Pater est principium sine principio. Filio autem appropriatur *per quem*, quia ipsi attribuitur sapientia sive ars, per quam artifex operatur. Denique Spiritui Sancto appropriatur *in quo*; partim quia præpositio *in* denotat habitudinem continentis: Deus autem omnia continet ac conservat sua bonitate, bonitas verò adscribitur Spiritui Sancto partim quia omnia sunt in Spiritu Sancto ut in fine: nam Spiritus Sanctus in Trinitate est velut finis, à quo ad aliam personam producendam non est progressus.

Ob. Si Dicas: Causa finalis est prima causarum; ergo quatenus istud *in quo* denotare potest habitudinem causæ finalis, debet appropriari Patri, qui est prima personarum. Resp. Resp. Neg. C. quia Pater non est principium personarum in genere causæ finalis, nec personæ procedunt à Patre ut à fine, cùm quælibet Persona divina sit ultimus finis, sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

Conclusio V.

PRæter jam dicta, convenienter Filio appropriatur veritas ut pertinens ad intellectum: similiter liber vitæ, quatenus importat cognitionem: ac etiam nomen *Qui est*, non quidem secundùm propriam rationem, quomodo est essentiale & omnibus divinis Personis commune, sed ratione adjuncti, in quantum scilicet in locutione Dei ad Moysen præfigurabatur liberatio generis humani, quæ per Filium facta est. Vita verò appropriatur Spiritui Sancto in quantum importat motum interiorem, atque ita habet convenientiam cum amore.

Ex his intelligi potest, quænam divinæ operationes quibus Personis sint appropriandæ; quòd scilicet illæ operationes in quibus præcipuè manifestatur potentia, sint appropriandæ Patri, propter quod opus creationis illi attribuitur: illæ in quibus peculiariter relucet sapientia, appropriandæ sunt Filio, sicut generis humani recreatio & redemptio: eæ verò in quibus singulariter relucet Dei bonitas, Spiritui Sancto, sicut efficere conceptionem Christi, & varia charismatum dona nobis conferre. Conferri potest B. Thomas in 3. d. 1. qu. 2. art. 2. & d. 4. qu. 1. art. 1. ac rursum 3. p. q. 32. art. 1. *(Creatio quare appropriatur Patri.)*

Ex his etiam intelligi potest, quænam sint singularium personarum appropriata, nimirum Patris hæc, Æternitas, Unitas, Potentia, & Ex quo Filii Species, Æqualitas; Sapientia, Per quem, Veritas, Liber vitæ, Qui est: Spiritus Sancti, Usus, Nexus, Bonitas, In quo, Vita.

Quæstio XL.

De Personis in comparatione ad relationes.

Articulus I.

ART. 1. docet, quòd in Divinis relatio sit idem quod persona; Paternitas nimirum idem quod Pater, quia relatio est idem quod essentia, ut qu. 28. art. 2. dictum est: essentia autem idem est quod Persona, ut q. 39. art. 1. vidimus.

Quod in arg. 1. sumitur, *Quæcumque sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur & aliud*, solùm habet veritatem in iis, quæ sunt eadem re & relatione: relatio autem & persona sunt idem re, sed differunt ratione.

Circa Resp. ad 1. observa, proprietates in Divinis esse duplices. Quædam sunt personales seu alicujus personæ constitutivæ, ut Paternitas, Filiatio, Processio: aliæ sunt non personales, quæ idcircò quidem vocantur proprietates, quia non omnibus Personis sunt communes: ideò autem non personales, quia Personam non constituunt. Hinc Opusc. 3. cap. 59. docens, quòd non omnes notiones dici possint esse proprietates, si hoc in proprietatis ratione observetur, ut proprium esse dicatur quod convenit uni soli; addit: *Sed secundùm illum modum quo aliquid dicitur esse proprium per respectum ad aliud, sicut bipes homini & avi per respectum ad quadrupedia; nihil prohibet etiam communem spirationem proprietatem dici*. Discrimen autem inter eas proprietates ponit quoad hoc, quod est esse idem cum persona, scilicet quòd proprietas personalis sit idem cum persona, quatenus abstractum in Divinis idem est cum concreto. Cùm enim divina simplicitas non admittat compositionem materiæ & formæ; ipsa abstracta sunt formæ subsistentes, ut Paternitas est ipse Pater: & Filiatio Filius: & Processio Spiritus Sanctus: Proprietas autem non personalis est idem cum personis secundùm aliam rationem, qua scilicet (cùm in Deo nullum sit accidens) omne illud quod in Deo est, est ejus essentia. Sic igitur communis Spiratio est idem cum Persona Patris & cùm Persona Filii; non quòd sit una persona per se subsistens, sed sicut una essentia est in duabus personis, ita & una proprietas. *Communis spiratio*, ait S. Doctor Opusc. 3. cap. 65. *in Patre est Pater, & in Filio est Filius*. *(Communis spiratio ut sit proprietas.)*

Ex quo etiam intelligi potest, quòd Paternitas & communis Spiratio sunt idem secundùm rem, prout comparantur ad Personam Patris: & similiter idem sunt secundùm rem, Filiatio & communis Spiratio, quatenus sunt in Persona Filii; differunt autem secundùm ea ad quæ referuntur. Nam Paternitate Pater refertur ad Filium; communi Spiratione ad Spiritum Sanctum: & similiter Filius Filiatione refertur ad Patrem; communi verò Spiratione ad Spiritum Sanctum.

Pro Resp. ad 2. duo sunt dicenda. Unum, nihil esse in seipso, si sit idem re & ratione; posse tamen idem secundùm rem, sed ratione diversum esse in seipso. Alterum, quòd relationes seu proprietates sunt in Personis & in essentia, differenter tamen. In essentia enim solùm sunt per modum identitatis, sive quia sunt idem re cum illa; in personis autem sunt non tantùm per modum identitatis secundùm rem, hoc est non tantùm quia sunt idem re, *sed etiam quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito*, quia significantur ut formæ in supposito: sunt enim quasi formæ personarum. Quæ causa est, cur personas distinguant & non essentiam. *(An idem sit in seipso.)* *(Relationes ut sint in essentia, ut in Personis.)*

Si dicas: Omne illud, in quo est relatio, est relativum, & refertur, sicut omne illud, in quo est albedo satis intensa & extensa, est album: sed divina essentia non est aliquid relativum, neque refertur ad aliud; ergo relationes non sunt in divina essentia. Resp. Neg. Consequ. Quod enim sumitur, *Illud in quo est relatio, est relativum & refertur*, solùm est verum de eo, in quo relatio est sicut in supposito: in essentia autem divina non est aliqua proprietas *(Ob.)* *(Resp.)*

relativa ficut in fuppofito, fed tantùm per omnimodam rei identitatem; unde relatio non poteft prædicari concretivè, feu per modum concreti de effentia dicendo, effentia refertur, aut Effentia eft quid relativum, fed prædicatione dumtaxat defignante identitatem, ut dicendo, Effentia eft relatio Vide B. Thom. in 1. d. 33. qu. 1. art. 3.

Ob. Si præterea dicas: Pater generando Filium communicavit illi totam fuam fubftantiam, ut patet ex Conc. Later. cap. *Damnamus*, tit. de Summ. Trin. fed Pater non communicavit Filio proprietatem fuam relativam, hoc eft Paternitatem; ergo illa proprietas non eft fubftantia Patris, ac per confequens non eft in Resp. Patre. Refp. Neg. Confeq. quia fenfus Concilii eft, quòd Pater communicaverit Filio totam fuam effentiam atque adeò totum quod in Patre eft abfolutum: Paternitas autem, etfi fit eadem res cum fubftantia Patris, in eo tamen diftinguitur, quòd Paternitas fit relatio, & fubftantia aliquid abfolutum.

Pro Refp. ad 3. Neg. eft Maj. nifi intelligatur de iis, quæ funt eadem re & ratione: *Sicut Philofophus dicit 3. Phyfic. non oportet* (ait B. Thomas quæft. 8. de Pot. art. 2. ad 7.) *quòd omnia eadem prædicentur quolibet modo de iifdem, fed folùm de iifdem fecundùm rationem*: Perfona autem & proprietas feu relatio, etfi fint idem re, non funt idem ratione. Vide dicta ad quæft. 28. art. 2. ad 2. Quamquam & in iis quæ funt eadem re & ratione, obfervandum eft id quod dicitur de uno, etiam prædicari de altero fecundùm quod funt idem: fed fi in aliquo diftinguantur; fecundùm quod diftinguuntur, aliquid poterit dici de uno, quod non dicitur de altero, ficut patet etiam in fynonimis: veftis enim & indumentum eamdem rem fignificant, funtque idem re & ratione ratiocinata; fecundùm tamen quod differunt nomine, fic aliquid poteft dici de uno, quod non poteft dici de altero: veluti quòd indumentum fit neutri generis & quadrifyllabum, quorum neutrum de vefte dici poteft. Similiter relatio feu proprietas & perfona, quamvis fint eadem fecundùm rem; quatenus tamen ratione diftinguuntur; fic aliquid poteft prædicari de uno, quod non prædicatur de altero: nam perfona generat & relatio non generat. Unde in hac Refp. ad 3. tradit, participia & verba notionalia fignificantia actus notionales, cujufmodi funt Generans, Spirans, Generat, Spirat, Generatur, & Procedit, non prædicari de proprietatibus, non dici v. gr. Paternitas generat, Filiatio fpirat &c. quia *generat & fpirat*, fignificant per modum actus: actus autem funt fuppofitorum; relationes autem feu proprietates non fignificant ut fuppofita, fed ut formæ fuppofitorum.

Ob. Si Objicias, Rectè dici, *Deitas creat*, cùm tamen Deitas five effentia fignificetur ut forma Perfonarum, fecundùm ea quæ dicebantur q. 39. art. 2. Refp. Resp. effentiam fignificari ut formam, quæ fit principium actus, quemadmodum intelligi poteft ex qu. 32. art. 2. relationes autem non fignificant neque fignificantur ut formæ, quæ funt principium actus, fed quæ folùm funt conditiones, fine quibus Perfonæ non poffunt agere.

ARTICULUS II.

Utrùm Perfonæ diftinguantur per relationes.

Ita quidem habet titulus huic art. præfixus: fed ex quæft. Procem. apparet; quòd plus quærere intendat, fcilicet An relationes diftinguant & conftituant Perfonas.

Videtur quòd non 1. Quia Sapiens Prov. 30. dicens, *Quod nomen eft ejus, aut quod nomen Filii ejus, fi nofti?* inquirit proprium nomen Patris & Filii: at fi Perfona Patris diftingueretur per Paternitatem, & Perfona Filii per Filiationem, non erat opus inquifitione nominis ipforum, quia Pater & Filius effent propria eorum nomina: oportet enim, quòd ipfa diftinguentia conftituant res diftinctas, ac per confequens fi relationes diftinguerent Perfonas oporteret, quòd eas etiam conftituerent.

2. Auguftinus lib. 7. de Trin. cap. 1. tradit, omnem rem quæ relativè dicitur, effe aliquid excepto relativo; ergo Perfona Patris quæ relativè dicitur, eft aliquid excepta relatione; igitur Perfona Patris eft aliquid abfolutum; ac per confequens neque conftituitur neque diftinguitur per relationem, fed per aliquid abfolutum. Et cap. 4. ait, Deum ficuti & omnem aliam rem fubfiftere ad fe: ergo id per quod Pater conftituitur fubfiftens, eft aliquid abfolutum.

3. Omnis relatio primò & per fe terminatur ad abfolutum; ergo etiam relatio divina: atqui Perfona divina primò & per fe terminatur ad Perfonam, ut Paternitas ad Filiationem, & Pater ad Filium; ergo Perfona ad quam fic terminatur eft aliquid abfolutum; ac proinde etiam conftituitur per aliquid abfolutum.

4. Perfona eft prior actione: actio autem eft prior relatione; ergo Perfona eft prior relatione; ac per confequens non conftituitur per relationem.

5. B. Thomas art. 4. hujus qu. dicit, Paternitatem poffe confiderari Uno modo, ut eft relatio, alio modo, ut eft conftitutiva Perfonæ; ergo relatio non conftituit Perfonam quatenus eft relatio, fed quatenus eft aliquid abfolutum.

6. Impoffibile eft, Perfonam divinam conftitui & diftingui relatione; ergo per aliquid abfolutum eft afferendum quod conftituatur. Ant. prob. quia relatio non poteft conftituere aliquid unum & incommunicabile, cùm Spiratio activa non conftituat quidpiam incommunicabile, quandoquidem fit communis Patri & Filio. Plura argumenta videat qui volet apud S. Doctorem q. 8. de Pot. art. 3. & 1. Sent. d. 26. quæft. 2. art. 2.

Pro Refponfione fit

CONCLUSIO I.

Neceffariò agnofcendæ funt in Deo aliquæ proprietates, quibus Perfonæ conftituuntur & diftinguuntur. In cap. enim *firmiter*, tit. de Sum. Trin. & Fid. Cath. Innoc. III. cum Conc. Gen. dicit: *Sanctam Trinitatem fecundùm communem effentiam individuam, & fecundùm perfonales proprietates difcretam.* In eumdemque fenfum loquitur Sophronius in Synod. 6. actio 11. & is qui Latinorum partes agebat in Conc. Flor. Seff. 18. & 19. Sed & Ecclefia in Præfat. Miffæ S. Trinitatis ita loquitur: *Ut in Perfonis proprietas, & in effentia unitas & in Majeftate adoretur æqualitas.* (Sunt in Deo proprietates quibus Perfonæ conftituuntur, & diftinguuntur.)

Accedit ratio, qua & B. Thom. hìc utitur, & poft ipfum Cardinalis Beffarion in Orat. quam habuit in Conc. Flor. cap. 6. In quibufcumque diftinctis invenitur aliquid commune, oportet aliquid effe diftinctivum, fed Perfonæ divinæ funt inter fe diftinctæ, quamvis conveniant fecundùm effentiæ unitatem; ergo oportet effe in eis aliquid diftinctivum: hoc autem quo una Perfona diftinguitur ab altera vocatur proprietas, & per illud ipfum eft Perfona conftituta; nam nihil aliud voce conftitutionis hic fignificatur, quàm Perfonam, quæ cum aliis in aliquo convenit, per aliquid fibi proprium & alteri incommunicabile ultimò determinari, & à cæteris diftingui.

CONCLUSIO II.

Proprietates, quibus Perfonæ divinæ conftituuntur & diftinguuntur, non funt aliquid abfolutum fed relativum. (Proprietates divinæ funt relativæ.)

Prob. 1. Quia Scriptura Sacra quotiefcumque Perfonas divinas diftinguit, femper utitur nominibus relativis, Patris, Filii, Verbi, Spiritus Sancti, ut Matth. 28. 1. Joan. 5. & alibi.

2. Patres Conc. Tolet. 11. In Conf. Fid. fic profitentur: *In relatione Perfonarum numerus cernitur, in Divinitatis verò fubftantia quid enumeratum fit, non comprehenditur; ergo hoc folo numerum infinuant, quòd ad invicem funt, & in hoc numero carent, quod in fe funt.*

3. Seff. 18. Conc. Flor. exprefsè dicitur, quòd Divina omnia, proprietatibus Perfonarum exceptis, inter fe communicabilia funt; quòdque *fola relatio apud omnes tam Græcos quàm Latinos Doctores divina profeffione Perfonas multiplicat*; funt ergo proprietates relativæ,

relativæ, quæ Personas constituunt & distinguunt. Hinc est, quòd sess. ulr. in lit. union. dicitur: *Omnia quæ Patris sunt, ipse Pater unigenito Filio gignendo dedit, præter esse Patrem*: esse autem Patrem, est relativum; ergo Pater omnia dedit Filio præter suam proprietatem relativam, quæ est Paternitas; ac per consequens non distinguitur à Filio per aliquam proprietatem absolutam, sed per relativam.

5. Cyrillus Alex. lib. 2. Thes. cap. 3. *Cùm*, inquit, *non composita sed simplex natura Deitatis sit; numquam in plures Personas distingueretur, nisi quædam inveniretur differentia, non secundùm essentiam, sed secundùm relationem*. Et Damascenus lib. 3. cap. 5. *Personarum discrimen in solis tribus proprietatibus, nempe in causæ seu principii experte ac Paterna, & in ea quæ à causa proficiscitur ac Filiali, atque ita in ea quæ à causa oritur ac Procedit positum esse agnoscimus*. Plura videri possunt apud eumdem Damascenum lib. 1. cap. 10. apud Anselmum lib. 1. de Incarn. cap. 3. & apud Aug. variis in locis, maximè in lib. quos de Trin. scripsit. Quibus accedit, quòd juxta commune illud receptumque axioma, *Omnia sunt unum in Divinis ubi non obviat relationis oppositio*, sola relatio opposita facit distinctionem realem in Divinis: atqui inter proprietates absolutas non est aliqua oppositio relativa; ergo realis distinctio Personarum non est per proprietates absolutas, sed per relativas.

Conclusio III.

Quamvis aliquo modo dici possit, quòd Personæ divinæ constituantur & distinguantur per origines: potius tamen est dicendum, quòd constituantur & distinguantur per relationes.

Prior pars Prob. 1. Quia illud rectè dicitur aliquo modo constituere & distinguere unam Personam ab alia, quod est intrinsecum & omninò proprium: origines autem sunt Personis divinis intrinsecæ & propriæ; generatio enim activa est Patri intrinseca ipsique propria; & similiter Filio intrinseca & propria est generatio passiva; Spiritui Sancto autem processio.

Potiùs per relationes quàm per origines constituuntur divinæ Personæ.

Prob. 2. Quia SS. Patres distinctionem Personarum aliquando explicant per origines aut per voces ad originem spectantes; ut August. lib. 5. de Trin. cap. 6. & 7. ubi utitur vocabulis Genitoris & Geniti, sicut & Ecclesiam hym. de Ven. Sacram. *Genitori Genitoque laus & jubilatio*. *Inter Patrem & Filium generationis expressa distinctio est*, ait Ambros. lib. 1. de Fid. cap. 2. Et Damascenus lib. 3. de Fid. cap. 7. de Filio dicit, quòd *ejusdem sit cum Patre essentiæ, ac generationis dumtaxat modo & relatione à paterna Persona differat*. Quibus conforme est quod lib 1. cap. 11. scripsit: *Unum idemque omnino sunt Pater & Filius, & Spiritus Sanctus nisi quòd Pater genitus non est, Filius genitus est, Spiritus processit*. Et Fulg. lib. de Fid. ad Pet. c. 1. *Quia aliud est genuisse quàm natum esse; aliudque est procedere quàm genuisse vel natum esse; manifestum est, quoniam alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus*.

Posterior pars Prob. 1. Quia Personæ divinæ constitui debent & distingui per aliquid, quod significatur ut intrinsecum ipsi Personæ: relationes autem personales, ut Paternitas & Filiatio significantur ut intrinsecæ Patri & Filio; origines verò non significantur ut intrinsecæ, sed tamquam viæ quædam à re vel ad rem. Confirmatur. Nihil propriè constituitur & distinguitur nostro intelligendi modo nisi per aliquid, quod se habet per modum formæ completæ & permanentis: atqui origines non significantur ut formæ completæ & permanentes, sed ipsæ demum relationes personales; ergo Personæ non propriè distinguuntur per origines, sed per relationes.

Prob. 2. Quia Scripturæ, Patres; & Concilia longè frequentiùs utuntur nominibus significantibus relationem quàm nominibus significantibus originem; quemadmodum evidenter haberi potest ex Matth. 1. 11. & 28. Marc. 14. Luc. 1. & 22. Joan. 1. 3. 5. 10. 14. 1. Joan. 5. & alibi; itemque ex Augustin. Hilario, Ambrosio, dum de Trinitate scribunt, & ex Concil. Nicen. Constantinoplit. Toler. 11. Lateran. Flor. & aliis. Hinc B. Thomas in præsenti art. *Melius*, inquit, *dicitur, quod Personæ seu hypostases distinguantur relationibus quàm per originem: licet enim distinguantur utroque modo; tamen priùs & principaliùs per relationes secundùm modum intelligendi*. Similique modo loquitur Bessarion in Orat. quàm in Concil. Flor. habuit cap. 6. his verbis: *Cùm relatio & origo, etsi secundùm modum intelligendi differunt, (siquidem origo significatur per modum actus, ut Generatio; relatio verò per modum formæ, ut Paternitas) re tamen non differunt; ideo utroque quidem modo distinguuntur divinæ Personæ, prius tamen & principaliter secundùm modum intelligendi nostrum per relationes, per quas etiam constituuntur divinæ Personæ; consequenter autem per diversum processum modum, sive per originem. Non enim generare & genitum esse (quod originis est) constituit principaliter Personam, sed Paternitas & Filiatio, sive Patrem & Filium esse, quod relationis est*.

Conclusio IV.

Personæ divinæ constituuntur & distinguuntur relationibus formaliter ut relationes sunt.

Relatio, ut talis constituit Personã.

Prob. 1. In Persona divina non est aliud intelligere nisi essentiam & relationem, ait hoc art. B. Thomas: non est autem essentia, quæ unam Personam distinguit ab alia, sed relatio; ergo neque essentia quæ Personam constituit, sed relatio. Quemadmodum enim idem S. Doctor hic docet, unum idemque est quod Personas constituit & distinguit: *Oportet*, inquit, *quòd ipsa distinguentia constituant res distinctas*. Quòd autem loquatur de relatione formaliter; ex eo intelligi potest, quia relationem distinguit ab essentia: relatio verò non distinguitur ab essentia, nisi consideretur formaliter ut est relatio.

2. Quidquid concipimus in Divinis, ut absolutum, hoc concipimus ut commune tribus Personis: atqui id quo Personæ divinæ constituuntur & ab invicem distinguitur, non concipimus, commune tribus, ergo non concipimus ut absolutum. Restat igitur, quòd concipiamus illud ut relativum.

3. Personæ divinæ non sunt in reipsa aliud quàm relationes subsistentes incommunicabiliter; sed hæc incommunicabilitas provenit ex relatione alteri opposita in quantum hujusmodi; ergo constitutio & distinctio est per relationem in quantum est relatio. Sic enim intelligimus constitui & distingui Personas sicut sunt in reipsa: in re autem sunt relativæ. Accedit quòd Patres & Concilia, quæ ad conclusion. 2. attulimus, intelligenda sint de relatione ut relatio est; alioquin non eam distinguerent contra essentiam.

Cæterùm, quia de constitutione divinarum Personarum jam sæpè locuti sumus, duo restant observanda.

Prius, rectè dicitur, quòd personæ constituantur ex essentia & relatione seu proprietate personali; quia Persona præter essentiam complectitur relationem. Unde Joannes Latinorum partes agens in Conc. Flor. sess. 18. sic dicit: *Persona ex substantia proprietatibusque consistit*: Et in fine sess. 19. *Credimus Personam ex divina substantia proprietatibusque constare, ita ut Persona nihil aliud nisi substantia & proprietas sit*. Quæ omnia consentanea sunt iis, quæ B. Th. hic tradit.

Posterius, ratione hujus constitutionis Personæ divinæ nequaquam dicendæ sunt esse compositæ: quia tam relatio quàm essentia non est nisi una eademque res simplicissima. Deinde, constitutio seu modus constitutionis, qua Personæ divinæ dicuntur constitui ex substantia & relatione, non est in ipsis Personis secundùm rem, sed solùm secundùm nostrum modum intelligendi. Ipsum quidem fundamentum constitutionis est in re: (hoc enim fundamentum est: tum ipsa divina essentia quæ est communis, tum relatio quæ est propria & incommunicabilis) modus autem constitutione sive ipsa constitutio, quatenus eo nomine significatur conjunctio aliquorum ex natu-

Personæ divinæ non sunt compositæ.

natura rei distinctorum, non est in re, sed in nostra conceptione; quia cùm essentia & relatio sint omninò idem, non possunt conjungi tamquam distincta nisi per rationem imperfectè Personas divinas cognoscentem.

An constitutio Personarum fit à parte rei. Quapropter si quæratur: Num hæc constitutio fit à parte rei, an solùm per intellectum. Distinctione responderi potest. Vel enim nomine constitutionis intelligitur ejus fundamentum, ipsaque res eo nomine significata; & sic constitutio est à parte rei: partim quia ipsum fundamentum verè existit, ut jam dicebamus; partim quia Personæ divinæ habent à parte rei quidquid est necessarium ut sint constitutæ. Nam à parte rei habent naturam communem; alioquin enim non essent unus Deus à parte rei: & habent etiam à parte rei proprietates, quibus realiter inter se distinguuntur; quod est esse constitutas in ratione Personæ. Vel nomine constitutionis intelligitur modus, quo illa constitutio à nobis concipitur & significatur; & sic non est à parte rei in Divinis Personis. Constitutio enim hæc concipitur à nobis cum distinctione constituentis à Persona constituta: hic autem modus distinctionis non est à parte rei in divinis Personis, sed in nostro tantùm intellectu. Ita ferè Hackerus tract. 3. c. 1. ad præs. qu. eodemque modo responderi potest ad id, quod à Doctoribus variè disputatur. An ista constitutio sit realis, an rationis. Est enim realis quantum ad fundamentum rationis quantum ad modum.

Ad 1. Arg. Resp. Sapientem Prov. 30. inquirere nomen, quod tum Patris, tum Filii naturam ac Personam perfectè & prout in se est exprimat: tale autem nomen nulla creatura potest invenire. Quamvis enim hæc nomina Pater & Filius significent eas proprietates, quibus istæ Personæ constituuntur & distinguuntur: sicut eas tamen non possumus in hac vita perfectè cognoscere; ita non perfectè possunt nobis significare naturam aut Personam Patris & Filii.

Ad 2. Res. Neg. ultim. C. ut enim cum B. Th. respondeamus qu. 8. de Pot. art. 3. ad 1. Personæ divinæ sunt aliquid excepto relativo; & hoc aliquid est essentia, quæ relativè non dicitur. Sic enim intelligit Augustinus, ut verba ejus diligenter inspicienti ostendunt. Vide qu. 28. art. 2. ad 2. Neque tamen sequitur, quòd Personæ constituuntur & distinguuntur per aliquid absolutum; quia non constituuntur nec distinguuntur per essentiam, sed per relationem.

Ad alterum locum B. Aug. Respondimus qu. 29. art. 2. quòd subsistere ibi accipiat pro substantia vel esse substantiali.

Ad 3. quamvis concedatur de relatione creata, quòd ipsa primò & per se terminetur ad absolutum; non tamen necesse est idem concedere de increata. Et ratio diversitatis est, quoniam relationes increatæ sunt ipsæmet supposita sive ipsæmet Personæ subsistentes; atque ita dum relatio terminatur ad suppositum, terminatur ad relationem: in creatis verò aliud est relatio, & aliud suppositum. Quamquam & de relationibus creatis an primò & per se terminentur ad absolutum, non est extra controversiam: opposita enim sententia, quæ astruit, unius relationis terminum esse aliam relationem, nec minùs communis est, nec Aristoteli minùs consentanea; ajunt Conimbricenses in cap. 7. de Relat. Confirmat. Aristoteles censet, universa quæ sunt ad aliquid, si accommodatè quis reddat, ad ea dici quæ convertuntur: quæ autem convertuntur, non sunt absoluta, sed relativa. Censet præterea, servum non ad hominem referri, sed ad herum seu dominum; ergo agnoscit relationem terminari ad relativum, & non ad absolutum quatenus est absolutum. Accedit, quòd si relatio paternitatis terminetur ad absolutum, ad eum v. gr. hominem cui convenit relatio filiationis; sequitur, quòd homo qui pater est, prius natura sit Pater quàm habeat filium: illud enim suppositum, cui convenit relatio filiationis, prius natura est homo, quàm habeat relationem filiationis. Hæc autem sunt contra Philosophum, imò & contra communem Philosophiam, quæ asserit, relativa esse simul natura. Sed hæc Philosophis relinquamus. Videat qui voluerit Cumel ad quæst. 13. art. 7. disp. 2. conclusione secunda.

(margin: An relatio terminetur primò ad absolutum.)

Ut ad 4. & 5. argum. respondeatur, præmittendum est, relationem divinam posse duobus modis considerari. Uno modo secundùm se totam, sive secundùm omnia quæ continet in quantum est relatio divina, hæc autem sunt essentia, subsistentia, & ordo seu respectus ad alterum. Altero modo secundùm ultimam differentiam & ultimum gradum, qui est purus respectus ad alterum. Quapropter.

Ad Arg. 4. Resp. actionem non esse priorem relatione quocumque modo considerata, sed tantùm considerata quantum ad ultimum illius gradum & purum respectum: Persona autem non constituitur per relationem secundùm ultimum gradum consideratam; nam relatio quando dicitur esse constitutiva Personæ, intelligenda est juxta priorem modum superiùs dictum & secundùm se totam. Juxta posteriorem verò modum non est constitutiva, sed tantùm distinctiva Personæ; sicque intelligendus est loqui B. Thomas quando dicit, Paternitatem posse considerari; uno modo ut est relatio, hoc est secundùm quod dicit purum respectum; alio modo ut est constitutiva Personæ, hoc est secundùm totum quod relatio divina importat. Ex quo non sequitur, quòd constituat Personam quatenus est aliquid absolutum, & non quatenus est relatio: sed tantùm, quòd non constituat Personam in quantum est relatio nuda, considerata scilicet secundùm quod importat nudum respectum. Alioquin si reduplicatio intelligatur cadere super relationem secundùm completam illius rationem consideratam; sic relatio quatenus relatio constituit Personam divinam v. gr. Paternitas constituit Personam Patris, quatenus includit essentiam, subsistentiam, & ordinem seu respectum ad Filium, non autem quatenus includit solùm hunc ordinem. Ex his patet Respond. ad 5.

(margin: Explicatur textus ex art. 4.)

Ad 6. Resp. Neg. Ant. non enim sequitur, si una relatio v. g. Spiratio activa non constituit quidpiam incommunicabile, quòd nulla alia relatio id præstet, cùm sit magna ratio diversitatis. Relatio enim Spirationis activæ ideo non potest constituere unum incommunicabile, quia est communis duabus Personis, atque ita non dicit oppositionem unius earum ad alteram, sed solùm ad Spirationem passivam & ad illam personam quæ spiratur. Sed Paternitas, Filiatio, & passiva Processio singulæ singulis tantùm personis conveniunt; & Paternitas quidem formaliter opponitur Filiationi; similiterque Filiatio Paternitati; utraque verò radicaliter opponitur Spirationi passivæ: ipsa autem Spiratio passiva formaliter opponitur Spirationi activæ; oportet ergo, quòd Paternitas unam personam constituat, & Filiatio aliam, & passiva Processio rursus aliam.

Quod in arg. 1. sumitur *simplicia distinguuntur seipsis*, verum est si intelligatur *seipsis*, idest per nihil re ab eis distinctum; aut *seipsis*, idest non per aliud, quod non sit ipsæ res distinctæ: quando autem personæ divinæ distinguuntur per relationes, non distinguuntur per aliquid ab eis re distinctum, sed per id quod ipsæmet Personæ subsistentes sunt, atque ita non præjudicatur simplicitati ipsarum.

Personæ an distinguantur seipsis. Cæterùm, an dicendum sit, divinas Personas seipsis distingui; à quibusdam in dubium vertitur. Quod jam dictis conformiter hac distinctione solvi potest. Si *seipsis* idem valeat quòd nullo realiter à se distincto; sic distinguntur seipsis; quemadmodum loquitur ipse B. Thomas quæst. 8. de Potest. art. 1. ad 6. Si autem *seipsis* valeat idem quòd nullo alio ne quidem ratione distincto; sic non est dicendum, quòd Personæ divinæ distinguantur seipsis: distinguuntur enim proprietatibus seu relationibus, quæ sunt proprietates relativæ, ut ex Conc. Later. & aliunde probavimus supra ad conclus. 1. & 2. Hinc B. Thomas in 1. dist. 26. quæstione 2. articul. 1. ad 5. *Etiam personæ divinæ seipsis distinguuntur, in quantum personæ secundùm rem sunt ipsæ relationes. Sed sicut persona quantum ad modum significandi non est idem quod relatio; ita etiam seipsis non distinguuntur, sed relationibus.*

Quia verò ad veritatem propositionum non tantùm habenda

habenda est ratio rei per verba significatæ, sed attendendus etiam est modus significandi: modus autem significandi hujus propositionis *Personæ divinæ distinguuntur seipsis*, talis est, ut per eam nobis significetur, eas non distingui per relationes & proprietates, quod falsum est; ideò potius negandum est, divinas Personas distingui seipsis quàm concedendum, conformiter S. Doctori q. 8. de Pot. art. 3. qu. 10. art. 2.

Quod in arg. 2. sumitur, *Nulla forma distinguitur nisi secundùm suum genus*, sive nisi per aliquid sui generis; solum est verum de eo, quod distinguitur vel in esse vel in aliquo alio absoluto. Quæ autem distinguuntur in eo quod est habere respectum ad aliud possunt distingui per aliquid quod non est sui generis. Et quia Personæ divinæ non distinguuntur in aliquo absoluto, sed solùm in eo quòd dicuntur ad aliquid; ideò distingui possunt per relationes, etiamsi relationes in quantum relationes non pertineant ad genus substantiæ.

Pro Resp. ad 3. dicendum, quòd absolutum est prius quantum ad esse quàm relativum, sed non est prius quantum ad distinguere: quia prima distinctio est illa, quæ est proximior unitati, ac per consequens minima. Cùm igitur distinctio divinarum Personarum sit prima, debet esse minima; ideoque debet esse per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

4. Arg. Min. *Sed relatio præsupponit distinctionem*, verá est dumtaxat de relatione quæ est accidens, non de ea quæ est substantia: nam hæc secum adducit distinctionem suppositorum; ideòque illam distinctionem non præsupponit. Vide quæ diximus quæst. 28. art. 1. ad 3.

Articulus III.

Utrùm abstractis per intellectum proprietatibus seu relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases.

Videtur quòd sic, quia Personæ aliquo modo constituuntur & distinguuntur originibus; ergo intellectis originibus, erunt hypostases distinctæ, licèt relationes abstrahantur.

Pro responsione sit

Conclusio I.

Loquendo de abstractione reali; (de qua tamen non est hic sermo) certissimum est, quòd si relationes reipsa abessent à Deo, non essent hypostases divinæ, quòdque Deus non esset trinus; partim quia relationes sunt ipsæmet hypostases subsistentes; partim quia tali hypothesi posita, non esset Processio in Divinis, cùm Processio non possit esse sine relationibus.

Conclusio II.

Resp. cum distinctione. Si per intellectum fiat abstractio similis ei, qua universale abstrahitur à particulari, ut animal ab homine; remotis proprietatibus non remanent hypostases vel personæ, sed communis tantùm essentia: quia in ejusmodi abstractione non remanet id à quo fit abstractio; non enim remanet homo, si ab eo abstrahatur animal.

Conclusio III.

Si fiat abstractio similis ei, qua forma abstrahitur à materia; remotis per intellectum relationibus aut proprietatibus non personalibus, remanent hypostases & personæ, quia tales proprietates non constituunt personas, v. g. remoto per intellectum à Patre quòd sit ingenitus vel spirans, remanet in intellectu quòd sit Pater, sive adhuc concipi potest esse Pater. Remotis verò per intellectum relationibus vel proprietatibus personalibus, non remanent in intellectu hypostases sive personæ, quia remoto eo quod est constitutivum alicujus, non potest remanere id quod per ipsum constituitur: relationes autem sive proprietates personales sunt constitutivæ personarum. Quapropter abstracta Paternitate, non remanet Pater, neque abstracta Filiatione, remanet Filius.

Ad Arg. initio allatum. Resp. Neg. Conseq. 1. quia personæ vel hypostases non distinguuntur primò & principaliter per origines, sed per proprietates, ut patet ex art. 2. sine eo autem quod primò & principaliter constituitur; non potest res constituta simpliciter intelligi; non enim potest intelligi homo sine rationali, etiamsi cognosceretur risibilitas 2. quia origines afferunt relationes; ac proinde eùm cognoscitur origo, non omninò abstrahitur relatio, sed includitur in conceptu.

Pro Resp. ad 1. Maj. ista arg. *Id, ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur*, verificari potest, si id quod additur non sit de intrinseca ratione ejus cui additur, neque includit aliquid ad intrinsecam ejus rationem pertinens: *Persona* autem non sic se habet ex additione ad *hypostasim*, quia id quod persona importat, totum est de ratione intrinseca hypostasis ejus, quæ est in natura rationali; nam persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolutè, sed proprietatem distinguentem, quæ ad dignitatem pertinet.

Pro Resp. ad 2. Neg. Maj. Ab eodem enim habet Pater quòd sit Pater, & quòd sit Quis, seu persona subsistens, scilicet à Paternitate. Neque tamen sequitur, quòd Filius non sit, Quis, quia licèt ipse non habeat Paternitatem, & habet tamen Filiationem, à qua habet & quòd sit Quis seu hypostasis subsistens, & quòd sit Filius.

Pro Resp. ad 3. dicendum, quòd remota Paternitate, posset in nostro intellectu remanere Ingenitus, atque adeò suppositum Patris ut distinctum à creaturis, sicut Judæi intelligunt: sed non remaneret Ingenitus neque suppositum Patris ut distinctum ab aliis personis; quia ingenitum cùm nihil ponat sed negativè dicatur, non constituit, neque ab aliis personis distinguit hypostasim Patris. Verba Augustini juxta priorem sensum sunt intelligenda.

Articulus IV.

Utrùm actus notionales præintelligantur proprietatibus.

Actus notionales vocat ipsas origines sive productiones tam passivas quàm activas. Dicit autem, An præintelligantur: quia in Divinis omnia sunt simul; & ideò solùm quærit, quid sit prius juxta modum nostrum intelligendi. *Actus notionales hic sunt ipsæ productiones.*

Pro Responsione sit

Conclusio I.

Actus notionales sive origines passivè significatæ secundùm intellectum præcedunt proprietates etiam personales personarum procedentium; ac per consequens etiam ipsas personas procedentes: quia origines ita acceptæ significantur velut quædam via, tum ad proprietates, tum ad personas. Sic nativitas in nostro intellectu præcedit filiationem; & esse natum prius est quàm esse Filium. Similiterque priùs intelligitur passiva Spiratio, quàm intelligatur esse Spiritus procedens. *Productiones passivè sunt nostro intelligendi modo priores proprietatibus.*

Conclusio II.

Origines activè sumptæ præcedunt nostro modo intelligendi relationem personæ originantis non constitutivam personæ, quia relatio intelligitur ut consequens talem actum. Sic Spiratio activa sive actus spirationis priùs intelligitur, quàm relatio innominata communis Patri & Filio, in quantum sunt Spirante.

Conclusio III.

Origines sive actus notionales activè sumpti sunt juxta nostrum intelligendi modum posteriores relationibus, consideratis in quantum sunt constitutivæ personarum originantium seu producentium. Sic generatio activa posterior est Paternitate, considerando Paternitatem ut constitutiva Personæ Patris. Si autem Paternitas solùm consideretur ut dicit nudum respectum, quòd B. Thom. hic dicit *ut est relatio:* sic est posterior generatione, quia fundatur super generationem sicut super actionem. Vide quæ ad art. 2. notavimus in resp. ad 4. *Origines sunt posteriores proprietatibus constitutivis personæ producentis.*

Circa Resp. ad 1. observa, utrumque dici posse, *Quia generat est Pater*, & *Quia Pater est generat*. Si enim per nomen Patris intelligatur nuda relatio Paternitatis, seu nudus respectus ad Filium; sic verum est, quòd quia generat est Pater: quia relatio Paternitatis secundùm illum nudum respectum considerata, nostro modo intelligendi consequitur generationem tamquam suum fundamentum, atque ita est posterior. Si autem in nomine Paternitatis intelligatur persona subsistens, aut relatio Paternitatis secundùm ea omnia quæ importat, atque adeò secundùm quod est constitutiva Personæ Patris; sic quia Pater est generat.

QUÆSTIO XLI.

De Personis in comparatione ad actûs notionales.

ARTICULUS I.

Utrùm actus notionales sint personis attribuendi.

Quid actus notionales.

PEr actus notionales non intelliguntur solæ actiones, sed generaliter divinarum Personarum productiones immanentes & ad intra, tam passivæ, quàm activæ, quibus scilicet aliqua Persona divina aliam producit, & alia producitur. Et quamvis hæ productiones non sint actiones vel passiones propriè dictæ; eo scilicet modo quo nos solemus: actiones & passiones intelligere; (quomodo important motum, vel mutationem & exitum de potentia in actum; itemque diversitatem & dependentiam esse unius rei ab esse alterius, quæ in Deo locum non habent) productiones tamen prædictæ vocantur activæ, quatenus sunt in principio originante sive in persona producente; & passivæ quatenus sint in termino sive in persona producta. Dicuntur autem notionales, quia nobis exhibent notiones, quibus personæ dignoscuntur. Et priori quidem modo consideratæ vocantur etiam & sunt quædam actiones, generaliter sumendo nomen actionis, & ab ea secludendo quidquid imperfectionis reperiri potest in actione: posteriori autem modo non sunt simpliciter dicendæ passiones, sed tantùm productiones passivæ, & hoc quidem, secludendo etiam omnes defectus & imperfectiones. Non enim est ulla passio admittenda in Deo, nisi Grammaticè loquendo quantum ad modum significandi, ut B. Thomas in resp. ad 3. loquitur, hoc est, nisi quatenus in Divinis admittuntur ea, quæ secundùm Grammaticos, & secundùm exteriorem significandi modum, sive secundùm exteriorem sonum, sunt verba passiva, ut Generari & Spirari.

Productiones dicantur passivæ.

Ut actiones.

Actus notionales rectè attribuuntur Personis.

His præmissis Respondeo cum S. Doctore, actus notionales rectè attribui divinis Personis, dicendo, verbi gratia, Pater generat, Filius generatur, Pater & Filius spirant, Spiritus Sanctus spiratur, vel procedit. Quia divinæ personæ distinguuntur secundùm originem: origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus; & hi sunt actus notionales.

Hanc doctrinam esse Fidei manifestum est ex Scripturis, quæ divinis Personis actus notionales attribuunt, ut Psal. 109. *Ex utero ante Luciferum genuite*. Joan. 8. *Ego ex Deo processi*. Et 15. *Spiritus veritatis qui a Patre procedit*. Eòdemque pertinet definitio cap. *firmiter*, & cap. *Damnamus*, de Sum. Trin. ubi habetur quòd Pater generat, Filius gignitur, & Spiritus Sanctus procedit. Quomodo etiam loqui solet Ecclesia in aliis generalibus Conciliis ac in Symbolis.

Pro Resp. ad 1. dist. est Min. nam actiones quæ attribuuntur Deo sunt duplices. Quædam designant processum creaturarum à Deo: aliæ designant processum divinæ Personæ ab alia. Priores quodammodo pertinent ad prædicamentum actionis, & spectant ad divinam essentiam; ideoque non sunt attribuendæ uni Personæ tamquam ipsi propriæ, & hujusmodi sunt creatio, gubernatio, sanctificatio, & similes. Posteriores non pertinent ad prædicamentum actionis, sed potiùs ad prædicamentum relationis, cùm sint ipsæmet habitudines Personarum, quibus ad invicem referuntur.

Ad cujus evidentiam observandum est, quòd actio secundùm primam nominis impositionem importat originem motus: sicut enim motus prout est in mobili ab aliquo dicitur passio; ita origo ipsius motus secundùm quod incipit ab alio, & terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Hanc autem motus originem consequitur habitudo inter ipsum movens & mobile, sicut inter agens & patiens. Duo igitur reperiuntur inter agens & patiens: unum ipse motus, qui originatur ab agente, & terminatur in passum, alterum habitudo sive relatio inter agens & patiens, sicut in generatione humana inter Patrem & Filium invenitur motus, qui incipit à Patre & terminatur ad Filium: at insuper relatio inter utrumque, quæ in Patre dicitur paternitas, in Filio filiatio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quàm ordinem seu habitudinem, secundùm quam à causa vel principio aliquid procedit in id quod est à principio; unde cùm in Divinis non sit motus, actio personæ producentis personam nihil aliud est quàm habitudo principii ad personam, quæ est à principio: hæc autem habitudo est relatio, vel notio.

Actio importat duo, originem motus, & habitudinem.

Pro Resp. ad 2. concedendum est, quòd divinis Personis non sint attribuendi actus notionales diversi à relationibus: actus enim notionales & ipsæ relationes sunt idem secundùm rem, utpote quæ eamdem rem significant, quamvis secundùm modum significandi differant. Unde Magister in 1. Sent. dist. 26. dicit, quòd *generatio & nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas & filiatio*. Quod differant, quantum ad modum significandi; manifestum est, quia habitudinem Patris ad Filium Paternitas significat per modum relationis & proprietatis; generatio verò eamdem significat per modum actionis.

In Resp. ad 3. distinguit Major. Si actio secundùm proprium suum significatum intelligatur prout scilicet importat originem motus; sic proprium actionis est ex se inferre passionem. Si autem actio intelligatur prout importat originem sine motu, significans scilicet habitudinem producentis ad productum; sic non infert passionem: & talis actio est in divinis Personis.

Quæ actio ex se inferat passionem.

ARTICULUS II.

Utrùm actus notionales sint voluntarii.

ITa scilicet, ut Pater voluntariè Filium genuerit: Pater autem & Filius voluntariè Spiritum Sanctum produxerint.

Voluntate concomitante Pater genuit Filium.

Ad quorum intelligentiam observandum est, variè dici quidpiam voluntarium. Uno modo voluntate concomitante; sicut aliquis dicitur esse voluntariè homo, quia vult eique placet se esse hominem. Alio modo, voluntate antecedente, hoc est voluntate habente se tamquam proprio principio effectivo seu productivo illius rei, quæ dicitur esse voluntaria; quomodo artifex voluntariè operatur ea quæ sunt suæ artis, quia ejus voluntas est principium illorum operum. Hæc porrò voluntas antecedens dupliciter considerari potest vel ut natura, vel ut voluntas. Ut natura, quatenus est alicujus rei principium naturale sive necessarium. Ut voluntas quatenus est principium liberè agens, per modum scilicet voluntatis, in quantum voluntas distinguitur à natura.

His præmissis pro solutione sit,

CONCLUSIO I.

Non genuit voluntate antecedente.

ACtus notionales possunt dici voluntarii voluntate concomitante, ita ut rectè dicatur, Pater genuisse Filium voluntariè, seu voluntate produxisse Spiritum Sanctum; modò illud voluntariè seu voluntate, intelligatur significare concomitantiam: quia & Pater vult se generare Filium, & Pater & Filius volunt se producere Spiritum Sanctum. Neque enim invitus aut coactus Pater generavit, neque inviti aut coacti Pater & Filius spiraverunt, juxta hanc conclusionem intelligendum est, quod Concilium Sardicense apud Beatum Hilarium in libro de Synodis pronuntiat anathema in eum, qui dixerit, quòd neque

neque consilio, neque voluntate Pater genuerit Filium & similiter quòd Conc. Syrmiens. can. 25. apud eumdem ita loquitur: *Si quis nolente Patre natum dicat Filium, anathema sit.*

Conclusio II.

Actus notionales non sunt voluntarii voluntate antecedente, considerata ut est principium agens per modum voluntatis; quoniam ea, quæ sic sunt voluntaria, possunt esse & non esse: actus autem notionales non possunt non esse. Neque enim Pater potuit non generare Filium, neque Pater & Filius potuerunt non spirare Spiritum Sanctum: alioquin Filius & Spiritus Sanctus potuissent non esse, quod non sine grandi blasphemia dici potest, cùm hoc sit proprium creaturarum.

Confirmatur. Proprius modus agendi voluntatis, consideratæ non ut est natura, (ad unum scil. determinata) sed ut est voluntas, indifferens nimirum ad utrumlibet, est agere liberè: Deus autem non liberè vult ea quæ sibi sunt intrinseca, & quæ non sunt aliud ab ipso, sed naturaliter; ea verò quæ sunt alia à se, vult liberè, quemadmodum ex q. 19. art. 3. notum relinquimus. Huc pertinet can. 24. Conc. Syrmiens. apud S. Hilarium lib. de Synod. *Si quis voluntate Dei tamquam unum aliquid de creaturis Filium factum dicat, anathema sit.* Unde Conc. Tolet. 11. in Conf. Fid. asserit, esse concedendum, quòd *Pater nec voluntate nec necessitate* (scilicet coactionis) *genuerit Filium*. Et pro utraque jam assignata conclusione faciunt hæc verba S. Athanasii lib. 4. cont. Arian. loquentis de Patre æterno: *Ut enim bonus esse non ex voluntate incœpit, cùm tamen non invitus nolensque bonus sit; (nam hoc ipsum quod est, cum sua voluntate est) ita quoque quòd Filius illi sit, etsi non ex voluntate principium ductum est, non tamen invito illi & præter sententiam Filius extitit.*

Conclusio III.

Productio Spiritus Sancti potest dici aliter voluntaria quàm productio Filii.

Productio Spiritus Sancti potest quadam ratione dici esse voluntaria voluntate antecedente, considerando scilicet voluntatem ut est natura, sive ut est principium naturaliter agens; non similiter autem generatio Filii potest dici voluntaria. Ut enim quæst. 27. art. 5. fuit dictum, Spiritus Sanctus procedit per voluntatem, & Filius per intellectum; ita ut Spiritus Sanctus sit terminus productus per eam volitionem, qua Pater & Filius naturaliter se diligunt; sicut Filius est productus à Patre per intellectum dicente productus.

Ob. Pro hac conclusione faciunt quæ B. Thomas hic in Resp. ad 3. scribit, voluntatem in quantum est natura quædam aliquid naturaliter velle, similiterque Deum naturaliter velle & amare seipsum: Spiritus Sanctus autem procedit ut amor, in quantum Deus amat seipsum; unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Si Dicas: B. Thomam in hujus art. corp. inde probare quòd Deus Pater non genuit Filium voluntate, scilicet antecedente seu ut principio, quia voluntas est principium eorum, quæ possunt sic vel aliter esse: non minùs autem absurdum est dicere de Spiritu Sancto, quòd sic vel aliter potest esse quàm de Filio; ergo Spiritus Sancti processio nequaquam dici potest esse voluntaria voluntate antecedente seu voluntate ut principio. *Resp.* Resp. Neg. C. quia B. Thom. in corp. loquitur de voluntate antecedente in quantum est voluntas, liberè scilicet agens: in tertia verò conclusione locuti sumus de voluntate ut natura, seu naturaliter producente.

Ob. Si præterea dicas: Spiritus Sanctus non procedit per modum naturæ; sed solus Filius; ergo Spiritus Sanctus non procedit à voluntate ut est natura. *Resp.* Resp. Neg. Conf. non enim sunt idem, procedere per modum naturæ, & procedere à voluntate ut est natura seu naturaliter. Nam procedere per modum naturæ dicitur, quod procedit sicut ea, quæ in creaturis à natura producuntur & non à voluntate, quemadmodum loquitur B. Thomas q. 10. Pot. art. 2. ad 4. sive quod procedit à principio ita producente, sicut natura solet producere, cujus actio non præsupponit aliam actionem,

Quid procedere per modum naturæ.

ut supra q. 27. art. 4. diximus. Procedere autem à voluntate ut natura seu naturaliter producente, est procedere à voluntate agente necessariò seu necessitate naturali.

Ob. Si dicas insuper: Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis; ergo procedit liberè. Conf. quoque neg. est. *Resp.* Multùm enim differunt procedere per modum voluntatis, & procedere liberè. Procedere liberè est procedere à voluntate unum è pluribus eligente: Procedere autem per modum voluntatis est procedere à principio ita producente, sicut voluntas solet producere, præsupposita scilicet aliqua actione; semper enim voluntas aliquid producit aliqua processione præsupposita: non enim voluntas in aliquid tendit, nisi præexistente productione intellectus aliquid concipientis, ait Beat. Thomam dict. art. 2. ad 7.

Quid procedere liberè: quid per modum voluntatis.

Ex his intelligi potest, quòd illa Processio per modum naturæ intelligitur in Divinis, quæ nullam aliam præsupponit: illa verò per modum voluntatis, quæ ex præsupposita processione principium sumit, ut ibidem loquitur S. Doctor. Illa autem processio ex Deo libera est, quæ est ab ipso unum è pluribus eligente seu acceptante: & quia neque Filius, neque Spiritus Sanctus est à Deo unum è pluribus acceptante; ideò neuter procedit liberè, sed uterque naturaliter seu naturali necessitate, etsi non uterque per modum naturæ, sed solus Filius.

Ob. His non obstat, quòd in Synod. Sardic. apud Hilarium lib. de Synod. anathemate feritur qui dixerit, quòd neque consilio, neque voluntate Pater genuerit Filium: *Resp.* quia Synodus solùm vult docere, quòd Pater non genuerit Filium per passionem corporalis naturæ, sed per modum Verbi intelligibilis, quem modum, consilii ac voluntatis nomine significavit. Hunc sensum ipse Hilarius indicàvit ita dicens: *Ex voluntate enim atque consilio, non ex corporis passione naturæ essentia Dei de essentia genita absoluta perfectio est.* Ac rursum in Exposit. can. 24. Conc. Syrmiens. *Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei contulit: sed naturam Filio dedit ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas.*

Ob. Resp. Non obstat etiam, S. Thomam qu. 10. Pot. art. 2. ad 5. scribere, quòd Spiritus Sanctus liberè procedit à Patre. Ex contextu enim liquet, quòd intelligat libertatem à violentia & coactione, non à naturali necessitate: præmittit enim, quòd *Deus sua voluntate liberè amat seipsum, licèt de necessitate amet seipsum: & necessarium est quòd tantum amet seipsum quantum bonus est; sicut tantum intelligit seipsum quantum est.* Tum ait: *liberè ergo Spiritus Sanctus procedit à Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate. Nec possibile fuit ipsum procedere minorem Patre, sed necessarium fuit ipsum Patri esse æqualem, sicut & Filium, qui est Verbum Patris.*

Circa resp. ad 1. observandum est, quòd in istis B. Hilarii verbis, *non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium*, intelligitur ea necessitate, quæ excludit voluntatem etiam concomitantem, sive qua quidpiam ita dicitur naturali necessitate necessarium, ut sit contra voluntatem; sic enim apud eumdem legitur: *Non enim nolente Patre, vel coactus Pater, naturali necessitate inductus, cùm nollet genuit Filium.*

In resp. ad 2. neg. est C. quia quòd Filius Dei dicitur Filius dilectionis, non est sic accipiendum, quasi dilectio sit principium generationis ejus: sed phrasi Hebraica Filius dilectionis vocatur Filius valdè dilectus, quemadmodum B. Thomas hic interpretatur, & lect. 3. in cap. 1. ad Colos.

Pro resp. ad 3. concedendum est, quòd Spiritus Sanctus procedit voluntariè, juxta sensum tertiæ conclusionis, non tamen quòd liberè.

Ut Spiritus Sanctus procedat voluntariè.

4. arg. Mi. neg. est, si (ut magis obvium est) intelligatur de voluntate ut principio: quamvis enim in eo intelligente, qui voluntariè, hoc est ex voluntatis imperio intelligit, Verbum procedat per voluntatem ut principium; in intellectione tamen naturali, qua quidpiam ita naturaliter intelligitur, ut voluntas non sit istius intellectionis principium, Verbum non procedit per voluntatem principiantem, sed tantùm per voluntatem concomitantem.

Hinc B. Thom. quæst. 2. de Pot. art. 3. ad 3. tradens, agnoscendum esse aliquem actum intellectus, qui naturaliter intellectum consequitur, ita quòd à voluntate non imperetur: *Et per hunc modum* (inquit) *procedit Filius Dei ut Verbum secundùm actum intellectus divini*.

Qui tum in arg. 5. tum in arg. ad oppositum citatur tanquam Augustini liber ad Orosium, est Dialogus 65. Quæst. extatque tomo 4. operum August. sed non est ejus, ut benè ostendit Censura Lovaniensis, quos sequitur Bellarminus in Catalogo.

Ad verba verò objecta B. Thomas respondet, Deum non genuisse Filium necessitate, quæ sit per aliud, vel ut causam agentem, vel ut finem, quia Deus non est propter finem, neque coactio in ipsum cadit. Si tamen loquamur de eo quod per se est necessarium, quod nimirum non potest non esse; *sic*, inquit, *Deum esse est necessarium*, *& hoc modo Patrem generare Filium est necessarium*.

Ex his intelligi potest, quòd cùm hæreticus quidam interrogaret: Utrùm Deus Filium volens an nolens genuerit; ut si diceretur nolens, absurdissima Dei miseria sequeretur; si autem volens, continuò quod intendebat velut invicta ratione, concluderet, non naturæ esse Filium, sed voluntatis. Benè Catholicus ab eo vicissim quæsierit: Utrùm Deus Pater volens an nolens sit Deus; ut si responderet nolens; sequeretur illa miseria, quam de Deo credere magna insania est: si autem responderet volens; responderet ei, ergo & ipse Deus est sua voluntate non natura, apud August. lib. 15. de Trin. cap. 20.

Quomodo Pater necessariè genuit, quomodo non necessitate. Quamquam etiam responderi possit, uno sensu Patrem nec voluntate (nimirum antecedente) nec necessitate, (scilicet violenta vel coactiva) genuisse Filium: alio autem sensu, & voluntate (scilicet concomitante) & necessitate (nimirum naturali, qua id necessarium dicitur quod non potest non esse) genuisse. Cæterùm quia ablativus ille *voluntate* magis insinuare videtur habitudinem principii electivi quàm concomitantiam; idcircò convenientiùs negatur, Patrem genuisse Filium voluntate, quàm asseratur. Rectiùs verò dicitur, genuisse naturaliter, seu naturæ fæcunditate, ac naturali necessitate.

Quæst. Superest Difficultas, An volitio, qua Pater vult generationem Filii, sit prior ipsa generatione: sive An Pater prius velit generare quàm generet. Resp. Resp. certum esse, quòd à parte rei neutrum sit altero priùs: sed de prioritate secundùm modum nostrum intelligendi variant Doctores. Quidam enim affirmant volitionem esse priorem, quia velle generare est absolutum & essentiale: essentialia autem sunt (juxta intellectum nostrum) priora notionalibus.

Pater non prius voluit generare, quàm generaverit. Alii autem negant, idque S. nostro Doctori & veritati conformius 1. Quia actio intellectus apud nos est prior actu voluntaris, cùm voluntas non feratur in incognitum; ergo Pater prius juxta modum nostrum concipiendi intelligit generationem, quàm illam velit; ac proinde etiam prius generat, intelligendo enim generat.

2. B. Thomas hìc docet, Patrem genuisse Filium voluntate sicut est voluntate Deus, quatenus nimirum iste ablativus designat tantùm concomitantiam: si autem volitio generationis foret prior generatione, tunc genuisset Filium, non voluntate tantùm concomitante, sed etiam antecedente.

3. Pater non vult generationem Filii voluntate quasi desiderii, sed voluntate complacentiæ, quæ est de bono existente; ergo voluntas, qua Pater vult generationem Filii, nostro concipiendi modo est posterior ipsa generatione.

Ad arg. porrò Resp. Illa essentialia, quæ sunt purè essentialia, esse priora notionalibus, ut ex q. 33. art. 3. ad 1. colligi potest: sed velle generare non est purè essentiale, cùm includat notionale tamquam suum objectum.

Articulus III.

Utrùm actus notionales sint de aliquo.

Sensus est, utrùm Filius & Spiritum Sanctus producantur ex aliquo, an verò de nihilo.

Videtur quòd non producantur de aliquo, nimirum de substantia producentis; quia omnis præpositio est transitiva; transitio autem requirit diversitatem vel distinctionem. Cum igitur Filius non distinguatur ab essentia Patris, uti nec Spiritus, non potest dici, Filius esse genitus de substantia Patris, neque Spiritus Sanctus de Patris & Filii substantia procedens.

Responsio ad Fidem pertinens est, neque Filium esse genitum de nihilo, sed de substantia Patris; neque Spiritum Sanctum procedere de nihilo, sed de substantia Patris & Filii. Filius non est ex nihilo genitus, sed de substantia Patris.

Prob. 1. Quia de Fide est, Filium Dei esse verè Filium: si autem esset productus ex nihilo, non esset verus Filius, cùm ad generationem, secundùm quam aliquis potest dici verus Filius, requiratur quòd Pater generet Filium de seipso, seu de sua substantia. Deinde. Si aut Filius aut Spiritus Sanctus esset productus ex nihilo; sequeretur eos esse creaturas, creaturarum enim proprium est esse ex nihilo: idemque sequeretur, si essent de aliquo alio quàm de substantia Dei, sic enim non essent Deo consubstantiales; ergo necessarium est dicere, quòd sint de Dei substantia.

Prob. 2. quia in Symbol. Nicen. Constantinop. & aliis, Ecclesia confitetur, *Filium esse Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, ejusdem cum Patre substantiæ*.

Et Synod. Nicen. *anathematizat eos qui dixerint, quod Filius ex non extantibus factus est, aut ex altera substantia vel essentia*.

Conc. autem Tolet. 11. in Prof. Fidei sic loquitur: *Nec enim de nihilo, neque de alia aliqua substantia, sed de Patris utero, id est de substantia ejus idem Filius genitus vel natus esse credendus est*.

Innoc. III. cum Gen. Conc. Later. cap. *Damnamus*, tit. de Sum. Trin. *Pater*, inquit, *ab æterno Filium generando suam substantiam ei dedit, juxta quòd ipse testatur, Pater quod dedit mihi majus omnibus est*. Et B. Athan. in suo Symb. *Deus*, inquit, *est ex substantia Patris ante secula genitus*.

Cæterùm, etsi Dei Filius sit genitus de substantia Patris; benè tamen monet B. Thomas, quòd aliter quàm Filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti, sed divina natura impartibilis est; unde necesse est, quòd Pater generando Filium, non partem substantiæ in eum transfuderit, sed totam substantiam ei communicaverit, quemadmodum in præd. cap. *Damnamus* loquitur Pontifex.

His adde, quæ S. Damasus in Prof. Fid. missa ad Paulinum Thessal. in Maced. Episc. scribit: *Si quis non dixerit, Filium natum de Patre, id est de substantia divina ipsius; anathema sit*. Et posteà: *Si quis non dixerit, Spiritum Sanctum de Patre esse verè ac propriè, sicut & Filium de divina substantia; anathema sit*. Et iterum: *Si quis dixerit, Spiritum Sanctum factum, aut per Filium factum; anathema sit*.

Ad Arg. initio propositum Resp. Neg. Conf. quia in hac propositione, *Filius est de substantia Patris*, præpositio *de* significat quidem transitionem sive ordinem, sed prætereà significat etiam consubstantialitatem, ita ut consubstantialitas respiciat essentiam, & ordo (ratione cujus est transitio) respiciat Personam generantem: non enim dicimus, quòd Filius sit de essentia, sed quòd sit de essentia Patris; & ideò non oportet esse distinctionem Filii ab essentia, sed à persona generante, hoc est à Patre.

Pro resp. ad 1. dicendum, quòd Pater generat Filium de seipso, non ut principio materiali, sed ut principio generante consubstantiali; & propterea non sequitur, quòd Pater est Filius. Quod enim in arg. sumitur. *Id de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit prædicationem ejus, quod generatur*, hoc est dici potest, esse id quod generatur; verum est, quando id de quo aliquid generatur, generatur de eo tamquam de principio materiali; sicut scamnum fit ex ligno tamquam ex materia, & rectè dicitur quòd lignum est scamnum; non est autem verum, quando id de quo aliquid generatur, generatur de eo tamquam principio generante consubstantiali, ubi quamvis id quod est principium generationis, maneat [illegible] genita, non

non poteſt tamen recipere prædicationem rei genitæ, ſive non poteſt dici eſſe res genita.

In Reſp. ad 2. obſerva quòd cùm dicitur, *Filius eſt de eſſentia Patris*, non ſit ſenſus, *Filium eſſe de Patre eſſentia*: alioquin ſequeretur, omnes creaturas eſſe ex Dei eſſentia, cùm omnes ſint ex Deo eſſentia: ſed ſenſus eſt, Filium ſic à Patre procedere, ut eadem ſit eſſentia Filii quæ Patris.

Quòd præpoſitio *de* ſit nota conſubſtantialitatis, quando ſecundùm propriam ſuam vim accipitur, ſeu quando accipitur ut diſtincta à præpoſitione *ex*; variis locis tradit S. Doctor: eum tamen agnoviſſe quòd non ſemper in iſto rigore uſurpetur, indicavimus 3. p. q. 32. art. 2. patetque ex 4. Sent. diſt. 11. q. 1. art. 4. q. 3. ubi diſertis verbis ait, quòd *quandoque* de *ponitur* pro *ex*.

De aliquando ponitur pro ex.

Conſubſtantialitas porrò, quam ſignificat dicta præpoſitio, poteſt eſſe; aut principii activi vel quaſi activi, ut cùm Filius dicitur eſſe de Patre; aut principii materialis, ut cùm dicitur cathedra eſſe de ligno; aut principii formalis, ut cùm Angelus dicitur eſſe de natura intellectuali. Quando autem dicitur Filius eſſe de ſubſtantia Patris, iſta vocula *de* eſt nota principii formalis, ſignificaturque, quòd eſſentia Patris Filio per generationem communicetur, & communicata in ipſo ſubſiſtat.

Filius ut ſit differenter de Patre, & de eſſentia Patris.

Dicitur ergo Filius eſſe & de Patre & de eſſentia Patris, ſed differenter. De Patre tamquam generante, De Patris ſubſtantia tamquam de principio formali, *in quantum eſſentia Patris Filio per generationem communicata in eo ſubſiſtit*. Præterea dicitur eſſe de Patre tamquam de principio quod: de eſſentia verò tamquam de principio quo. Non dicitur autem, quòd Filius ſit ab eſſentia vel per eſſentiam Patris, quia tali ſermone ſignificaretur eſſentia tamquam generans. Sed nec dicitur, quòd Filius ſit de divina eſſentia, nullo addito, quia tunc importaretur diſtinctio Filii ab eſſentia tamquam geniti à gignente, quæ non importatur, cùm dicitur de eſſentia Patris; quia tunc additur aliquid, reſpectu cujus ſalvari poteſt diſtinctio, ipſum ſcilicet Patris ſuppoſitum, quod eſt à ſuppoſito Filii diſtinctum. Eadem ratione hic ad 3. docet B. Thomas, non ſimiliter dici, quòd tres Perſonæ ſint de divina eſſentia, ſicut quòd Filius ſit de eſſentia Patris, eò quòd in illa priore nihil ponatur, reſpectu cujus poſſit importari diſtinctio per præpoſitionem ſignificata. Non poteſt etiam dici, quòd Pater ſit de eſſentia Filii, quoniam in ejuſmodi ſermone non notatur tantùm conſubſtantialitas, ſed etiam ordo ad principium, ſive origo ab alio tamquam à principio: Pater autem à nullo procedit.

Non eſt dicendum, Filius eſt ab eſſentia Patris, neque quòd ſit de divina eſſentia.

Si quæras: An poſſit dici, quòd Pater, cùm non ſit ab alio, ſit à ſeipſo: Negativè Reſp. S. Doctor in 1. diſt. 9. artic. 1. ad 3. dicendo, quòd hæc propoſitio *eſt impropria, Pater eſt à ſe, & exponenda eſt per negationem, ideſt non ab alio*.

Quod in reſp. 4. dicitur de ſapientia creata, videri poteſt explicatum q. 27. art. 1. quæſito 1. ad 1. ſicuti & quod ibidem additur de Spiritu, quem Deus creat, eodem art. quæſito 2. ad 1.

Articulus IV.

ARt. 4. probat, in Divinis eſſe potentiam reſpectu actuum notionalium, hoc eſt, in Patre eſſe veram potentiam generandi Filium: ita in Patre & Filio eſſe veram potentiam ſpirativam, qua producunt Spiritum Sanctum, quia potentia non aliud ſignificat quàm principium alicujus actus: ſed in Patre eſt principium alicujus actus, nimirum generationis; & ſimiliter in Patre & Filio eſt principium actus ſpirationis; ergo in illis eſt vera potentia.

In Divinis eſt potentia notionalis.

Confirmatur. Potentia ſignificat id quo generans generat; omne autem generans generat aliquo; ergo & Pater æternus generat aliquo. Hæc porrò potentia, quæ Deo convenit reſpectu actuum notionalium, non eſt propriè activa, quo modo potentia activa deſcribi ſolet, quòd ſit principium agendi in aliud, q. 25. ar. 1. ſed eſt quaſi activa; unde non reſpicit pro termino aliquam Perſonam factam vel creatam, ſed Perſonam procedentem. Pater enim generando non eſt principium tranſmutationis in aliud: ſed eſt principium productivum Perſonæ ab ipſo procedentis.

Pro reſp. ad 2. diſtinguendum eſt poſſibile. Uno enim modo poſſibile dicitur, quod opponitur neceſſariò, illud nimirum quod tantùm eſt poſſibile & non neceſſarium, ſive quod eſt contingens ſpecialiter dictum; atque ita poſſibile ſignificat id quod poteſt eſſe & non eſſe. Alio modo poſſibile continetur ſub neceſſariò; & ſic non ſignificat id quod poteſt eſſe & non eſſe, ſed tantùm quod poteſt eſſe, etſi neceſſariò ſit. Quo modo verè dicitur, quòd Deum eſſe eſt poſſibile.

Poſſibile dicitur duobus modis.

Quibus præmiſſis, ad Argum. dicendum eſt, quòd divinæ Perſonæ non ſint de numero poſſibilium priori modo, ſed benè poſteriori; & propterea reſpectu Perſonarum rectè poni poteſt potentia, cùm potentia non tantùm ſit reſpectu eorum quæ poſſunt non eſſe, ſed etiam reſpectu eorum quæ poſſunt eſſe, & ſunt neceſſariò.

Dices: Omne neceſſarium eſt poſſibile: ergo nullum poſſibile opponitur neceſſario. Reſp. diſt. Ant. Si enim loquamur de poſſibili generaliter, nimirum juxta poſteriorem modum ſupra aſſignatum; ſic omne neceſſarium eſt poſſibile, ac per conſequens nullum ejuſmodi poſſibile opponitur neceſſario. Si autem loquamur de poſſibili juxta priorem modum, ut ſcilicet poſſibile uſurpetur pro contingente; ſic non omne neceſſarium eſt poſſibile; imò ſi verè eſt neceſſarium, non eſt hoc modo poſſibile, quia quod verè neceſſarium eſt, non eſt contingens; & de hoc poſſibili intelligendum eſt cùm dicitur, aliquod poſſibile opponi neceſſario.

Si dicas: Poſſibile generaliter ſumptum habet ſe ut genus reſpectu neceſſarii; omne enim neceſſarium eſt hoc modo poſſibile, ſed non omne poſſibile eſt neceſſarium; ergo B. Thomas non rectè videtur dicere, *ſecundùm quod poſſibile continetur ſub neceſſario*. Reſp. textum videri eſſe vitiatum, & vel ſic legendum, *ſecundùm quod poſſibile continet neceſſarium*; vel ita: *ſecundùm quod neceſſarium continetur ſub poſſibili*. Certum eſt enim, B. Thomam voluiſſe dicere, ſecundùm quòd poſſibile ſub ſe complectitur neceſſarium tamquam minùs commune ſub magis communi; unde 9. Metaph. lect. 3. ſic ſcribit: *Poſſibile dupliciter dicitur: uno modo ſecundùm quod dividitur contra neceſſarium; ſicut dicimus illa poſſibilia, quæ contingunt eſſe & non eſſe, &c. Alio modo poſſibile dicitur, ſecundùm quod eſt commune ad ea quæ ſunt neceſſaria, & ad ea quæ contingunt eſſe & non eſſe, prout poſſibile contra impoſſibile dividitur*.

Poſſibile eſt magis commune quam neceſſarium.

Pro reſp. ad 3. obſervandum, quòd potentia in Deo non ſolùm dicitur per comparationem ad effectus, ſed generaliter reſpectu illarum actionum, ſecundùm quas aliquæ res procedunt diſtinctæ à Deo, vel eſſentialiter, vel perſonaliter. Quia verò intelligere & velle ſumpta eſſentialiter non ſunt actiones, ſecundùm quas aliquæ res procedunt diſtinctæ à Deo, vel eſſentialiter vel perſonaliter; ideò reſpectu iſtorum actuum non ſalvatur ratio potentiæ in Deo, niſi ſecundùm modum intelligendi & ſignificandi tantùm. Confer quæ diximus q. 25. art. 1. concl. 3.

Diſputant nonnulli: Utrùm in Deo ſit vera potentia reſpectu productionis perſonæ, an ſolùm reſpectu perſonæ productæ: putantque quòd ſolùm reſpectu perſonæ productæ propterea quòd productio qua Pater & Filius producunt Perſonam divinam, non diſtinguatur à producente ſecundùm rem, ſed tantùm ſecundùm rationem.

Ut ſit in De› potetia reſpectu productionis.

Reſp. Si productio activa conſideretur ſeorſim à termino qui producitur, ut generatio ſeorſim à Filio; ſic in Deo non eſt potentia propriè dicta reſpectu productionis activæ, ſed tantùm juxta noſtrum modum intelligendi, eò quòd nulla ſit realis diſtinctio inter principium productionis & productionem ita ſpectatam. Si verò conſideretur productio ſimul cum ſuo termino; ſic eſt in Deo vera potentia reſpectu productionis activæ. Ut enim dicatur potentia vera & realis reſpectu alicujus actionis hoc modo conſideratæ, ſatis eſt, quòd per eam actionem ut ſic aliquid verè ac realiter procedat, etiamſi ipſa actio non procedat realiter ab agente. Hinc Bannesius: *Licèt generatio non diſtinguatur realiter à potentia generativa; ſatis tamen eſt, quòd proprius terminus generationis, qui eſt Filius, diſtinguatur ab ipſa realiter*. Itaque

po-

potentia generativa dicitur verè & realiter respectu generationis, considerando generationem, non seorsim à suo termino, sed includendo terminum, scilicet Filium. Huc pertinent ea quæ B. Thom. hic tum in corp. scribit, tum in resp. ad 3. *Respectu illarum actionum, secundùm quas aliqua res procedunt distinctè à Deo vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia secundùm propriam rationem principii.*

Comparatione autem productionis passivæ, sine ambiguitate agnoscenda est esse in Deo vera potentia; quia productio passiva ita realiter distinguitur à producente, sicut ipse terminus productus, cùm generatio passiva Filii sit ipse Filius, & spiratio passiva Spiritus Sancti sit ipse Spiritus Sanctus secundùm rem.

Articulus V.

Utrùm potentia generandi vel spirandi significet relationem & non essentiam.

Videtur quòd non significet essentiam. 1. Quia si potentia generandi significaret essentiam, illa potentia conveniret Patri ratione essentiæ; hoc autem dici non potest; si enim conveniret Patri ratione essentiæ, etiam conveniret Filio, cùm eadem sit essentia Patris & Filii.

2. Quærenti quare Pater generet, non rectè respondetur, quia est Deus, ita enim oporteret & Filium generare; ergo similiter quærenti quare Pater potest generare, non rectè respondetur, quia est Deus.

3. Potentia generativa est propria solius Patris; ergo debet consistere in eo, quod est illi proprium: relatio autem Paternitatis est illi propria, & non essentia; ergo consistit in ista relatione & non in essentia.

Confirmatur. Potentia generativa debet realiter distingui à termino producto: atqui Paternitas realiter distinguitur à termino per generationem producto, hoc est à Filio, & non essentia; ergo Paternitas est potentia generativa, & non divina essentia.

Pro resolutione sit

Conclusio I.

Potentia generandi non significat solam relationem. Potentia generandi vel spirandi non significat solam relationem; quia illud est potentia in quocumque agente, quo agens agit: relatio autem non est id quo divina Persona agit, cùm relatio non sit activa.

Deinde: Omne producens producit ea forma seu virtute principali, in qua terminus productus ei assimilatur; sicut in humanis homo hominem generat virtute humanæ naturæ, in qua natura genitum assimilatur gignenti: sed Filius non assimilatur Deo Patri in relatione Paternitatis; ergo Pater non generat Filium virtute Paternitatis.

Conclusio II.

Neque soli essentiam. Potentia generandi non significat essentiam nudam seu solam; quia essentia, uti & essentialia absolutè sumpta, est communis tribus Personis: potentia autem generandi non est eis communis.

Conclusio III.

Potentia generandi non significat essentiam & relationem ex æquo seu æqualiter; quia alioquin sequeretur, quòd Pater generaret alium Patrem, cùm genitum debeat esse simile generanti in ea forma seu potentia, secundùm quam tamquam secundùm principium principale est generans: omne enim generans producit genitum sibi simile quoad formam, secundùm quam generat.

Conclusio IV.

Potentia generativa principaliter significat essentiam. Potentia generativa in recto seu principaliter significat naturam divinam, sed in obliquo seu ex adjuncto significat relationem. Ita B. Thom. & post eum Cajetanus, Bannesius, Cumel. Granadus, Tannerus, & alii non pauci.

Prob. 1. Hoc in quo genitum assimilatur generanti, est potissimum ac principale principium generationis substantialis, non quidem quod, sed quo generans generat: sed Filius Dei assimilatur Patri in natura, & non in relatione; ergo potissimum ac principale principium, quo Pater generat, est ejus natura & non relatio; quam tamen relationem præsupponere debet, eò quòd per eam tamquam per proprietatem persona Patris constituitur.

Prob. 2. Pater per id est formaliter potens ad generandum, per quod est fœcundus: atqui non habet fœcunditatem à relatione vel proprietate, cùm ea sit incommunicabilis, sed à natura ut in tali supposito existente; ergo per naturam Pater est potens ad generandum, & non per relationem: per naturam intellige ut in ipso Patre existentem. Unde B. Thom. hic dicit, quòd *natura divina in Patre est potentia generandi in ipso.*

Prob. 3. In creatis potentia generandi convenit supposito ratione naturæ tamquam principii quo principalis, quamvis eidem conveniat ratione virtutis aut proprietatis personalis quæ dicitur fœcunditas, tamquam causæ instrumentalis; ergo similiter in Divinis Patri convenit potentia generandi ratione naturæ divinæ tamquam principii principalis, ratione autem fœcunditatis intellectus ipsius tamquam principii (secundùm modum nostrum intelligendi) quasi instrumentalis vel proximi.

Observandum enim, quòd ad generandum tria requiruntur. 1. est principium quod generat; & hoc semper est aliquod suppositum. 2. est principium essentiale vel principale, quo generans generat; & hoc est forma seu natura generantis. 3. est principium instrumentale, quo generans generat, scilicet aliqua qualitas activa in creaturis. Similiter in Divinis principium quo generat est suppositum Patris: principium quo essentiale vel principale est divina essentia ut in Patre existens: principium quo velut instrumentale est intellectus Patris. Ad generandum tria requisita.

Confirmatur. Cùm in generatione sit unum principium quod, & aliquod principium quo; illud quod vocatur principium quod sive generans debet distingui à genito: principium autem quo principale debet esse commune generanti & generato, etsi non similiter principium quo instrumentale. Nam homo qui filium generat distinguitur à filio, & debet illi communicare suam naturam, secundùm quam generat: non est autem necesse, quòd ipsi communicet fœcunditatem, qua tamquam potentia instrumentali generat: atqui nihil in Divinis commune est præter essentiam & essentialia; ergo principale principium quo Pater generat debet esse essentia.

Huc pertinet quod Damascenus lib. 1. cap. 8. ait, generationem esse *opus naturæ, non sicut generantis,* inquit B. Thom. *sed sicut ejus quo generans generat.* His conformiter Joan. in Conc. Flor. Theologus Latinus sess. 18. dicebat, quòd *Persona sit producens & generans: principium autem quo ipsa Persona generet, sit id quod solùm communicabile est: Pater ergo,* inquit, *generativum principium & suppositum quoddam significat: Divina verò substantia, quæ cùm Patre realiter idem est, non quidem generat, sed est principium quo generatio non fit.* Et posteà: *Quamvis hic homo (hoc est Persona vel suppositum) generet, ejus tamen substantia generationis ejusmodi principium est, quandoquidem actiones suppositorum sunt. Quæ quidem substantia vel essentia in homine cum sit humanitas, humanæ generationis principium existit, quo generat homo.* Et sess. 19. *Patris substantia principium est, per quod generat Pater, quòdque per generationem Filio tradit atque communicat.* Et quod ad rem nostram propius facit: *Hæc,* inquit, *substantia absolutè simpliciterque considerata, quæ generandi potestas est, principium est quo vel per quod; quod quidem à Patre Filio communicatur & traditur, non tamen secundùm absolutam ejus considerationem.* Substantia divina est principium quo generationis.

Ob. Si contra dicas: Rebus creatis non competere gignendi potentiam ratione naturæ vel essentiæ, sed potiùs ratione cujusdam proprietatis naturalis, nimirum fœcunditatis, quæ & natura posterior est, & non reperitur in omnibus, qui ejusdem sunt naturæ.

Resp. Ex dictis colligi potest Responsio, scilicet, quòd conveniat ratione naturæ tamquam principii essentialis & principalis, etsi conveniat ratione proprietatis seu fœcunditatis tamquam causæ instrumentalis: quæ proprietas cùm non in omnibus sit; hinc est, quòd non omnes habeant potentiam propinquam ad generan-

ractiuou. randum, etſi omnes habeant remotam. Porrò cùm Joannes ſuprà dictus Theologus divinam eſſentiam dicit eſſe principium quo Pater generat; non vult negare, Filium procedere per intellectum, atque adeò divinum intellectum eſſe principium quo generationis: ſed exprimit principium quo principale & quaſi remotum; intellectus autem eſt principium quo velut proximum & immediatum, ſecundùm ea quæ diximus q. 27. art. 5.

Si quæras: Utrùm natura divina ſit fœcunda. Reſp. eſſe fœcundam ad generandum ſibi ſimilem, quatenus eſt in Patre: *fœcunditas* enim teſte Damaſc. lib. 1. c. 8. *in eo poſita eſt, ut qui ex ſeipſo, ideſt ex propria eſſentia prolem natura ſimilem edat*. Similiter autem & intellectus divinus, ſecundùm quod eſt in Patre, eſt fœcundus; ut proinde potentia generativa dici poſſit eſſe ipſa divina eſſentia & divinus intellectus, quatenus eſt in Patre, atque adeò prout connotat Paternitatem. Dicitur autem iſta potentia connotare Paternitatem, quia licèt influxus Perſonæ generantis (qui modo noſtro concipiendi intelligitur eſſe in Perſonam productam) non promanet (formaliter loquendo) ab ipſa relatione Paternitatis; ideòque iſta relatio non pertineat principaliter vel ex æquo ad potentiam: non poſſet tamen adæquatè cognoſci potentia generativa, niſi conſideretur eſſentia & intellectus cum Paternitate & in Paternitate.

Pari modo potentia ſpirativa eſt eſſentia & voluntas divina, quatenus ſunt in Spiratore, ſive quatenus conjunguntur virtuti ſpirativæ Patris & Filii. Neque videri debet incredibile, quòd eadem eſſentia idemque intellectus, quatenus in Patre eſt, ſit potentia generativa, & non quatenus eſt in Filio. Cùm enim idem ſpecie calor, qui in viro & fœmina eſt, ſit virtus generativa lactis ſecundùm quod eſt in fœmina, & non ſecundùm quod eſt in viro; quid mirum eſt, ſi eadem eſſentia idemque intellectus ſit in tribus divinis Perſonis, & ille idem ſit virtus generativa quatenus eſt in Patre, & non quatenus eſt in reliquis. Quamquam hæc ſimilitudo non ſit exacta, uti nec ulla eſſe poteſt; quia in nulla re creata invenitur aliquid ſimile divinæ ſimplicitati, ut ait B. Thom. in 1. diſt. 33. art. 1. ad 2.

Ad 1. Arg. Reſp. Neg. Subſ. cum ſua probatione, eò quòd potentia generativa conveniat Patri ratione quidem eſſentiæ, at non ratione ejus præcisè ſeu ſolitariè, ſed ratione ejus ut conjunctæ proprietati perſonali Patris, atque adeò ut eſt in Patre.

Ex his reſponderi poteſt. Ad 2. Ideò namque non rectè poteſt reſponderi, quòd prima perſona generet aut generare poſſit quia eſt Deus, quia potentia generativa non convenit primæ Perſonæ præcisè quia eſt Deus, ſed quia eſt Deus cum tali proprietate perſonali, hoc eſt cum Paternitate.

Potentia generativa ut ſit propria Patri. Ad 3. Neg. eſt Conſ. quoniam etſi divina eſſentia non ſit propria Patri, quòd tamen illa eſſentia ſit in eo cum relatione Paternitatis, eſt illi proprium; ac proinde potentia generativa, cùm non importet ſolam eſſentiam, ſed inſuper includat relationem perſonalem, verè eſt propria ſolius Patris. Hinc B. Thom. q. 2. de Pot. art. 2. ad 4. *ratione relationis implicita potentia generandi non eſt communis, ſed propria*.

Ad Confirm. Reſp. principium quidem quod generat, debere diſtingui realiter à termino producto ſeu à genito, ſed non eſt neceſſe, quòd potentia generativa ſic diſtinguatur, cùm potentia generativa ſit principium quo generans generat: tale autem principium ſit commune generanti & genito; & hoc tantò perfectius, quantò perfectior fuerit generatio: unde cùm divina generatio ſit perfectiſſima, id quo generans generat, eſt commune genito & generanti, & idem numero, non ſolùm ſpecie, ſicut in rebus creatis, ait B. Thom. in reſp. ad 1. conſormiter iis, quæ in corp. tradit: *In rebus creatis*, inquit dicto art. 2. ad 3. *principium generationis eſt duplex, ſcilicet generans & quo generat: Sed generans quidem per generationem diſtinguitur à genito, cùm nulla res generet ſeipſam; ſed id quo generans generat, non diſtinguitur, ſed eſt commune utrique*. Unde non oportet potentiam generativam diſtingui, cùm potentia ſit principium ut quo.

Pro ſolut. 1. dicendum eſt ad Maj. quòd potentia ſignificat quidem principium, tamquam id quo agens agit, ſed non ſignificat ipſam relationem principii, alioquin eſſet in genere relationis: neque etiam ſignificat illud principium quod agit. Ad Min. Reſp. illud cui convenit principium quod in Divinis, dici notionaliter reſpectu Perſonæ, non autem illud quod eſt principium quo.

Ad 2. Neg. eſt Conſ. quoniam etſi potentia generandi & ipſa generatio in Divinis non differant re, differunt tamen ſecundùm rationem; & ideò ſicut eſſentia divina non ſignificat relationem, quamvis ſit realiter eadem cum relatione, idque propter diſtinctionem rationis; ſic ipſa potentia generandi non ſignificat relationem, quamvis ſecundùm rem ſit idem cum generatione, quæ relationem ſignificat, & hoc propter rationis diſtinctionem.

Pro reſp. ad 3. dicendum, quòd ea quæ ſignificant eſſentiam in Divinis, ſecundùm quod illam ſignificant ſunt communia, ſed ſecundùm quod cum eſſentia ſignificant aliquod connotatum notionale, ſic non ſunt communia. Potentia ergo generandi quantum ad eſſentiam, quæ illo nomine ſignificatur, eſt communis tribus Perſonis: ſed quatenus præter eſſentiam, quam principaliter ſignificat, importat aliquod connotatum notionale, ſic non eſt communis tribus, ſed propria eſt Perſonæ Patris.

Duo reſtant hic obſervanda. Unum, quòd potentiæ generativæ, atque adeò generationis terminus formalis ſit divina eſſentia, non quidem ut producta, ſed ut communicata; quia terminus formalis alicujus productionis dicitur illa natura, quæ à producente communicatur ei qui producitur; illa enim habet ſe quaſi forma ſeu ratio præcipua, à qua terminus eſt & denominatur alicujus certæ ſpeciei: eſſentia autem divina eſt id, quod à Patre communicatur Filio, ipſaque eſt forma ſeu ratio præcipua, cur Filius, qui à Patre procedit, ſit Deus: terminus autem totalis, ille nimirum qui per generationem producitur, non eſt eſſentia divina, ſed Filius. Vide B. Thom. in 1. diſt. 5. q. 3. Quis terminus generationis.

Alterum, quòd eadem ſit ſecundùm rem potentia, qua Pater generat Filium, & qua producit creaturas, quamvis diſtinguantur ſecundùm diverſos reſpectus; quatenus enim eſt generativa Filii, includit perſonalem proprietatem, ac per conſequens relationem realem ad Filium; & ſic eſt propria Patris: quatenus autem eſt productiva creaturarum, tantùm dicit relationem rationis ad creaturas, & eſt communis toti Trinitati: *Potentia generandi & creandi*, ait B. Th. q. 2. de Pot. art. 6. in corp. *eſt una & eadem potentia, ſi conſideretur id quod eſt potentia; differunt tamen ſecundùm diverſos reſpectus ad actus diverſos*. Et ad 3. *Potentia generandi & potentia creandi, quantum ad ipſam ut ita loquar ſubſtantiam, non ſolùm univocantur, ſed ſunt unum. Sed quod analogicè dicantur, hoc eſt ex ordine ad actus*. Ex quo ſequitur, quòd illæ potentiæ non ordinantur ſecundùm prius & poſterius, niſi per reſpectum actus: & hac ratione potentia generandi eſt prior potentia creandi, ſicut Filii generatio eſt prior creatione: utrùm verò potentia generandi pertineat ad Omnipotentiam, q. ſeq. art. 6. videbitur.

Articulus VI.

Actus notionales non poſſunt ad plures Perſonas terminari. Art. 6. docet, actus notionales non poſſe terminari ad plures perſonas: hoc eſt generationem non poſſe terminari plus quàm ad unum Filium; & ſpirationem non poſſe terminari plus quàm ad unum Spiritum Sanctum; ac per conſequens in Divinis tantùm eſſe unum Patrem, unum Filium, & unum Spiritum Sanctum.

1. Quia perſonæ ſunt relationes ſubſiſtentes: relationes autem ſubſiſtentes non poſſunt eſſe plures unius ordinis. Quod addit de albedine, ſi foret ſubſiſtens quòd non poſſet eſſe niſi una; intelligendum eſt de albedine, quæ per ſe ſeu ex natura ſua haberet per ſe exiſtere. Vide q. 75. art. 7.

2. Quia Deus omnia intelligit & vult uno ſimplici actu; ergo in Deo non poteſt eſſe niſi una perſona procedens per modum Verbi, quæ eſt Filius; & una procedens per modum amoris, quæ eſt Spir. Sanctus.

3. Perſonæ procedunt naturaliter: natura autem eſt

ad

ad unum determinata; ergo non possunt esse plures personæ eodem modo procedentes. Neque refert, quòd homines naturaliter generant, & tamen unus idemque homo plures generare possit; quia sic unus homo generat plures, ut nullus eorum qui geniti sunt sit infinitus: Filius autem, qui gignitur in Divinis, est infinitus, & adæquat infinitatem Patris.

4. Tota divina Filiatio continetur in Filio, alioquin enim non esset perfectus Filius; ergo in Divinis tantùm potest esse unus Filius.

Pro resp. ad 1. dicendum est, Maj. esse veram hoc sensu, *Cuicumque inest potentia generandi*, hoc est ad generandum, sive ut generet, *potest generare*: Minor autem quæ subsumitur, *Sed Filio inest potentia generandi*, falsa est, si eodem modo intelligatur. Licèt enim in Filio sit potentia generandi, accipiendo illud Filius non habet potentiam ad generandū. Gerundium *generandi* passivè aut impersonaliter; quomodo potentia generandi significat potentiam, ut generetur ab aliqua persona: non tamen concedendum est, quòd in Filio sit potentia generandi, accipiendo *generandi* tamquam Gerundium Verbi activi; quomodo potentia generandi est potentia ad hoc ut generet. Confer q. 2. de Pot. art. 4. ad 15. & in 1. d. 7. q. 2. artic. 1. Quoniam verò maximè obvium est, ut juxta communem usum loquendi potentia generandi hoc postremo modo intelligatur, significetque potentiam ad generandum; ideò potiùs negandum est, quòd Filius habeat potentiam generandi, quàm sine distinctione concedendum.

Ob. Si dicas: Omnem potentiam, quam habet Pater, habet Filius, ut hic tradit B. Thom. atqui Pater habet potentiam generandi seu ad generandum; ergo etiam Filius habet potentiam ad generandum. Resp. Resp. Neg. Conf. eadem enim potentia est in Filio, qua potuit gigni quæ est in Patre, qua potuit gignere, ait Magist. sent. 1. dist. 7. §. *Item quæritur*. Si opponas: Ob. Aliud est posse gignere, aliud posse gigni, quia aliud est gignere, aliud gigni: Distinguendum est. Si enim cùm dicitur, *Aliud est posse gignere, Aliud posse gigni*, alia potentia significetur qua Pater potens est gignere, & alia qua Filius potens est gigni; falsus est Resp. intellectus. Si verò intelligatur, quòd posse gignere sit potentia alteri proprietati seu notioni conjuncta, quàm posse gigni; verus est, sed ex eo non sequitur, aliquid minus esse in Filio quàm in Patre, quia eadem potentia quæ est in Patre cum notione Paternitatis, est in Filio cum notione Filiationis. Confer q. 42. art. 4. ad 2. & art. 6. ad 3.

Pro resp. ad 2. observandus horum verborum B. Augustini ex lib. 3. cont. Maxim. cap. 12. intellectus: *Filius non genuit Creatorem, neque enim non potuit, sed non oportuit*. Idest quòd Filius alium Filium non genuit, non fuit ex impotentia, seu ex defectu vel imbecillitate potentiæ ipsius: sed ex eo quòd præstantiæ divinæ naturæ non convenit, ut Filius ex Patre genitus alium Filium generet, alioquin enim, ut ibi ratiocinatur August. esset processus in infinitum: *Immoderata enim esset divina generatio, si genitus Filius nepotem gigneret Patri; quia & ipse nepos, nisi avo suo pronepotem gigneret secundùm vestram* (Arianam scilicet) *sapientiam, impotens diceretur. Similiter etiam ille, si nepotem non gigneret avo suo & pronepotem pro-avo suo, non à vobis appellaretur omnipotens: nec impleretur generationis series, si semper alter ex altero nasceretur, nec eam perficeret ullus, si non sufficeret unus omnipotens.*

Pro resp. ad 3. neg. est Conf. non enim est ex Impotentia Patris, quòd non possint esse plures Filii, sed quia immaterialitas & perfectio divina requirit, ut non possint esse plures Filii in Divinis: implicat enim contradictionem, quòd tota Filiatio divina sit in uno Filio, & quòd possint esse plures Filii; sicut repugnat, quòd tota perfectio, quæ est reperibilis, sit in uno Deo, & tamen possint esse duo Dii.

Ob. Si contra dicas: Operatio naturæ, quæ convenit uni supposito, naturaliter convenit omnibus suppositis ejusdem naturæ: sed generatio est opus naturæ, secundùm Damasc. lib. 1. de Fid. cap. 8. & convenit Patri; ergo etiam Filio & Spiritui Sancto convenire Resp. debet. Resp. Neg. Conf. quia generatio, etsi in Patre sit opus naturæ divinæ: *Est tamen ejus cum quadam concomitantia Personalis proprietatis*, ait B. Th. dicta q. 2. de Pot. art. 4. ad 1. Cùm ergo natura divina sit quidem in Filio & Spiritu Sancto, sed absque illa proprietate; non est necesse, quòd Filio & Spiritui Sancto generatio conveniat. Quod ergo sumitur, Operationem naturæ, quæ convenit uno supposito, naturaliter convenire omnibus suppositis ejusdem naturæ; ut verum sit, intelligi debet de suppositis eadem personali proprietate affectis.

Si præterea dicas: Quòd Pater totam virtutem suam in Filium transfudit: sed potentia generandi pertinet Ob. ad virtutem Patris; ergo hujusmodi potentiam habet Filius à Patre. Dicendum est ad Maj. quòd Pater totam virtutem suam communicat Filio, quæ naturam divinam sequitur absolutè: potentia verò generandi Resp. sequitur naturam divinam, non absolutè, sed cum adjunctione proprietatis Patris; & propterea argumentum non benè concludit.

Si denique objicias: Ex hoc contingit, quòd Deus, Ob. facta una creatura, potest facere aliam, quia ejus potentia neque exhauritur, neque diminuitur in creando: sed similiter potentia Patris neque exhauritur, neque diminuitur ex hoc, quòd generat Filium; ergo potest alios adhuc Filios generare. Resp. Neg. Conf. Resp. quia licèt potentia generativa Patris non exhauriatur, neque minuatur per generationem Filii; tamen ejus infinitatem adæquat Filius, qui est infinitus: nulla autem creatura adæquat infinitatem Dei creantis, cùm ipsa sit finita. Vide B. Thomam qu. 2. de Pot. art. 4.

QUÆSTIO XLII.

De comparatione Personarum quantum ad æqualitatem & similitudinem.

Articulus I.

Utrùm æqualitas competat Divinis Personis.

Æqualitas, ait B. Thom. in 1. dist. 19. q. 1. art. 1. ad 4. est proportio aliquorum habentium unam quantitatem. Conformiter Quid æqualitas. autem similitudo describi potest, esse proportio aliquorum habentium eamdem qualitatem: similitudo enim fundatur super unitate qualitatis, sicut æqualitas super unitate quantitatis: Ac proinde quemadmodum illa dicuntur æqualia, quæ habent eamdem quantitatem: ita illa dicuntur esse similia, quæ habent eamdem qualitatem, ut videre est apud eumdem Doctorem ibidem art. 1. & 2.

His præmissis Responsio ad Fidem pertinens est, Æqualitas est in Divinis ponēda. æqualitatem esse ponendam in divinis Personis.

1. Quia Jo. 5. Christus *Patrem suum dicebat Deum, æqualem se faciens Deo*. Et ad Philip. 2. Apostolus de eo dicit, quòd *non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo*.

2. Totæ tres Personæ coæternæ sibi sunt & coæquales, ut dicitur in Symb. Athan. Et in c. *Firmiter*, tit. de Summ. Trin. Innoc. III. cum Conc. Gen. definit, easdem Personas esse consubstantiales, & coæquales, & coomnipotentes, & coæternas. Eademque est tum SS. Patrum, tum Sac. Conc. unanimis sententia.

3. Ibi est æqualitas, ubi nihil est majus aut minus: Est in Deo quantitas virtutis. in Divinis autem Personis nihil est majus aut minus.

4. Ubi est inæqualitas, ibi non potest esse una quantitas numero: quantitas autem in Divinis non est aliud quàm divina essentia; si ergo Personæ essent inæquales, non essent ejusdem essentiæ, & sic tres Personæ non essent unus Deus, quod est impossibile.

Pro resp. ad 1. dicendum est, quòd licèt in Divinis non reperiatur quantitas molis, uti nec qualitas propriè dicta; invenitur tamen ibi quantitas virtutis, quæ attenditur secundùm perfectionem: in his enim, quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod melius, sive præstantius, & perfectius esse, secundùm ea quæ hic ex B. August. refert B. Thomas. Similiter inveniuntur etiam in Divinis ea, quæ significantur per modum qualitatis, ut sapientia, misericordia, & alia hujusmodi.

In resp. ad 2. dicendum, quòd convenientia in forma non facit æqualitatem, si illa forma inæqualiter participetur, sed tantùm similitudinem: si autem forma

ma participetur æqualiter: tunc convenientia in forma facit æqualitatem, & non tantùm similitudinem. Notandum enim, quòd ubi æqualitas attenditur secundùm quantitatem virtutis, qualitas includit similitudinem & aliquid ampliùs; ita ut omnia istiusmodi æqualia sint similia, etsi non sit necesse omnia similia esse æqualia.

In eadem resp. observandum est, ponendam esse in divinis Personis æqualitatem propter Arianos, & similitudinem propter Eunomianos. Ariani enim dicebant, Filium esse Patri similem, sed non æqualem: Eunomiani verò nec similem esse volebant. Et hinc intelligi potest, quare SS. Patres olim (Arianorum videlicet hæresi grassante) non dicerent, Filium esse similem Patri: quare item nonnullæ formulæ Fidei in Conc. Arimin. & alibi conscriptæ, in quibus continetur, Filium esse similem Patri, fuerint rejectæ & damnatæ, ut manifestum est ex Socrate lib. 2. cap. 29. & 32. Item ex Theodoreto lib. 2. cap. 18. 21. 22. 23. quia scilicet eo fine & animo volebant asserere, Filium esse Patri similem, ut significarent, esse tantùm similem non substantialem.

Pater non coæquatur Filio, etsi sit ei æqualis. Pro resp. ad 3. neg. est Min. possunt enim divinæ personæ sibi invicem dici æquales, ita ut & Filius dicatur esse æqualis Patri, & Pater æqualis Filio; quamvis non similiter dicendum sit, quòd Pater coæquatur Filio, sicut dicitur, quòd Filius coæquatur Patri. Ratio diversitatis est, quoniam ut aliqua duo dici possint sibi mutuò æqualia, sufficit quòd ambo habeant eamdem quantitatem: Pater autem & Filius habeant eamdem essentiam; ac per consequens eamdem quantitatem virtutis; ita ut illa essentia, illaque quantitas non magis sit Patris quàm Filii. At verò ut quidpiam dici possit æquari vel coæquari alteri, oportet quòd vel per motum ad alterius æqualitatem accedat, vel quantitatem, in qua fundatur æqualitas, ab alio accipiat, quia verba *æquari* & *coæquari* significant æqualitatem cum motu vel acceptione quantitatis: in Divinis autem Personis licèt non sit motus, est tamen ibi loco motus acceptio, prout una Persona dicitur accipere ab alia. Quia igitur Filius accipit à Patre, & non Pater à Filio; ideò rectè dicitur, quòd Filius æquatur Patri, sed non è converso quòd Pater æquatur Filio. Confer in 1. Sent. dist. 19. q. 1. art. 2.

(Margin: Filius coæquatur Patri.)

Æqualitas in Deo non est relatio realis. Pro resp. ad 4. dicendum ad Min. quòd nulla relatio realis est communis omnibus Personis, sed benè relatio rationis: æqualitas autem, secundùm quam Personæ divinæ dicuntur & sunt æquales, non est relatio realis, sed rationis, quemadmodum tradit B. Th. post Mag. Sent. hic & q. 28. art. 4. ad 4. & in 1. dist. 31. qu. 1. artic. 1. Idemque sentiunt Durandus & Richardus in eamdem dist. Cajetanus, Bannesius, Cumel ad præsentem art. Suarez lib. 4. de Vera unit. c. 15. Vasquez disp. 166. c. 2. Tannerus, Becanus, Granadus, & alii.

1. Quia in Divinis personis nihil est considerare, nisi essentiam quæ est communis, & relationes quibus distinguuntur; si ergo æqualitas ibi esset relatio realis, aut hoc esset ex parte essentiæ, aut ex parte relationum. Non est autem ex parte essentiæ, quia essentia est una & eadem numero, & idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali: non etiam ex parte relationum, quia relatio non refertur per aliquam aliam relationem, sic enim esset abire in infinitum.

2. Ad hoc ut aliqua relatio mutua sit realis, oportet quòd ratio fundandi seu fundamentum proximum sit in utroque extremo realiter distinctum, sicut fundamentum Paternitatis in Patre est generatio, & Filiationis in Filio est Nativitas; generatio autem activa & nativitas inter se realiter distinguuntur: atqui æqualitas est relatio mutua, & fundamentum æqualitatis, secundùm quam divinæ Personæ dicuntur æquales, non est realiter distinctum in ipsis Personis, sed est unum idemque, nimirum divina essentia; ergo æqualitas non potest ibi esse relatio realis.

(Margin: Fundamentum æqualitatis non est realiter distinctum in Personis divinis.)

Cùm hac ratione convenit quod alii dicunt, ad relationem realem requiri, quòd extrema sint realiter distincta, non tantùm secundùm se, sed etiam ut sunt extrema talis relationis: Personæ autem divinæ, quamvis realiter distinguantur secundùm quod sunt tales Personæ; non tamen distinguuntur realiter secundùm quod sunt extrema relationis æqualitatis, aut similitudinis, cùm singulæ non habeant suam propriam quantitatem aut qualitatem à quantitate vel qualitate reliquarum distinctam, sed unam eamdemque numero: unde dicuntur æquales, in quantum sunt unum in quantitate, hoc est in essentia & virtute; & dicuntur similes, in quantum sunt unum in bonitate, sapientia, similibusque aliis attributis.

Ob. Quapropter ad hoc argumentum, quod alii objiciunt: Æqualitas in Divinis habet omnia quæ requiruntur ad relationem realem, nimirum fundamentum reale & extrema realia; ergo est relatio realis. Resp. Neg. Ant. quia ad relationem realem adhuc requiritur aliud, scilicet ut fundamentum, quod reale est, sit realiter distinctum in utroque extremo; idque propterea, quia fundamentum est ratio, cur extrema referantur ad invicem; imò in relationibus æqualitatis & similitudinis fundamenta primò referuntur, & ratione fundamentorum ipsa extrema: nam quantitas primò dicitur alteri æqualis, & qualitas alteri similis, & ratione quantitatis vel qualitatis, extrema seu subjecta dicuntur æqualia vel similia; ut ergo extrema referantur relationibus realibus, necesse est fundamenta realiter distingui. Confirmatur. Extrema relationis in quantum hujusmodi opponuntur inter se, & quidem ratione fundamenti: sed non possunt inter se opponi ratione alicujus, in quo sunt unum idemque; ergo ut realiter opponuntur, non potest esse unum idemque fundamentum secundùm rem in utroque extremo.

(Margin: Resp.)

Tac. ob. Neque refert, quòd Paternitas & Filiatio realiter distinguantur, quarum tamen fundamentum, scilicet essentia divina, non distinguitur realiter in extremis. Quamvis enim divina essentia possit dici fundamentum remotum istiusmodi relationum; fundamentum tamen proximum, quod se habet instar rationis fundandi, non est divina essentia, sed origines seu actus notionales.

Alia ob. Non refert etiam, quòd relationes divinæ, cùm sint subsistentes, videri possint non requirere fundamentum. Resp. Verè enim non requirunt fundamentum, in quo tamquam in subjecto recipiantur: sed tamen requirunt fundamentum, quod sit causa seu ratio, propter quam una persona refertur ad alteram.

Ex his consequenter est dicendum, quòd si eadem quantitas esset in duobus corporibus, aut eadem albedo in duobus subjectis; illa forent quidem verè æqualia, & hæc verè similia, non tamen esset realis relatio æqualitatis aut similitudinis inter ipsa, sed rationis tantùm.

Ob. Si dicas: Personæ divinæ sunt verè ac realiter æquales, seclusa omni operatione intellectus; ergo æqualitas, quæ est inter ipsas, est relatio realis. Resp. Neg. Cons. ut enim sint verè ac realiter æquales, satis est, quòd seclusa omni operatione intellectus reperiatur ibi æqualitas fundamentaliter: sic autem reperitur; quia singulæ Personæ reverà habent omnem quantitatem virtualem omnemque perfectionem, quæ est fundamentum æqualitatis, super quo possit intellectus conferre unam personam alteri, & eis æqualitatem attribuere. Quapropter sicut Pater est sibi ipsi revera idem, etiam cessante omni operatione intellectus, quamvis in eo non sit formaliter relatio identitatis, nisi per intellectus operationem: & sicut Deus est verè ac realiter Dominus suarum creaturarum, etiamsi relatio dominii non sit in ipso realis; ita Pater, Filius & Spiritus Sanctus sunt æquales fundamentaliter, etsi non formaliter ante operationem intellectus; & sunt etiam realiter æquales, quamvis illa æqualitas non sit relatio realis, sed rationis, ut loquuntur, ratiocinatæ.

(Margin: Resp.)

Circa eamdem resp. ad 4. observandum est, quòd oppositio, qua tum divinæ Personæ tum relationes personales inter se opponuntur, est realis, cùm Fide certum sit, & personas & relationes personales inter se distingui realiter: nulla autem sit realis distinctio in Divinis, ubi non est relationis oppositio. Verumtamen hæc oppositio non est relatio realis alia quàm ipsæmet relationes personales: cùm enim relationes seipsis opponantur; non oportet quòd aliqua alia relatione vel oppositione opponantur alioqui esset processus in infinitum; & ideò quatenus oppositio distingui-

(Margin: Qualis relatio sit oppositio in Divinis.)

guitur ab ipsis relationibus personalibus, solùm est relatio rationis.

Ob. Si contra superiorem doctrinam objicias: quòd similitudo in Divinis est relatio realis; ergo & æqualitas: probesque Ant. quia imago, cùm sit nomen personale, est relatio realis; imago autem est similitudo.

Resp. Res. Neg. ant. quia imago non est qualiscumque similitudo, sed est similitudo expressa, seu procedens ad similitudinem alterius, ut patet ex q. 35. & sic imago importat originem, quam non importat similitudo.

Ob. Si prætereà dicas: Quidquid est in Filio ex vi productionis est reale: sed æqualitas est in Filio ex vi productionis; certum enim est, quòd Pater genuerit eum sibi æqualem; unde August. lib. 3. cont. Maxim. c. 14. *Cum Pater omnia quæ habet gignendo dederit, æqualem utique genuit*; ergo æqualitas Filii est realis.

Resp. Res. Maj. esse intelligendam de omni eo, quòd in Filio est vel absolutum vel tamquam terminus productionis: æqualitas autem considerata secundùm rationem quam importat, neque est aliquid absolutum, neque est terminus productionis, sed est quidam respectus consequens productionem ejusque terminus. Quomodo Filius etiam ex vi suæ productionis habet, quòd possit creare & gubernare creaturas, quòdque illas creet ac gubernet tamquam earum Dominus; & tamen creatio & gubernatio creaturarum non est realis relatio in ipso uti nec dominium.

Cæterùm etsi æqualitas considerata secundùm illum respectum solùm sit relatio rationis; considerata tamen secundùm suum fundamentum est realis, ut jam superiùs fuit declaratum.

Articulus II.

Filius est coæternus Patri.

ART. 2. probat, Personam procedentem esse coæternam suo principio, Filium scilicet Patri, & Spiritum Sanctum utrique; quia quod procedit ab agente per naturam, eoque tali, cujus virtus agendi semper est perfecta & actio non successiva, est coæternum ei à quo procedit: Filius autem & Spiritus Sanctus procedunt ab agente per naturam, ut ex q. 41. art. 2. patet, eoque tali, cujus natura & virtus agendi semper est perfecta, & cujus actio non est successiva, sed instantanea; ergo sunt coæterni suo principio. Accedit, quòd Pater numquam fuerit non Pater; ideòque oportet eum semper habuisse Filium. Item quòd intellectus divinus, utpotè perfectissimus semper fuerit in actu; onde consequens est, quòd numquam caruerit Verbo. Prætereà, quòd Sol aut ignis splendorem ex se producens ne puncto quidem temporis eum antecedat, quamvis hæc similitudo non sit sine magna dissimilitudine.

Confirmari insuper potest hæc doctrina Fidei, ex illo Jo. 1. *In principio erat Verbum*: si enim Verbum erat in principio; ergo nihil fuit ante Verbum; igitur nec ipse Pater. Nam illud *in principio erat* perinde est ac si diceretur, quòd ita erat, ut nihil eo fuerit prius. Eòdemque pertinet, tum quod eodem cap. 1. dicitur, *hoc erat in principio apud Deum*: tum quod 1. Jo. 1. *quod fuit ab initio*. Deinde Apoc. 22. Filius Dei dicit, *Ego sum α & ω, primus & novissimus, principium & finis*. Quæ non essent vera, si ipse non esset ab æterno. Et Isaj. 43. *Ante me non est formatus Deus, & post me non erit*. Hinc Athan. in Symb. *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus*. Et posteà: *Tota tres Personæ coæternæ sibi sunt*. Extatque definitio Conc. Later. cap. *Firmiter*, tit. de Summa Trinitate.

Ob. Si cum Ario dicas: Si Filius Dei natus est; ergo fuit tempus, quando non erat: quomodo enim est natus, si semper fuit?

Resp. Resp. Neg. Cons. quia ad propriam generationis rationem non requiritur, ut id quod gignitur procedat à non esse ad esse, quamvis ita se res habeat in creaturis: sed sufficit quòd accipiat esse, etiamsi non præcesserit non esse.

Filius Dei numquam non fuit.

Nec obstat, quòd terminus à quo generationis sit non esse; tum quia terminus à quo non ingreditur rationem generationis; tum quia non esse non universaliter est terminus generationis, sed ejus tantùm, quæ est cum motu vel mutatione: generatio autem divina non est cum motu neque cum mutatione, sed est æterna & perfecta sine successione, in quo proinde non est assignare terminum à quo, uti nec mobile.

Ex his patet, quare id quod corrumpitur necessariò desinit esse: id autem quod generatur non necessariò incipit esse; quia omnis corruptio mutatio quædam est, ut in resp. ad 3. monet Author, non autem omnis generatio. Accedit, quòd generari est accipere esse: corrumpi verò propriè non est accipere non esse, cùm non entis propriè nulla sit causa, sed est amittere esse.

Ob. Quòd si sic argumenteris. Pater genuit Filium, aut existentem, aut non existentem: si existentem; ergo frustrà eum generavit, jam enim erat antequam generaretur: si non existentem; ergo fuit tempus vel momentum, in quo non erat.

Resp. Resp. quòd genuerit existentem, non hoc sensu, quasi genuerit eum, qui existebat antequam generaretur: sed isto, quia genuit eum, qui generatione ipsa existit, quæ generatio quoniam semper fuit, propptereà Filius etiam semper extitit. Unde patet, quòd Pater non frustrà eum genuerit.

Pater ut genuerit Filiũ existentem.

Non posse autem dici de Filio, quòd erat tempus vel momentum aliquod, quando ipse non erat, ex Conc. Nicæno manifestum est, ubi similes Arianorum voces fuerunt condemnatæ. Quamquam & alioquin res ipsa est omninò certa ex iis, quibus probatum est q. 27. art. 1. quòd Filius Dei sit verus Deus.

Ad 1. arg. resp. est Neg. Cons. quia neque modi processionis, quos Arius recenset, neque ulli alii, qui creaturis possunt attribui, perfectè repræsentant divinam generationem. *Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliqualiter suppleatur ex altero*, quemadmodum S. Doctor loquitur.

Æternum potest habere principiũ originis.

Pro resp. ad 2. dicendum, omne quod est ex altero habere principium originis, sed non necessariò durationis: quod autem est æternum, etsi non habeat principium durationis, potest tamen habere principium originis. Vide quæ dicta sunt q. 33. art. 1.

Circa resp. ad 3. & 4.

QUÆRITUR.

An generatio Filii finem habeat.

Generatio Filii non habet finem.

NEgativa Authoris Responsio est Fidei. Unde Cyrillus lib. 1. Thes. c. 6. impiam docet esse illorum sententiam, qui dicunt, cessasse aliquando Patrem à generando, utpotè quæ naturæ incommutabili commutationem ascribat, ut modò generet, modò non generet.

Ob. Quod autem ab Arianis objiciebatur: Quidquid generat, tunc cessare à generando, quando res quæ generatur perfecta est.

Resp. Non esse universaliter verum ibidem ostendit Cyrillus, patetque ex similitudine tum ignis & caloris, tum Solis & splendoris, quibus ex August. serm. 38. de Verb. Dom. addi potest virgultum super aquas natum & ejus imago. In his enim alterum ab altero producitur, neque tamen, re quæ producitur perfecta, cessat productio, nam splendor à Sole procedit perfectus; neque tamen Sol propptereà desinit illum producere, & sic de aliis.

Tacita ob. Neque verò supervacanea censeri potest harum rerum generatio, postquam genitæ sunt & perfectæ: quia sic in naturæ suæ perfectione existunt, ut continuò dependeant à producente. Quapropter etsi id quod assumebant Ariani: Quidquid generat, tunc cessare à generando, quando res quæ generatur est perfecta; veritatem habeat in illis, in quibus esse & fieri non sunt simul, & in quibus non ab eadem causa res habet quòd conservetur, à qua habet quòd producatur: in cæteris tamen non habet veritatem, minimè verò in generatione Verbi divini, cùm ea generatio non sit in tempore, vel in aliquo temporis puncto, sed in æternitate, ubi nulla est successio, nullaque varietas, sed perpetua stabilitas: & ubi propptereà non aliud est generari quàm esse genitum, neque aliud esse genitum, quàm generari.

Pater sẽper generat.

Ex his consequens est, rectè dici, quòd Filius semper nascitur, & quòd Pater semper generat, ut B. Thomas hic loquitur. Hinc S. Cyrillus lib. 1. Thes. c. 6. de Filio scribit, quòd *semper simul & est & generatur*. Et B. August. serm. 221. de Temp. *Nascitur sine fine*. Et Innoc. III. c. *Firmiter* de Sum. Trinit.

Ab

Ab initio semper & sine fine Pater generans, & Filius nascens, & Spiritus Sanctus procedens. Suntque hæc sacris Litteris consentanea; ubi Jo. 7. Christus dicit: *Ab ipso* (Pater scilicet) *sum*. Et Jo. 15. de Spiritu Sancto dicitur, quòd *à Patre procedit*.

Filius sēper est natus & semper nascitur.

Nihilominùs etiam rectè dicitur verbo præterito, quòd Filius Dei semper sit natus, & quòd Pater ab æterno illum genuit, juxta illud Psal. 109. *Ante Luciferum genui te*. Et Jo. 8. *Ex Deo processi*. Quò etiam pertinet, quod Christus Jo. 17. dicit: *Clarifica me tu Pater apud temetipsum, claritatem quam habui prius quàm Mundus fieret apud te;* inde enim manifestum est, quòd erat genitus ante Mundi constitutionem: unde in Symbol. confitemur *Filium genitum non factum*. Imò quia ex verbo præsentis temporis suspicari quispiam posset generationem Filii esse imperfectam, & perpetua successione perficiendam; B. Thom. hic & in 1. dist. 9. q. 2. art. 2. censet, meliùs dici, quòd Filius semper est natus, quàm quòd semper nascitur; eademque est SS. Augustini, & Gregorii sententia. Sed tamen semota omni cogitatione imperfectionis, ne vel successu temporis putetur perfici nativitas, vel ita esse perfecta ut jam non sit præsens, sed in præteritum abierit; utrumque rectè dicitur. Ad significandum esse divinæ generationis, quod numquam transit; possumus uti verbo præsentis temporis, ut dicamus, Filium generari à Patre. Ad significandum verò generationis perfectionem; possumus uti verbo præteriti temporis, ut dicamus, Filium natum. Ut autem utrumque concludatur simul, scilicet perfectio & esse generationis; convenientissimè dicitur semper natus, ut per sempiternitatem significetur esse generationis indeficiens, & per præteritum tempus ipsius perfectio, ait ibidem S. Doctor.

Ob.

Si objicias: Augustinum q. 37. inter 83. scribere, quòd melior est semper natus, quàm qui semper nascitur; unde Greg. lib. 29. Mor. c. 1. ait, quòd non possumus dicere, Semper nascitur; ex quibus sequi videtur, sic esse dicendum, Semper est natus, ut nequaquam dicere liceat, Semper nascitur.

Resp.

Resp. Neg. seq. quia in istis locis non tam respiciunt ad sensum, quem verba possunt revera habere, quàm ad eum quem vulgus solet iis auditis concipere. Audiens enim Semper nascitur, apprehendit generationem & nascentiam nondum perfectam, sed per modum motus perficiendam; id tamen verba non significant, si (prout oportet) intelligantur: quo fit, quòd tam Augustinus, quàm Gregorius alibi concedunt, Filium semper nasci. Nam August. serm. 22. de Temp. postquam dixit: *Sine tempore genitus*; subdit: *Sine fine nascitur*; qualem verborum formam etiam admittit in epist. 174. Greg. verò lib. 23. Mor. c. 19. ita scribit: *Quia unigenitus Filius idem Verbum Patris & perfectione natus dicitur, & pro æternitate semper nasci perhibetur: sacra Scriptura liberè de Deo dicere consuevit, quia locutus est, & loquitur. In eo enim quòd perfectum Verbum genuit, locutus est Pater: in eo autem quod semper gignit, utique loquitur*. Quibus conformiter August. serm. 1. & 9. de Nat. Dom. ait, *quòd est hoc Verbum quod dicturus antea non silebat, quo dicto non siluit qui dicebat*.

Ob.

Si præterea dicas: Verbum præsentis temporis esse maximè conveniens æternitati significandæ; ideòque melius de Filio Dei dici, quòd semper nascitur, quàm quòd semper est natus, præsertim cùm Innoc. III. in Conc. Later. c. *Firmiter*, maluerit uti verbis præsentis temporis quàm præteriti.

Resp.

B. Thom. in 1. ad 9. Resp. quòd *quamvis præsens æternitati conveniat, maximè quia ponit esse in actu; tamen in illis quæ per motum fieri significant, importat imperfectionem, quia talia dum habent esse imperfecta sunt; & ideò in talibus convenientiùs utimur præterito, præcipuè si addatur aliquid ad indeficientiam designandam*.

Adde, quòd in auribus vulgi perfectiùs sonat, *semper natus* quàm *semper nascitur*. Sicut autem Conc. Later. utitur verbis præsentis temporis, ita Conc. Nicæn. & Constantinop. in suis Symb. utuntur verbis præteriti temporis dicendo, *Filium natum vel genitum*. Imò idem Conc. Later. in c. *Damnamus* utrisque verbis utitur; præsentis quidem temporis ibi: *Et Pater qui generat, & Filius qui gignitur, & Spiritus Sanctus qui procedit*. Præteriti verò illic: *Pater ab æterno Filium generando suam substantiam ei dedit*. Et iterùm: *Sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit*.

Quæst.

Quæret quispiam: Possitne verbis futuri temporis dici, quòd Filius nascetur, & quòd Spiritus Sanctus procedet?

Resp.

Resp. posse quidem dici, ad significandum tam generationem Filii quàm processionem Spiritus Sancti esse interminabilem, ac numquam finiendam; quemadmodum declarat August. Tract. 99. in Jo. conformiter iis verbis de Spiritu Sancto, *Quæcumque audiet loquetur: & de meo accipiet*, Jo. 16. quibus addi possunt hæc Patris de Filio verba ad Heb. 1. *Ego ero illi in Patrem, & ipse erit mihi in Filium*; quia tamen verba futuri temporis videntur imperfectum aliquid innuere, minùsque serviunt ad significandam æternitatem; idcircò Patres ejusmodi sermone vix inveniuntur esse usi, nec utendum credimus apud plebem.

Filius nasceretur non facilè dicendum.

Articulus III.

Est ordo in divinis.

ART. 3. probat, in divinis Personis esse ordinem. 1. Quia ubi est pluralitas sine ordine, ibi est confusio: sed divinæ Personæ sunt plures, & in eis nulla est confusio; ergo est ordo.

2. Quia ordo dicitur per comparationem ad principium: in Divinis autem est principium originis. Non est autem illic ordo temporis, quia tres Personæ sunt coæternæ; nec dignitatis, quia illæ Personæ sunt coæquales; nec naturæ talis, ut una persona sit natura prior, & altera posterior; ad hoc enim ut aliquid dicatur natura posterius, ejus natura debet pendere à natura alterius, quod de divinis Personis dici non potest, cùm illarum una eademque sit natura. Restat ergo ut sit ordo originis, qui etiam vocari potest ordo naturæ, modò non intelligatur talis, quo alter sit prior altero, sed quo alter est ex altero, ut loquitur Aug. lib. 3. cont. Maxim. c. 14. Unde Athan. in Symbol. *In hac Trinitate nihil prius aut posterius*.

Non est ordo tēporis, nec naturæ.

Est ordo originis.

Et quamvis non omninò improbabiliter quidam opinentur, propter hunc ordinem dici posse Patrem Filio priorem, & Filium Patre posteriorem, quia principium semper videtur esse prius eo cujus est principium: absolutè tamen potiùs negandum est, esse in Divinitate aliquid altero prius: & cùm Authore tam hic, quàm Opusc. 1. & in 1. dist. 20. art. 3. dicendum, quòd ibi sit ordo absque prioritate; cùm Personæ non habeant essentiam vel diversam vel posteriorem in una quàm in altera; cùmque propterea non distinguantur, nisi per relationes: relativa autem sunt simul natura.

Potius est negandum, quàm concedendum, quòd Pater sit prior.

Tac. ob.

Nec obstat, Patrem dici primam personam & Filium secundam: *hoc* enim, inquit, Author Opusc. 1. c. 2. *dicitur secundùm ordinem in numerando*; quod patet ex Basilio, qui lib. 3. cont. Eunom. de Spiritu Sancto ait: *Dignitate quidem ordinis tertius est. Accepimus enim, ipsum tertium à Patre & Filio numeratum, cùm ipse Dominus in traditione salutaris baptismi ordinem tradiderit his verbis: Euntes baptizate in nomine Patris & Filii & Spiritus Sancti. In naturam autem tertium à Filio, & Patre dejectum Spiritum nullibi audivimus*. Similiter Epiphanius hær. 74. Spiritum de Patrem procedentem & de Filio accipientem vocat tertium appellatione. Hæc autem appellatio seu enumeratio habet fundamentum, non eum ordinem quo una persona sit prior altera, sed ordinem originis, secundùm quam una est ex altera.

Quod autem assumebatur, Principium semper esse prius eo, cujus est principium; fortè veritatem habet in creaturis, ubi nec eadem est natura principii & ejus quod à principio procedit, nec principium est relatio subsistens, sed est subjectum à relatione diversum, idque absolutum. At in Divinis non est verum, ubi principium & is qui à principio procedit, ejusdem omninò est naturæ, ipsaque relatio per se subsistit, non requirens nec supponens ullum subjectum.

Quare si quis objiciat: Omne primum esse prius secundo. Resp. est, hoc admitti posse in his, quæ diversas habent naturas, non autem ubi solùm est una natura, & ubi tantùm consideratur ordo originis.

Non obstat etiam, quòd ubicumque est ordo, ibi videatur esse prioritas unius respectu alterius: hoc enim non est necessarium in Divinis, cùm divinas personas esse ordinatas non aliud sit, quàm eas ita se habere

ad invicem, ut una procedat ex altera, & non è converso.

Alia ob. Denique non obstat, B. Thomam admittere aliquam prioritatem, dum hujus p. q. 33. art. 3. ad 1. ait, communia absolutè dicta esse priora, quàm propria; dumque q. 40. art. 4. docet, relationem Paternitatis præintelligi actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni. Loquitur enim in istis locis de prioritate secundùm nostrum modum intelligendi; neque comparat divinas personas inter se, sed quædam alia, prout ibi fuit explicatum.

Resp. Cùm resp. ad 1. conferre oportet art. 3. dist. 20. 1. Sent. ubi tradit, ordinem significare notionem, non in speciali, sed in communi, quæ determinatur secundùm diversa adjuncta; ut cùm dicitur, ordo Patris ad Filium, significatur notio quæ est Paternitas; & cùm dicitur, ordo Filii ad Patrem, significatur notio quæ est Filiatio.

Ordo ut significet notionem. Circa resp. ad 2. observandum est, non dici ordinem naturæ in Divinis, quasi vel natura ordinetur, vel una persona sit naturaliter prior altera: sed quia est ordo secundùm naturalem originem unius personæ ab alia. Potius autem dicitur ordo naturæ, quàm ordo essentiæ; quia natura importat rationem principii, quam non importat essentia.

Articulus IV.

Utrùm Filius sit æqualis Patri secundùm magnitudinem.

Responsio ad Fidem pertinens est, esse æqualem, juxta illud ad Philip. 2. *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.*

Filius est Patri æqualis. Confirmatur. Magnitudo Dei non aliud est quàm perfectio naturæ ipsius: necesse est autem dicere, quòd eadem sit perfectio naturæ in Filio quæ est in Patre, cùm eadem omninò sit natura in utroque, probatumque fuerit q. 39. art. 2. tres Personas divinas esse consubstantiales, seu unius ejusdemque essentiæ.

Accedit, dici non posse, vel quòd virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando, vel quòd Dei Filius successivè ad perfectionem pervenerit; fatendùm igitur est, quòd Filius æquè sit perfectus ac Pater. Quod autem dicitur de Filio, pariter judicandum est de Spiritu Sancto; nimirum quòd & ipse Patri & Filio sit æqualis secundùm naturæ perfectionem.

Tacita ob. His non obstat, quòd Basilius lib. 3. cont. Eunom. scribit, Filium esse & ordine & dignitate secundum à Patre; quia Dignitatem pro authoritate principii posuit, non autem pro naturæ perfectione, quemadmodum ex his ejus verbis manifestum est: *Filius ordine quidem à Patre secundus est, quoniam ab illo est: & dignitate, quoniam origo & causa*, (seu principium) *essendi Pater ipsi est, &c. Natura vero nullo modo secundus, quoniam in utroque una est Deitas.* Hinc B. Thom. Opusc. 1. c. 2. *Potest autem hoc* (quod dixit Basil.) *exponi, non de dignitate naturali, sed de personali; sicut & secundùm nos dicitur, quòd Persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente, secundùm quem modum dicit Hilarius, quòd Pater est major Filio propter authoritatem originis; Filius tamen non est minor Patre propter substantiæ unitatem.*

Pro verbis ex c. 14. Jo. *Pater major me est*, de quibus in resp. ad 1. videantur quæ diximus q. 17. art. 1. quæsito 1. sicuti & de verbis Hilarii, & de aliis, ex 1. Cor. 15. conferat lector, quæ dicimus 1. 2. q. 93. artic. 4. circa resp. ad 2.

Pro resp. ad 2. Neg. est Cons. quia dignitas est aliquid absolutum, & ad essentiam pertinens; ideòque *Paternitas est dignitas Patris, sicut essentia Patris.* Quapropter, *sicut eadem essentia: quæ in Patre est Paternitas, in Filio est Filiatio: ita eadem dignitas, quæ in Patre est Paternitas, in Filio est Filiatio. Verè ergo dicitur, quòd quidquid dignitatis habet Pater habet Filius. Neque sequitur, Paternitatem habet Pater; ergo Paternitatem habet Filius: mutatur enim quid* (seu absolutum) *in ad aliquid*, idest in relativum. *Eadem enim est essentia & dignitas Patris & Filii, sed in Patre est secundùm relationem dantis, in Filio secundùm relationem accipientis.* His consentanea sunt quæ docet q. 9. de Pot. art. 9. ad 17. quòd sicut communicare divinam naturam est perfectionis in Patre & Filio; ita perfectè accipere communicatam est perfectionis in Spiritu Sancto, & utraque perfectio non differt secundùm quantitatem, sed secundùm relationem, quæ inæqualitatem non constituit. De simili argum. videantur quæ diximus q. 28. art. 2. quæsito 2. in resp. ad 2. Inde enim intelligi poterit, quomodo Filius habeat Paternitatem non formaliter, sed eminenter. Videantur etiam quæ dicentur art. seq.

Pro resp. ad 3. Neg. Min. conformiter his quæ dixit q. 30. art. 4. ad 3. & q. 40. art. 3. in corp. quia in Divinis neque est universale, neque particulare: quodlibet enim universale prædicatur de pluribus secundùm esse differentibus, atque adeò ipsa particularia, quæ dicunt respectum ad aliquod universale, distinguuntur secundùm esse; in Divinis autem, neque relationes, neque Personæ, neque quodcumque aliud differt secundùm esse. *In divinis non est universale.* *Unde* (inquit B. Thom.) *neque omnes relationes sunt aliquid majus quàm una tantùm; nec omnes Personæ majus aliquid quàm una tantùm, quia tota perfectio divinæ naturæ est in qualibet Personarum. In illa summa Trinitate*, ait August. lib. 6. de Trinit. c. ult. *tantùm est una, quantum tres simul: nec plus aliquid sunt duæ quàm una.*

Articulus V.

Utrùm Filius sit in Patre, & è converso.

Videtur quòd non. 1. Quia eorum, quorum unum est apud alterum ut distinctum ab ipso, unum non est in altero: sed Filius est apud Patrem, juxta illud Jo. 1. *Verbum erat apud Deum;* ergo Filius non est in Patre, nec è converso.

2. Paternitas non potest dici esse in Filio; ergo nec Pater, saltem secundùm se totum. Ant. prob. quia sequeretur alioquin, quòd Filius sit Pater; Pater enim est illa Persona, in qua est essentia divina cum relatione Paternitatis.

3. Paternitas & Filiatio sunt relationes oppositæ; ergo non possunt esse in eodem.

Responsio ad Fidem pertinens est, Filium esse in Patre, & Patrem in Filio. *Filius est in Patre & Pater in Filio.* Id enim Scriptura Sacra disertè affirmat Jo. 14. *Non creditis quia ego in Patre, & Pater in me est?* Et postea: *Pater in me manens ipse facit opera.* Ac rursum c. 17. Christus ad Patrem loquitur: *Sicut tu Pater in me, & ego in te.* Idemque asserunt SS. Patres Hilarius lib. 7. de Trin. *Pater in Filio est, & Filius in Patre Deus in Deo.* Et aliquantò post: *Non est corporalium naturarum ista conditio; ut insint sibi invicem; ut subsistentis naturæ habeant perfectam unitatem; ut manens unigeniti nativitas, à paterna Divinitatis sit inseparabilis veritate.*

Cyril. Alex. lib. 9. in Jo. c. 39. *Filium ex Patre ineffabiliter natum esse, & in ipso manere intelligimus: eodem modo de Spiritu Sancto, Est enim ex Deo verè, non disseparatus à substantia ejus, sed procedens potius ex eo, in eo semper manens.*

Aug. lib. 6. de Trin. cap. ult. postquam dixit, quòd tantùm est una Persona, quantum tres simul subdit: *Ita & singula sunt in singulis, & omnia in singulis, & singula in omnibus, & omnia in omnibus, & unum omnia.*

Fulgentius lib. 1. de Fid. ad Pet. c. 1. *Per hanc unitatem* (essentiæ scilicet) *naturalem totus Pater in Filio & Spiritu Sancto est, totus Filius in Patre & Spiritu Sancto est, totus quoque Spiritus Sanctus in Patre & Filio. Nullus horum extra quemlibet ipsorum est.*

Damasc. lib. 1. c. 10. *Tres Personas invicem in se esse dicimus, ne Deorum copiam ac turbam inducamus.* Et cap. 11. *Personæ aliæ in aliis sunt, non ut inter se confundantur, sed ut cohæreant.* Quibus similia rursum scribit lib. 3. cap. 5.

His accedunt rationes. 1. Quæ ab invicem distinguuntur, ita tamen ut unam eamdemque habeant naturam prorsus indivisibilem & impartibilem, necessario sunt in se invicem: sic autem se habent tres Personæ divinæ; ergo necessarium est, quòd una sit in alia & è converso.

Confirmatur. Essentia Patris est in Filio: sed Pater non deserit naturam suam; ergo etiam Pater est in Filio. *In Divinis* ait; B. Thom. lect. 3. c. 14. Jo. *essentia*

sentia est idem Personæ secundùm rem, & sic essentia Patris est Pater, & essentia Filii Filius. Ubicumque ergo est essentia Patris, est ipse Pater; & ubicumque est essentia Filii est ipse Filius: essentia autem Patris est in Filio, & essentia Filii est in Patre; ergo Filius est in Patre, & Pater in Filio. Similique modo ratiocinatur 4. cont. Gent. c. 9. sub fin.

2. Filius & Spiritus Sanctus procedunt per actiones immanentes: atqui ea est natura terminorum alicujus actionis immanentis, ut maneant in eo à quo producuntur; ergo Filius manet in Patre, & Spiritus Sanctus manet in Patre & Filio. Quòd autem etiam Pater sit in Filio, & Pater & Filius in Spiritu Sancto ex eo potest declarari, quia longè perfectiori modo Pater producit Filium, & uterque Spiritum Sanctum, quàm Deus creaturas: sed ex perfecto modo producendi creaturas, Scriptura concludit, Deum esse in illis intimè, ut ex q. 8. art. 1. facilè est intelligere; ergo ex perfectissimo modo producendi Filium & Spiritum Sanctum rectè colligitur, Deum esse in illis perfectissimè.

Atque hæc est illa mutua inexistentia, quam Græci περιχώρησιν, Latini circuminsessionem vocant, quasi intimam & perfectissimam inhabitationem, ad quam duo requiruntur. Prius est distinctio suppositorum, cùm non dicatur propriè idem suppositum in se ipso esse, sed solùm ratione partium, ait B. Thom. dict. c. 9. 4. cont. Gent. quæ partes in Divinis locum non habent. Posterius est unitas essentiæ, quæ enim sunt distincta, non possunt sic intimè esse in invicem, si eorum essentia sit diversa, ut non plus perfectionis sit in omnibus quàm in uno, nec minus in uno quàm in omnibus, quo tamen modo personæ divinæ sunt in invicem. Hinc S. Doctor isto c. 9. ait: *Ex hoc quòd Pater sit in Filio, & Filius in Patre, eodem verbo & Sabellii* (qui Personas confundebat) *& Arii* (qui naturas distinguebat) *error confutatur.*

Quæ requiruntur ad circuminsessionem.

Quæst. Quærant aliqui: Utrùm Pater sit in Filio, & vice versa Filius in Patre secundùm se totum, an solùm secundùm essentiam. *Resp.* Sed communis & vera Responsio est, quòd sit secundùm se totum, juxta illud quod Ecclesia in hymno Fer. 2. ad Laud. canit, *In Patre totus Filius & totus in Verbo Pater.* Juxta quem modum etiam loquuntur Sancti superiùs allegati.

Confirmatur. Relationes personales sunt ipsæ Personæ subsistentes; si ergo Personæ sint in invicem, ut Pater in Filio, consequens est, quòd etiam relatio, v. g. Paternitas in Filio sit, præsertim cùm non aliud sit relatio quàm essentia. Quapropter essentia quidem divina est id, ratione cujus Pater est in Filio, & Filius in Patre: ipsa verò relatio non est ratio, propter quam vel Pater vel Paternitas sit in Filio. Sed tamen ratione essentiæ ita est Pater in Filio, ut Patris essentia & subsistentia, ac per consequens relatio Paternitatis in Filio sit. Et similiter ratione essentiæ, Filii essentia & subsistentia, ac per consequens relatio Filiationis est in Patre, neque dividi vel separari potest relatio à Persona, sed in quocumque est una divina Persona, in eodem est ipsius relatio, in quantum & persona & relatio est idem in essentia cum alia, tum persona, tum ejus relatione. Hinc S. Athan. in Orat. cont. gregales Sabel. postquam dixit, in Patre Filium esse & Patrem in Filio, subjungit: *Universa enim plenitudo & integritas Deitatis est Pater ut Pater: universa item plenitudo Deitatis est Filius ut Filius, quandoquidem amborum una forma* (seu natura) *intelligitur, quæ integrè se in utroque & solidè exhibet.* Plura apud eumdem videri possunt lib. 4. cont. Arian.

Quibus modis Personæ divinæ sunt in invicem.

Circa hujus art. doctrinam observandum est, quòd B. Thomas tres ponat modos, quibus Personæ divinæ dicuntur esse in invicem; scilicet secundùm essentiam, quæ una est omnium, secundùm originem, quæ est per actionem immanentem; & secundùm relationes, in quantum unum relativum est de conceptu alterius, ita ut unum non possit intelligi sine altero. Verùm is, quem primo loco ponit, est apud SS. Patres usitatior, magisque convenit verbis Sacræ Scripturæ, quæ dum & Patrem in Filio, & Filium in Patre esse dicit; ad unitatem essentiæ in distinctis personis attendit, ita ut significet, personas sic inter se esse distinctas, ut tamen unaquæque cum alia sit intimè unum, & ratione illius quod in eis unum est, una sit in altera, & è converso. Unde hæc mutua inexistentia nihil aliud est, quàm intima quædam præsentia divinarum Personarum ad invicem & in invicem: & hæc præsentia non addit novam relationem realem, cùm fundetur in eadem essentia, sed tantùm rationis.

Ad hanc mutuam inexistentiam declarandam afferri possunt quædam similia; veluti quòd trium candelarum lumina intra unum spatium se invicem permeent, ac nihilominùs maneant distincta; similiterque in eodem melle, color, odor, & sapor, & in eodem loco tria corpora, quæ divinitus ponerentur, se invicem penetrare. Sed omninò fatendum est, nihil adduci posse, quod divinarum Personarum περιχώρησιν, seu circuminsessionem exactè repræsentet.

Ut Verbum sit apud Deum.

Ad 1. Arg. Resp. Maj. solùm esse veram in iis, quæ sunt distincta sicut suppositis ita & naturis: in Divinis autem non est distinctio naturarum, sed Personarum dumtaxat; & hanc distinctionem significat phrasis illa: *Verbum erat apud Deum: Una enim Persona dicitur esse apud aliam*, ait B. Th. in d. 19. q. 3. ar. 2. ad 2. *ratione distinctionis: sed dicitur esse in alia, vel quantum ad essentiam, vel quantum ad intellectum relationum, quia in una intelligitur alia, quamvis unum relativum ab altero sit distinctum.*

Ob. Si dicas: Pater est distincta Persona à Filio sicut Filius à Patre; & tamen non dicitur, quòd Pater erat apud Filium; ergo ista phrasi: *Verbum erat apud Deum* non significatur distinctio. *Resp.* Resp. Neg. Cons. quia inde tantùm sequitur, quòd ejusmodi verbis non significatur sola distinctio, quod verum est, significatur enim prætetea origo seu processio, perinde ac si diceretur, Verbum illud, quod erat in principio, non erat solitarium & à Deo separatum, sed erat apud Deum, apud Patrem scilicet, à quo velut à dicente procedebat. Hinc Tertullianus lib. cont. Prax. cap. 15. *Sermo* (inquit) *in principio apud Deum Patrem, non Pater apud Sermonem: nam etsi Deus Sermo, sed apud Deum; quia ex Deo Deus, quia cum Patre apud Patrem.* Et B. Th. in Com. sup. Jo. *Verbum* (ait) *erat apud Deum ut apud authorem.*

Ad 2. Arg. Resp. Neg. Antec. Neque propterea consequens est, quòd Filius sit Pater; quia Pater non est quæcumque illa persona, in qua cum essentia divina est Paternitas quocumque modo: sed in qua Paternitas est per modum formæ & proprietatis personalis; Paternitas autem non est in Filio per modum formæ vel proprietatis personalis, sed per simplicissimam identificationem seu identitatem cum essentia.

Ad Resp. Paternitatem & Filiationem non posse esse formaliter in eodem, ita scilicet, ut sint unius ejusdemque suppositi formæ, seu quasi formæ & proprietates constitutivæ; posse tamen esse in eodem secundùm identitatem essentiæ; quia etsi Pater & Filius opponantur secundùm relationem, non tamen opponuntur secundùm essentiam, quemadmodum B. Thom. hic dicit.

ARTICULUS VI.

Filius est Patri æqualis secundùm potentiam.

ART. 6. docet, Filium esse æqualem Patri secundùm potentiam, 1. quia Jo. 5. dicitur, quòd *Quæcumque Pater facit, hæc & Filius similiter facit.*

2. Quia Filius habet eamdem naturæ perfectionem, quam habet Pater; ergo & eamdem potentiam; potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Confirmatur. Omnia quæ habet Pater habet Filius, præter hoc esse Patrem; juxta illud Christi Jo. 16. *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt*; ergo Filius eamdem habet potentiam cum Patre. Hinc Athanas. in Symb. *Omnipotens Pater, Omnipotens Filius, Omnipotens Spiritus Sanctus.* Et Innoc. III. cum Conc. Gener. in c. *Firmiter*, tit. de Sum. Trin. *Pater generans, Filius nascens, & Spiritus Sanctus procedens, consubstantiales & coæquales & coomnipotentes.* Ex quibus patet hanc doctrinam esse Fidei.

Pro Resp. ad 1. Neg. est Cons. quia cùm dicitur, *Filius non potest à se facere quidquam*, non subtrahitur ei aliqua potestas, cùm statim subdatur, *quæcumque enim Pater fecerit, hæc & Filius similiter facit*: sed ostenditur, quòd Filius habet potestatem à Patre à quo habet naturam; & sensus est, Filium nihil posse facere à se sic, ut hoc ipsum non accipiat à Patre. Quia verò etsi accipiat ab aliquo personaliter distincto, non tamen acci-

accipit ab aliquo naturaliter diverso, cùm eadem omninò sit natura seu essentia Patris & Filii; idcircò per se agit Filius quidquid agit, quamvis non agat à se.

Quando sit major potẽtia præcipientis quã obedientis.

Pro Resp. ad 2. dicendum est, majorem esse potentiam ejus qui præcipit & docet, quàm ejus qui obedit & audit, quando præcipientis & obedientis itemque docentis & audientis non eadem omninò est, tum natura, tum potentia, sed diversa: Patris autem & Filii eadem omninò est natura eademque potentia; & idcircò una non potest esse major, altera minor. In hoc porrò quod dicitur, *Pater omnia demonstrat Filio*, non significatur quòd Pater ad Filium se habeat, sicut Magister ad discipulum: sed Patrem Filio demonstrare est cognitionem pariter cum essentia Filio communicare; sicut Filium Patrem audire est scientiam simul cum essentia à Patre accipere, juxta August. Tract. 21. in Jo.

Quod autem Jo. 14. dicitur, *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*: de Christo secundùm humanam naturam rectissimè intelligitur; sicut & illud cap. 10. quòd postquam dixit se ponere animam suam ut iterùm sumat eam; subjunxit: *Hoc mandatum accepi à Patre meo*.

Potentia generandi non pertinet ad omnipotentiam simpliciter, sed ad omnipotentiam Patris.

Circa Resp. ad 3. observandum est ex Authore nostro q. 2. de Pot. art. 5. quòd potentia generandi pertineat ad omnipotentiam Patris, non autem ad omnipotentiam simpliciter, quia potentia generandi præter divinam essentiam, quæ est ipsa Dei omnipotentia, includit relationem Paternitatis: hæc autem relatio opponitur Filiationi, cui omnipotentia non opponitur: *Licèt omnipotentia absolutè considerata non sit propria Patris; tamen prout cointelligitur ei determinatus modus existendi, sive determinata relatio, est propria Patri: sicut hoc quod dicitur, Deus Pater, Patri proprium est, quamvis Deus sit tribus commune*, ait idem in Resp. ad 4. ubi & in Resp. ad 5. benè declarat, quòd sicut una & eadem est essentia trium Personarum, non tamen sub eadem relatione, sive non secundùm eumdem modum existendi est in tribus Personis: ita trium Personarum eadem est omnipotentia, quæ tamen non est illarum secundùm eamdem relationem, sed secundùm distinctas. His conformiter in 1. d. 20. art. 1. ad 4. ait, quòd omnipotentia Patris extenditur & ad generare, & ad intelligere, & creare, & breviter ad omnia, quæ perfectionis sunt; nec tamen sequitur, quòd Filius non sit omnipotens; si non possit generare Filium æqualem sibi, sicut sequeretur in Patre: quia Patri non deest relatio, quæ significatur in generatione activa; unde si negatur ab eo perfectio generationis, oporteret quòd esset defectus in ipsa operatione in quantum operatio est; & hoc redundaret in defectum potentiæ: sed à Filio removetur activa generatio non nisi ratione relationis importatæ; relatio autem in quantum hujusmodi, nullum ordinem habet ad potentiam. Eòdemque pertinet, quod ibidem in Resp. ad 2. præmisit, quòd *nullum posse detrahitur Filio, sed illo eodem posse, quo Pater generat, Filius generatur*: nam ut præsenti art. loquitur: *Sicut eadem essentia, quæ in Patre est Paternitas, in Filio est Filiatio: ita eadem est potentia, qua Pater generat, & qua Filius generatur*.

Quapropter ad hoc argumentum: Pater generat, & Filius non potest generare; ergo non quidquid potest Pater potest Filius. Respondendum est Neg. Cons. Mutatur enim ad aliquid in quid, hoc est transitur à relativo ad absolutum. Nam generare, & posse generare in Divinis significat relationem: posse autem simpliciter quidpiam est aliquid absolutum; quidquid verò absolutum convenit uni personæ, etiam convenit alteri: *Habet ergo eamdem potentiam Filius quam Pater*, ait S. Doctor, *sed cùm alia relatione, quia Pater habet eam ut dans; & hoc significatur cùm dicitur, quòd potest generare: Filius autem habet ut eam accipiens; & hoc significatur, cùm dicitur, quòd potest generari*. Sicut autem infinitæ perfectionis est, dare naturam divinam; ita etiam infinitæ perfectionis est, illam accipere perfectè communicatam, ut declarat S. Doctor q. 9. de Pot. art. ult. ad 17. Ubi etiam in Res. ad 3. jam dictis conformiter, ait: *Licèt Pater possit generare, non autem Filius; non tamen sequitur, quòd potentiam aliquam habet Pater, quam non habet Filius. Eadem enim est potentia Patris & Filii, per quam & Pater generat, & Filius generatur: nam potentia absolutum quiddam est; & ideò non distinguitur in Divinis, sicut nec bonitas, nec aliud sic dictum. Generare verò & generari non significant aliquid absolutum, sed solam relationem in Divinis: relationes autem opposita in uno & eodem absoluto communicant in Divinis, & ipsum non dividunt*; sicut patet, quòd in Patre & Filio est una essentia; unde nec potentia distinguitur in Divinis per hoc quod est ad generare & generari.

Si contra dicas: Generatio Filii est subjecta omnipotentiæ Patris; ergo non potest eadem esse omnipotentia Filii quæ Patris. Resp. Neg. Cons. quia generatio Filii est subjecta omnipotentiæ, non hoc modo, quo subjectum designat inferioritatem, sed quo solùm designat objectum potentiæ.

QUÆSTIO XLIII.

De missione divinarum Personarum.

ARTICULUS I.

Alicui divinæ Personæ convenit mitti.

ART. 1. docet, alicui Personæ divinæ convenire ut mittatur, quia Christus Jo. 8. dicit: *Non sum ego solus, sed ego & qui misit me Pater*. Deinde missio importat duo: nimirùm aliquam processionem missi à mittente; & insuper respectum ad id ad quod mittitur: sed utrumque horum convenit alicui Personæ divinæ, illi nimirùm, quæ & originem habet ab alia, & respectum dicit ad id, in quo incipit esse novo modo; ergo illi convenit mitti. Hæc doctrina est Fidei, patetque ex sacris Litteris, quæ in art. seq. allegabuntur.

Missio duo importat.

Missio est à mittente tribus modis.

Porrò cùm missio, secundùm quod est à mittente, tribus modis intelligi possit, scilicet vel per imperium, vel per consilium, vel per originem: duo priores modi important aliquam minorationem & imperfectionem, cùm imperans major sit eo cui imperat, & consilium dans sapientior sit eo cui dat consilium, & hi in Divinis locum non habent: tertius autem modus nihil imperfectionis vel minorationis importat; & ille est, qui alicui Personæ divinæ convenit, ei nimirùm, quæ ab alia persona habet originem.

Quantum autem ad terminum ad quem est missio; ipsa duobus modis fieri potest; scilicet vel ad locum seu Personam ubi ante non erat, ut ibi esse incipiat; vel ad locum seu Personam ubi erat, ut illic novo modo esse incipiat. Prior modus non potest convenire illi Personæ divinæ, cùm omnes sint in omnibus omninò locis, sed tantùm posterior.

Quid missio.

Ex his intelligi potest, quid in Divinis sit missio, scilicet processio unius Personæ ab altera cum habitudine ad terminum, in quo incipit esse aliquo modo, quo prius non erat.

ARTICULUS II.

Missio & datio in Divinis tantùm dicitur temporaliter.

ART. 2. probat, missionem & dationem in Divinis dici tantùm temporaliter, quia præter habitudinem ad principium æternum, important respectum ad terminum temporalem. Mittitur enim aliquid ad hoc, ut sit in aliquo, & datur ad hoc ut habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale.

Datio & Missio ut differant.

Conjungit autem B. Thom. missionem & dationem, non quia sint omninò idem, sed quia habent aliquam inter se convenientiam. Conveniunt in eo, quòd utraque importet novum quemdam existendi modum in creatura: differunt autem, quòd missio importet, Personam quæ mittitur procedere ab aliquo; datio autem hoc non importat, cùm & Pater seipsum det, & divina essentia dari possit, secundùm ea quæ infra dicuntur art. 4. & quæ supra q. 38. diximus.

Quæst.

Petes: Cùm missio importet duo; unum æternum, & in Persona quæ mittitur realiter existens, nimirum processionem æternam: alterum temporale, quod in Persona missa solùm dicit respectum rationis, scilicet habitudinem ad terminum temporalem; quare potius dicitur temporalis quàm æterna. Resp. rationem

Resp.

esse, quia ratio missionis non completur nisi connotando terminum temporalem; ac proinde non est nec intelligi potest missio, nisi præter habitudinem originis intelligatur connotari respectus ad aliquid temporale. Quomodo creatio non dicitur æterna, etiam

etiam si ejus principium sit æternum, quia terminus quem connotat est temporalis.

In solutione 1. observandum est, posteriorem interpretationem verborum B. Gregorii de generatione æterna esse germanam. Ita enim habet hom. 26. in Evang. *Quamvis mitti etiam juxta naturam Divinitatis possit intelligi; eo enim ipso à Patre Filius mitti dicitur, quo à Patre generatur*. Et statim de Spiritu Sancto loquens: *Ejus missio* (inquit) *ipsa processio est, qua de Patre precedit & Filio. Sicut itaque Spiritus mitti dicitur, quia procedit: ita & Filius non incongruè mitti dicitur, quia generatur*. Significat autem B. Th. verba Greg. intelligenda esse causaliter hoc sensu: Filius eo ipso mittitur (idest eo ipso habet quod mitti possit) quòd generatur; similiterque Spiritus Sanctus eo ipso habet quod mitti possit, quo procedit. Atque ita Gregorius indicat, quòd procedere æternaliter est ratio, cur persona procedens sit missibilis, si sic loqui liceat, possitque dici mitti, quando comparatur ad terminum illum, ubi aliter esse incipit, quàm ante erat. Et propterea quamvis Pater fuisset incarnatus, cœpissetque in Mundo esse secundùm carnem, quomodo prius non erat; non tamen diceretur propriè missus, quia *sine hoc quod est esse ab alio, Incarnatio non sufficeret ad rationem missionis*, ut ait S. Doct. 3. p. q. 3. art. 5. ad 3.

Quod in arg. 2. sumitur, *Cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur*; verum est, si id quod ita convenit sit accidens vel forma informans subjectum; sic autem non convenit divinæ Personæ missio; & propterea non sequitur, eam mutari quando temporaliter mittitur. Cùm ergo divina Persona est novo modo

Persona quæ mittitur, nō mutatur.

in aliquo, vel ab aliquo habetur temporaliter; non est propter ipsius Personæ divinæ mutationem, sed propter mutationem quæ fit in creatura: sicuti & cùm Deus dicitur temporaliter Dominus.

Articulus III.

Invisibilis missio vel datio Personæ divinæ non est nisi secundùm gratiam.

ART. 3. tradit, Personam divinam nec mitti invisibiliter, nec dari nisi secundùm gratiam gratum facientem; quia tunc mittitur, quando novo modo existit in aliquo, tunc datur quando habetur: atqui per solam gratiam gratum facientem Deus novo modo est in homine, quia communis modus, quo est in omnibus rebus, est per essentiam, præsentiam, & potentiam; præter hoc autem unus est modus specialis, quo dicitur esse in creatura rationalis, sicut cognitum in cognoscente, & amatum in amante, quando scilicet creatura incipit habere Deum invisibiliter sibi præsentem per Fidem, Spem & Charitatem, & efficitur templum Dei, incipitque ipsum habere habitatorem.

Confirm. Persona divina non mittitur invisibiliter ad nos, nisi ut in nobis maneat & inhabitet: non manet autem neque inhabitat nisi per gratiam sanctificantem; ergo nec mittitur invisibiliter nisi secundùm gratiam sanctificantem. Maj. prob. ex Jo. 14. *Alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum*. Et infrà, *Apud vos manebit, & in vobis erit*.

Ob.

Si dicas: Deum videri esse novo modo in Fidelibus peccatoribus, scilicet per Fidem, & in pœnitentibus per dilectionem, cùm in illis sit ut cognitum in cognoscente, & in istis ut amatum in amante. Resp.

Resp.

secundùm quid & imperfectè Deum esse in Fidelibus peccatoribus & in pœnitentibus, aliter quàm per tres modos omnibus rebus communes. In illis enim solis absolutè & simpliciter est novo modo, in quibus habitat sicut in templo, & à quibus habetur: Peccatores autem vel pœnitentes nondum sunt habitaculum Dei, neque simpliciter habent Deum; habere enim dicimus illud solùm, quo liberè possumus uti vel frui: Deo autem liberè uti aut frui non possumus nisi per gratiam gratum facientem.

Porrò hæc non ita sunt intelligenda, quasi solùm dentur homini dona Spiritus Sancti & non ipse Spiritus Sanctus. Ipse enim Spiritus Sanctus secundùm se datur, ita ut per cognitionem & amorem ejus Persona novo modo incipiat esse præsens homini; ac proinde quamvis cognitio & amor solùm sint dona Dei, reddunt tamen ipsum Deum homini præsentem quodam novo modo, quo prius non erat præsens. Hinc Author noster hic in corp. dicit, quòd *in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus Sanctus habetur, & inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur & mittitur*. Et in Resp. ad 1. *Per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc, quòd liberè non solùm ipso dono creato utatur, sed ut ipsa Persona divina perfruatur*.

Confirm. 1. quia Joan. 14. dicit Christus: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*. Et ad Rom. 5. non solùm charitas dicitur diffusa esse in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, sed etiam dicitur, quòd *Spiritus Sanctus datus est nobis*. Ac rursum, 1. Joan. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*.

Confirm. 2. ex Patribus August. lib. 15. de Trin. c. 19. *Non singuli quique habent omnia, sed hi illa, & alii alia: quamvis ipsum donum, à quo cuique propria dividuntur, omnes habeant, idest Spiritum Sanctum*. Omnes autem, justos intelligit; eos enim vocat membra Christi. Et Tract. 76. in Jo. *Ecce facit in sanctis cum Patre & Filio Sanctus etiam Spiritus mansionem; intus utique tamquam Deus in templo suo. Deus Trinitas, Pater & Filius, & Spiritus Sanctus veniunt ad nos dum venimus ad eos, &c.*

Chrysostomus hom. 9. in Epist. ad Roman. *Quod maximum erat donum, hoc dedit, non cœlum, non terram, non mare, sed quod his omnibus antiquius pretiosiusque erat, & Angelos ex hominibus, & Dei Filios & Christi fratres effecit. Quid autem hoc est? Spiritus Sanctus*.

Gregor. hom. 30. in Evang. *Pensate quanta sit ista dignitas, habere in cordis hospitio adventum Dei*. Et posteà: *Tergat ergo sordes pravi operis, qui Deo preparat domum mentis*.

Confirm. 3. ratione. Propter hanc præsentiam homo dicitur templum Dei, & Deus dicitur non solùm esse in homine, sed etiam in eo sicut in templo habitare, juxta illud 1. ad Cor. 3. *Nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis*. Et mox *templum Dei sanctum est, quod estis vos*. Hæc autem de solis Dei donis intelligi non possunt; cùm templum propriè non erigatur nisi Deo, teste August. ser. 101. de Div. & ut patere potest ex iis, quæ diximus 3. p. q. 83. art. 3. concl. 4. Justi sunt templum Dei.

Si dicas: S. Ioannem Chrysostomum hom. de Spiritu Sancto, quæ extat in fine tom. 3. editionis Parisiensis an. 1570. docere, non esse existimandum, quòd natura vel persona Spiritus Sancti detur, cum dicitur dari Spiritus Sanctus; sed ejus tantùm donum, ac tandem dicere, quòd donum mittitur, Spiritus autem non mittitur. Resp. ipsum agere contra hæreticos, qui volebant, Spiritum Sanctum mitti & donari tamquam minorem Patre; eo scilicet modo, quo & servus mittitur, & donatur gratia, quæ per modum accidentis inhæret; & propterea cum ait: Non Spiritum mitti, nec Spiritus naturam Dei, sed ejus donum; sensus est, Spiritum Sanctum non mitti secundùm se, ut instar accidentis inhæreat, vel ut minor Patre ipsi subserviat: sed Spiritus Sancti donum esse, quòd sic mittitur, vel donatur; ipsum autem non intendere negare, quin Spiritus Sancti persona secundùm se mittatur & donetur tamquam à Patre Filioque procedens ipsisque per omnia æqualis, ex his quæ ex hom. 9. in epist. ad Rom. supra notavimus, liquet. Ob. Resp.

Si prætereà dicas: Deus per gratiam justificantem est in justis sicut cognitum in cognoscente & amatum in amante: cognitum autem non est aliter in cognoscente, neque amatum aliter est in amante, quàm ut objectum; ergo ratione istius modi Deus solùm est in justis tamquam objectum cognitionis & amoris ipsorum. Resp. ad Minor. quòd etsi ad alicujus rei cognitionem & amorem sufficiat eam rem in cognoscente & amante esse objectivè; ut tamen quispiam re cognita & amata liberè perfruatur, hoc non sufficit, sed prætereà requiritur, quòd illa res, quæ cognoscitur & amatur, sit secundùm se præsens cognoscenti & amanti. A justis verò Deus ita cognoscitur & amatur, ut ipsi liberè non solùm dono creato utantur, sed etiam ipsa divina Persona perfruantur; quemadmodum docet Sanctus Doctor in Resp. ad 1. conformiter his, quæ in corp. dixerat, ostendens, justos ita cognoscendo & amando, sua operatione attingere Ob. Resp.

ad ipſum Deum, ut habeat poteſtatem fruendi Divina Perſona.

Pro ſol. 1, argum. obſerva, *Divinam Perſonam mitti ſolum ſecundum donum gratia gratum facientis*, dupliciter poſſe intelligi. Uno modo, ut non aliter mittatur, quàm quia gratia gratum faciens donetur; & juxta hunc intellectum benè ſequeretur, non dari Perſonam divinam, ſed tantùm ejus dona. Alio modo, ut ipſa divina Perſona mittatur ratione gratiæ gratum facientis, tunc nimirum, quando animæ datur gratia gratum faciens, quæ ipſam diſponit ac perficit ad hoc, ut ſit idoneum templum & habitaculum divinæ Perſonæ; & juxta hunc ſenſum intelligenda eſt præſ. art. doctrina; ideòque non ſequitur, donari dumtaxat dona Spiritus Sancti, & non ipſum Spiritum Sanctum.

Ex his intelligi poteſt Reſponſio ad 2. arg. quia hæc præpoſitio *ſecundum* denotat habitudinem cauſæ formaliter diſpoſitivæ; Perſona autem divina eſt quidem cauſa efficiens gratiæ gratum facientis, non eſt tamen cauſa formaliter diſpoſitiva ad habendam divinam Perſonam, ſed eſt ipſa gratia gratum faciens, quæ ſic animam diſponit.

Pro Reſp. ad 3. dicendum, quòd Filius tunc dicitur mitti, quando ex tempore mente percipitur cognitione effectiva & charitativa, per quam nos inhabitat: non autem quando mente percipitur quocumque modo; & propterea quamvis per Fidem & ſcientiam mente percipiatur, quia tamen per Fidem, quando ſola eſt, non percipitur perceptione charitativa, uti nec per ſcientiam: ideò non dicitur ſimpliciter mitti, quando datur Fides & ſcientia ſine charitate. Confer quæ B. Thom. dicit art. 5. ad 2.

Filius non mittitur ſimpliciter quando datur fides ſine charitate.

Pro Reſp. ad 4. dicendum, quòd quamvis operatio miraculorum non ſit donum gratiæ gratum facientis; tamen cum dono ejuſmodi gratiæ conferri poteſt: & quia Apoſtoli virtutem operationis miraculorum non acceperunt ſine gratia gratum faciente; ideò dicuntur temporaliter accepiſſe Spiritum Sanctum in collatione iſtius virtutis. Accedit, quòd operatio miraculorum quando datur juſtis, etſi non ſit ipſa gratia gratum faciens, eſt tamen ejus manifeſtativa; & ſic data eſt Apoſtolis gratia gratum faciens cum ſigno manifeſtante.

Articulus IV.

Pater non mittitur.

ARt. 4. docet, Patri non convenire mitti; quia miſſio importat, quòd is qui mittitur ab alio procedat: Pater autem à nullo procedit. Hinc Auguſt. lib. 2. de Trinit. cap. 5. *Pater ſolus numquam legitur Miſſus*. Et lib. 4. c. 20. *Pater cùm ex tempore à quoquam cognoſcitur, non dicitur miſſus: non enim habet de quo ſit, aut ex quo procedat. Sapientia quippè dicit: Ego ex ore Altiſſimi prodivi; & de Spiritu Sancto dicitur: a Patre procedit; Pater verò à nullo.*

Pro Reſp. ad 1. dicendum eſt, quòd divinam Perſonam mitti non eſt ipſam dari quomodocumque, ſed eſt ipſam dari ab alia, nimirum ab ea quæ habet authoritatem dantis reſpectu ejus quæ datur; & propterea quamvis Pater detur, in quantum ipſe ſeipſum liberaliter communicat creaturæ: quia tamen non datur ab alia perſona, neque ulla eſt perſona, quæ habet authoritatem dantis reſpectu Patris, cùm in Divinis Perſonis non ſit authoritas niſi ſecundùm originem; ideò non poteſt dici, quòd Pater mittatur.

Pater datur.

In Reſp. ad 2. obſerva, Perſonam divinam mitti ſecundùm inhabitationem gratiæ hoc ſenſu, quòd quandocumque Perſona divina mittitur, illa quæ mittitur per gratiam inhabitat mentem ejus ad quem mittitur; etſi non quæcumque Perſona inhabitat, illa poſſit dici mitti. Cùm enim Pater ſit in Filio, & Filius in Patre & uterque in Spiritu Sancto; quando Filius mittitur, ſimul venit Pater & Spiritus Sanctus, ſive intelligatur de adventu Filii in carnem, cùm ipſe dicat Joan. 8. *Solus non ſum, ſed ego & qui miſit me Pater*; ſive intelligatur de adventu in mentem, cùm ipſe dicat Joan. 14. *Ad eum veniemus*. Et ideò adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati, quæ non dicuntur niſi ratione effectus conjungentis animam ipſi Trinitati: ſed miſſio ſuper hoc addit authoritatem alicujus reſpectu perſonæ quæ mitti dicitur; & ideò non poteſt convenire niſi perſonæ, quæ eſt ab alio principio.

Pater inhabitat juſtos.

Pro Reſp. ad 3. dicendum, quòd miſſio etſi non ſit notio propriè dicta; in quantum tamen importat proceſſionem à mittente, includit in ſui ſignificatione notionem, non quidem in ſpeciali, ſed in generali, prout eſſe ab alio eſt commune duabus notionibus. Hinc eſt, quòd in 1. diſt. 15. q. 1. art. 2. B. Th. docet, miſſionem eſſe aliquid eſſentiale & notionale; ita tamen ut principaliter ſignificet eſſentiam, & ex conſequenti notionem: quia miſſio ſecundùm rationem ſui nominis non dicit exitum ab aliquo ſicut à principio à quo miſſus eſſe habeat, ſed ſolùm in ordine ad affectum miſſionis importat authoritatem alicujus ad miſſum; & quia in Divinis non poteſt eſſe authoritas reſpectu miſſi niſi ſecundùm originem eſſendi; ideò ex conſequenti importatur relatio originis in miſſione, ſecundùm quod eſt notionale, & principaliter importatur ordo ad effectum miſſionis, ſecundùm quod eſt eſſentiale. Confer quæ diximus q. 32. art. 3.

Miſſio an ſit notio.

Articulus V.

Filio & Spiritui S. convenit mitti inviſibiliter.

ARt. 5. docet, Filio & Spiritui Sancto convenire mitti inviſibiliter; quia ſic mitti ſignificat novum modum inhabitandi illius perſonæ & originem ejus ab alia: Filio autem & Spiritui Sancto convenit novo modo inhabitare, ſcilicet per gratiam, & ab alio eſſe: Patri autem licèt conveniat inhabitare per gratiam, non tamen conveniat ab alio eſſe; & propterea non poteſt ei convenire mitti. Confirmari poteſt hæc doctrina ex ſacris Litteris, quæ ut numquam teſtantur, Patrem eſſe miſſum, ita Filio & Spiritui Sancto tribuunt quòd mittantur. Filio quidem, Sap. 9. ubi de divina Sapientia dicitur: *Mitte illam de cœlis Sanctis tuis, & à ſede magnitudinis tuæ*. Iſ. 19. *Mittet eis ſalvatorem & propugnatorem, qui liberet eos*. Et c. 61. *Ad annuntiandum manſuetis miſit me*. Lucæ 10. *Qui me ſpernit, ſpernit eum qui me miſit*. Joan. 3. *Quem miſit Deus verba Dei loquitur*. Et c. 4. *Meus cibus eſt, ut faciam voluntatem ejus qui miſit me*. Et c. 6. *Sicut miſit me vivens Pater, & ego vivo propter Patrem*. Cap. item 20. *Sicut miſit Pater & ego mitto vos*. Ad Gal. 4. *Miſit Deus Filium ſuum*, & alibi ſæpè. De Spiritu Sancto. Jo. 14. *Paraclitus Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo*. Et c. 15. *Cùm venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis à Patre*. Et c. 16. *Si autem abiero, mittam eum ad vos*. Ad Gal. 4. *Miſit Deus Spiritum Filii ſui in corda veſtra clamantem, Abba, Pater.*

Pro Reſp. ad 1. dicendum eſt, omnia dona gratiæ pertinere ad Spiritum Sanctum, ſi ſolùm conſiderentur in quantum ſunt dona: ſi autem conſiderentur ſecundùm ſuas proprias rationes; (puta conſiderando ſapientiam, non tantùm ut eſt donum, ſed prout eſt donum intellectus) ſic quædam appropriantur Filio, qui per modum intellectus procedit.

Pro ſol. 2. dicendum eſt ad Min. quòd dona, quæ pertinent ad perfectionem intellectus, ſi ſint ſine divino & charitativo amore, non ſunt dona gratiæ gratum facientis: ſi autem conjuncta ſint tali amori, in quantum hujuſmodi, ſunt dona gratiæ gratum facientis.

Pro Reſp. ad 3. dicendum eſt, miſſionem divinæ Perſonæ eſſe quidem aliquam proceſſionem, ſed non tantùm: eſt enim proceſſio, ſimulque determinat proceſſionis terminum, & importat inhabitationem per gratiam; & propterea quamvis miſſiones Filii & Spiritus Sancti ſecundùm quod important originem diſtinguantur, ſicut diſtinguuntur generatio & proceſſio; quantum tamen ad effectum gratiæ illæ duæ miſſiones communicant in radice gratiæ, & ejuſmodi ſunt, ut una non poſſit eſſe ſine alia, quia neutra eſt ſine gratia gratum faciente, nec una perſona poteſt ſeparari ab altera. Quapropter quandocumque inviſibiliter mittitur Filius, etiam mittitur Spiritus Sanctus; & quando mittitur Spiritus Sanctus etiam mittitur Filius; tota autem Trinitas inhabitat mentem ejus, ad quem ſit iſta miſſio, ut ſupra diximus.

Articulus VI.

Missio invisibilis fit ad omnes justos.

Quomodo Deus sit in parvulis baptizatis.

ART. 6. docet, missionem invisibilem fieri ad omnes, qui sunt participes gratiæ; quia Deus est in omnibus illis secundùm inhabitationem gratiæ, & secundùm quamdam innovationem. Neque refert, quòd parvuli, qui in baptismo justificantur, non possint actualiter Deum vel cognoscere vel amare; ex quo consequens videri potest, quòd Deus non sit in illis sicut cognitum in cognoscente, & amatum in amante. Est enim in unoquoque illorum ut in cognoscente, & amante habitualiter, quod est satis.

Missio invisibilis facta fuit ad PP. veteris Test.

Circa Resp. ad 1. observandum, quòd missio Filii & Spiritus Sancti invisibilis facta est ad justos veteris Testamenti. Nam *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt Sancti Dei homines*, ut dicitur 2. Pet. 1. Et Lucæ 1. *Repleta est Spiritu Sancto Elisabeth*. Similiterque de Zacharia postmodum dicitur, quòd *repletus est Spiritu Sancto & prophetavit*. De Simeone quoque c. 2. legitur, quòd *Spiritus Sanctus erat in eo*. Eòdem pertinet, quod Psalm. 50. David precatur, *Spiritum Sanctum tuum ne auferas à me*; quòdque nemo possit esse justus sine gratia gratum faciente, secundùm quam dicitur Persona divina mitti.

Ob. Neque refert Joan. 7. dici, quòd *nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus*. *Resp.* Nam hoc intelligitur *de illa datione cum signo visibili, quæ facta est in die Pentecostes. Non enim alium Spiritum etiam Prophetæ habuerunt, qui Christum venturum prænuntiaverunt*, ait August. Tract. 32. in Joannem: *Sed modus quidam futurus erat donationis hujus, qui omninò antea non apparuerat. De ipso hic dicitur*. Modus porrò ille est, quo non occultè, sed manifestè, adhibitis signis visibilibus, nec parcè, sed copiosissimè, Christus missurus erat de cœlis Spiritum Sanctum, in turbam Discipulorum congregatam, & varia ejus dona tam largiter ipsis effusurus, ut essent in illis instar fluminum abundantissimè scaturientium.

Quæst. Cæterùm, an missio invisibilis plenior sit in novo Testamento, quàm in Veteri, dubitari potest: *Resp.* sed responsio affirmativa tenenda est.

Plenior est missio Spir. S. in novo Test. Quæst.

1. Quia status veteris Testamenti erat status imperfectionis, juxta illud ad Hebr. 7. *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem ejus & inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit Lex: introductio verò melioris spei, per quam proximamus ad Deum*. Et c. 8. *Si illud culpa vacasset, non utique secundi locus inquireretur*. Status autem novi Testamenti est status perfectionis.

2. Quia verus Dei cultus veraque sanctitas, secundùm quam attenditur invisibilis missio Personæ divinæ, tantùm erat in gente Judaica, exceptis quibusdam paucis aliis: at in novo Testamento per universum Orbem terrarum diffunditur, dicente Christo: *Euntes in Mundum universum prædicate Evangelium omni creaturæ*, Marci ult.

3. Quia missio invisibilis ita olim fiebat, ut tamen non amoveretur obstaculum naturæ, quod impediebat ab introitu regni cœlestis: in novo autem Testamento ita fit missio, ut & obstaculum naturæ ablatum sit per Christum, & Sancti introducantur in possessionem regni, in qua omnis imperfectio amovetur. Neque refert, aliquos in veteri Testamento accepisse gratiam valdè abundantem, imò & abundantiorem, quàm multi sub novo Testamento recipiant: *Loquendo enim communiter, plenior facta est missio post Incarnationem quàm ante*, ait B. Thom. in 1. dist. 15. q. 5. artic. 2. quamvis quantum ad aliquas speciales Personas plenissima fuerit missio in veteri Testamento secundùm gratiam personalem, quæ est in perfectione virtutis.

Circa Resp. ad 2. Quæritur: Utrùm Spiritus Sanctus invisibiliter mittatur ad justos, quando ipsorum gratia augetur. *Resp.* Ad quod sub distinctione Resp. videtur. Si enim augmentum solùm fiat per hoc, quòd gratia prius habita intenditur; non propriè tunc mittitur aliqua divina Persona, quia non incipit novo prorsus modo esse in aliquo. Si verò augmentum fiat quantum ad novum actum vel usum, puta cùm aliquis proficit in gratiam miraculorum aut Prophetiæ, vel in hoc quòd ex fervore charitatis exponit se Martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur; tunc divina Persona mittitur. Hinc B. Th. dicta q. 5. ar. 1. augmentum gratiæ potest esse dupliciter: aut secundùm intensionem ejusdem virtutis tantùm; & ratione hujus augmenti non dicitur nova missio: aut secundùm quod per augmentum gratiæ proficit in novum usum vel actum gratiæ; & secundùm hoc dicitur Spiritus Sanctus & Filius mitti nova missione. Eadem est sententia B. Bonaventuræ in fine d. 15.

Missio ut fiat ad justos, cùm eis augetur gratia.

Neque putandum est, quòd B. Thom. aliter hoc loco sentiat, dum generaliter dicit, quòd *etiam secundùm profectum virtutis aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis*. Hunc enim generalem sermonem paulò post veluti restringens subjicit: *Sed tamen secundùm illud augmentum gratiæ præcipuè invisibilis missio attenditur, quando aliquis proficit in novum actum vel novum statum gratiæ*. Quanquam opinio illorum qui dicunt, quòd in omni augmento gratiæ gratum facientis fit missio divinæ Personæ, etiam sustineri possit, quemadmodum ipse B. Thom. loquitur cit. sup. art.

Circa Resp. ad 3. duo sunt observanda. Prius, ad Angelos hominesque beatos factam esse missionem invisibilem Filii & Spiritus Sancti in ipso principio beatitudinis ipsorum: postmodum verò non fieri ad eos novam missionem quantum ad intensionem gratiæ; fieri tamen novum secundùm quod aliqua Mysteria de novo revelantur, quod est usque ad diem Judicii. Posterius, ad Christum factam esse missionem invisibilem in principio suæ conceptionis: quia licèt humana ejus natura non fuerit ante unionem; tamen priùs est ipsam considerare secundùm se, quàm ut unitam. Cùm igitur anima Christi prius natura fuerit, quàm esset unita, vel etiam sanctificata; propter eam unionem, & sanctificationem Spiritus Sanctus cœpit in ea esse novo modo, quo prius natura non erat in illa. Posteà verò nulla facta est *invisibilis* missio ad Christum, quia ab initio suæ conceptionis ita plenus fuit omni sapientia & gratia, ut ipsa nullum acceperit augmentum.

Ut missio fit ad Angelos.

Ut ad Christum.

In Resp. ad 4. observa, invisibilem missionem divinæ Personæ fieri non ad Sacramenta, sed ad eos qui per Sacramenta gratiam suscipiunt, etiamsi prius illam haberent; quia recipiunt illam non tantùm sic, ut quæ prius inerat augeatur, sed etiam ad peculiares effectus, ratione quorum vocatur gratia sacramentalis.

Articulus VII.

Utrum Spiritui Sancto conveniat visibiliter mitti.

Duplex missio.

MISSIO Divinæ Personæ duplex assignari potest. Una invisibilis, quæ occulto & spirituali modo fit absque ulla specie signi sensibilis; veluti cùm invisibiliter illabitur mentibus hominum easque sanctificat. Altera visibilis, quæ fit per signa sensibilia ad hoc exhibita, ut Persona, quæ mittitur & inhabitat, aliquo modo repræsentetur. Unde ad missionem invisibilem quatuor requiruntur. 1. est processio illius Personæ, quæ mittitur ab alia. 2. ejusdem Personæ inhabitatio per gratiam. 3. est signum aliquod visibile seu sensibile, illam personam ejusque inhabitationem aliquo modo manifestans. 4. est, ut signum illud sit res quæpiam non antea existens sub iis forma & modo, sub quibus apparet, sed peculiari providentia Dei ad eum finem tunc fiat, quando est missio; ac per consequens prætereat, quando effectum missionis significare desinit. Ita docet August. lib. 2. de Trinit. cap. 6. & Beatus Thom. hic in Respons. ad 2. Quapropter visibilis missio Divinæ Personæ non attenditur secundùm visionem imaginariam, neque secundùm signa Sacramentalia veteris & novi Testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum: sed secundùm signa sensibilia, in quibus sicut in signis ad hoc specialiter factis monstratur Divina Persona.

Requisita ad missionem visibilem.

Filio & Spir. S. convenit visibiliter mitti.

His præmissis, Responsio certa est, Filio & Spiritui Sancto convenire mitti visibiliter; quia Deus providet omnibus secundùm modum ipsis convenientem. modus autem homini conveniens est, ut ad invisibi-

lia ducatur per visibilia; ergo conveniens est, ut missiones invisibiles divinarum Personarum homini manifestentur per aliquas sensibiles creaturas; differenter tamen. Nam quia Filius est principium Spiritus Sancti missus est ut sanctificationis author; at verò Spiritus Sanctus missus est in signo visibili tamquam donum & indicium sanctificationis. Quamvis autem peculiariter hic differat B. Thomas de missione visibili Spiritus Sancti, propterea quòd potissima visibilis missio Filii ad 3. par. pertineat; profuerit tamen breviter hic observare duas visibiles missiones Filii.

Missiones Filii visibiles.

1. Est, qua is nondum homo factus à Patre eòque solo missus est, ut humanam naturam assumeret. Licèt enim opus Incarnationis tota Trinitas operata sit; solus tamen Pater Filium misit, ut ipse naturam nostram assumeret.

2. Est, qua idem Filius homo factus à tota Trinitate missus est ad prædicandum, exteraque suæ œconomiæ opera exercendum; sub qua continentur apparitiones illæ, quibus à mortuis redivivus diversimodè apparuit.

Utrùm verò censendus sit esse missus, quando in assumpta vel exhibita cujuscumque corporis specie, non tamen per unionem hypostaticam assumpti, apparuit: Ex Resp. ad 6. petendam relinquimus responsionem negativam.

Visibiles missiones Spiritus S.

Visibiles autem Spiritus Sancti missiones quatuor aut quinque recenseri possunt.

1. Est ad Christum sub specie columbæ, Matth.3. ad significandum, quòd in Christo tamquam in Capite esset gratia gratiæque fœcunditas ad alios sanctificandos.

2. Fuit ad eumdem, Matth. 17. sub specie nubis lucidæ, juxta illud, quod pro 2. Respons. legitur in die Transfig. *In splendenti nube Spiritus Sanctus visus est*; partim ad ostendendam exuberantiam doctrinæ Christi, unde dictum est; *Ipsum audite*; partim ad præfigurandam claritatem gloriæ & refrigerium ab omni malo; nam hæc omnia in nube lucida designari tradit B. Thom. hic in Respons. ad 6. tum 3. par. q.45. artic.4. ad 2.

3. Fuit ad Apost. sub specie flatus, Jo.20. ad sanctificandum ministros Sacramentorum, & ad dandum eis potestatem remittendi peccata; tunc enim dixit Christus: *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, &c.*

4. Fuit etiam ad Apostolos, Act. 2. sub linguis igneis cum sono reali ac sensibili tamquam venti vehementis; ad significandum ea dona, quæ tunc Apostolis conferebantur, videlicet charitatis & sapientiæ augmentum, donum linguarum, & alia, quibus Apostoli tamquam Christi Domini Legati opus habebant.

5. Potest esse, quam B. Th. in Resp. ad 6. dicit factam *ad aliquos primitivos Sanctos, in quibus quodammodò Ecclesia fundebatur*. Ex his enim c.8. Act. Apost. *Cùm vidisset autem Simon, quia per impositionem manus Apostolorum daretur Spiritus Sanctus*. Itemque ex iis, quæ c.11. leguntur: *Cùm cœpissent loqui, cecidit Spiritus Sanctus super eos, sicut & in nos in initio*. Ac rursum ex aliis c. 19. *Cùm imposuisset illis manus Paulus, venit Spiritus Sanctus super eos, & loquebantur linguis*; omninò apparet, quòd illi de quibus ibi agitur, acceperint robur ad profitendum Fidem Christi cum signis sensibilibus, per quæ ostendebatur, quòd Spiritus Sanctus in mentes eorum illabebatur; ac per consequens fuerit visibiliter missus Spiritus Sanctus.

Utrùm verò ejusdem Spiritus Sancti missio visibilis facta fuerit ad Patres veteris Testamenti; Doctores non consentiunt. Quidam enim eas visiones, quæ Genes. 18. & 32. Exod.3. & 20. Isaj.6. Dan. 3. & 7. recensentur, Filii aut Spiritus Sancti missiones fuisse volunt.

Resp. Non fuit visibilis missio Spiritus S. ad PP. vet. Test. nec etiam filii visibilis missio Filii.

At B. Thom. conformiter ad ea, quæ in 1. dist. 16. art. 2. scripserat, hic resolvitur, quòd ad Patres veteris Testamenti missio visibilis Spiritus Sancti fieri non debuit; quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quàm Spiritus Sancti; cùm Spiritus Sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem; unde consequens est, ipsum sentire, quòd nec Filii missio visibilis ad eos Patres facta fuerit. Neque refert, quòd Personæ divinæ sæpiùs illis Patribus apparuerint; addit enim, quòd *illæ apparitiones missiones visibiles dici non possint, quia non fuerunt factæ ad designandum inhabitationem divinæ Personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum*. In art. 4. d. dist. 16. addit & alteram rationem, scilicet quòd in apparitionibus utrumque fieret ministerio Angelorum, & id quod erat interius, (nimirum cognitio vel illuminatio animæ de rebus, quæ per signa exteriora significabantur) & id quod exterius apparebat, hoc est res illa exterior quæ assumebatur, non ad significandam gratiam quæ daretur, vel esset in eo cui fiebat apparitio, sed ad designandum aliquid aliud, veluti Trinitatem, aut aliquid hujusmodi. In missione autem visibili illud quod exterius apparet, fit quidem ministerio Angelorum, sed est signum talis effectus interioris, qui immediatè est à Deo, & ad quem efficiendum non intervenit ministerium Angelorum; est enim signum gratiæ sanctificantis, quæ vel tunc datur, vel prius data est. B. Thomam sequitur Cumel hic, Suar. lib. 12. de Trin. c.6. Tanner. disp.4. q.4. dub.9.

Alia quæstio est: An cum missione visibili semper conjuncta sit missio invisibilis. Videri potest quòd non; quandoquidem visibilis missio Spiritus Sancti ad Christum facta fuerit sub specie columbæ; neque tamen per hoc ejus gratia fuerit aucta. Quæ.

Responsio tamen affirmativa est B. Thom. qui in 1. dist. 16. art. 1. ait, quòd *Missio visibilis non est alia essentialiter ab invisibili missione Spiritus Sancti, sed tantùm addit rationem manifestationis per visibile signum*. Accedit, quòd in præs. art. docet, missionem visibilem ordinari ad ostendendam invisibilem, & ad designandam inhabitationem Spiritus Sancti per gratiam. Cùm igitur missio visibilis non possit esse falsum signum; consequens est, eam numquam esse separatam ab invisibili, quæ vel tunc fiat, quando adest visibilis, vel antea præcesserit, ejus effectus adhuc perseveret: nam missio visibilis ostendit, missionem invisibilem non semper tunc fieri, *sed sufficit si etiam prius facta fuerit*, ait B. Thom. dictæ dist. 16. art. 2. ad 5. Resp. Ut cum visibili missione semper juncta fuerit invisibilis.

Ex quibus ad argum. oppositum patet responsio. Missio enim Spiritus Sancti ad Christum sub specie columbæ erat cum illa invisibili missione, quæ ad eum facta fuerat in principio suæ conceptionis, ut art.6. ad 3. dicebatur; & ad eam seu ejus effectum adhuc perseverantem manifestandum exhibebatur signum visibile.

Quæri prætereà potest: An ad missionem visibilem requiratur, quòd signa sensibilia, quæ apparent, sint res quædam veræ & sensibiles. Ad quod Responsio affirmativa certa est; quia alioquin missio non foret sensibilis: non oportet tamen omnes illas res, quæ apparent, esse illas ipsas veras & animatas quæ dicuntur; sed sufficit, quòd sint earum imagines seu similitudines; neque enim Act. 2. veræ linguæ apparuerunt, sed linguarum similitudines; nubes verò, quæ Matth. 17. visa est, vera fuit nubes. Quæst. Resp.

De Columba sine Fidei periculo utrumvis dici potest, aut quòd fuerit verum animal, ut scribit B. Thom. 3. p. q. 39. art. 7. aut quòd non fuerit verum & naturale animal, sed tantùm similitudo columbæ visibiliter ostensa in aliqua materia ad hoc præparata, ut idem tradit in 1. d. 16. artic. 3. ad 3. ubi etiam declarat, non idcircò fuisse aliquam fictionem; propterea quòd illa similitudo columbæ non ostendebatur ad manifestandam aliquam veritatem in ipsa columba, sed ad manifestandas proprietates invisibilis missionis.

Neque verò idem dici potest de Christi humanitate, quòd nimirum non sit necesse dicere, fuisse veram humanam naturam. Quia natura, in qua Filius Dei visibilis apparere dignatus est, assumebatur ad esse & non tantùm ad signum: assumebatur prætereà, ut opus nostræ redemptionis expleret, quod sine vera Christi humanitate fieri non poterat. Vide quæ ad 2. par. commentati sumus. Tacita ob.

Circa Respons. ad 1. duo sunt observanda, prius, quòd creaturæ, sub quibus factæ fuerunt missiones visibiles Spiritus Sancti non fuerint assumptæ in unitatem personæ vel hypostasis; sic enim nulla creatura præter humanitatem, quam Verbum Dei assumpsit, fuit umquam assumpta. Posterius, Spiritum Sanctum non esse dicendum minorem Patre & Filio, quandoquidem nullam creaturam sibi univerit hypostaticè, ratione cujus hoc dici posset. Hinc Concil. Spiritus S. non est minor Patre. &

To-

Toletananum 11. in Professione Fidei: *Spiritus Sanctus missus ab utrisque* (Patre scilicet & Filio) *creditur, sed minor Patre & Filio non habetur; sicut Filius propter humanam carnem minorem se Patre & Spiritu Sancto testatur.* Eòdemque pertinent, quæ de trium personarum æqualitate dicta sunt quæst. 42. His ita consentaneè scribit August. lib. 2. de Trin. cap. 6. *Ideo nusquam scriptum est, quòd Deus Pater major sit Spiritu Sancto vel Spiritus Sanctus minor Deo Patre; quia non sic est assumpta creatura, in qua appareret Spiritus Sanctus sic assumptus est Filius hominis, idest humana natura, in qua forma ipsius Verbi Dei persona præsentaretur.*

In Resp. ad 3. observa, creaturas illas, sub quibus fit hujus aut illius personæ missio visibilis, à tota quidem Trinitate produci, sed quia producuntur ad demonstrandam specialiter personam hanc vel illam; ideò secundùm illas dicitur visibiliter mitti ea persona, ad quam repræsentandam ordinatur illud signum, quod exhibetur. Neque mirum videri debet, quòd aliis signis repræsentetur una persona, aliis alia; cùm personæ non sint ab invicem separatæ: sicut enim diversis nominibus significantur Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus, ita & diversis rebus significari possunt.

Articulus VIII.

Utrùm nulla Persona divina mittatur nisi ab ea, à qua procedit æternaliter.

In missione divina duo possunt considerari: unum est processio unius Personæ ab alia; alterum est effectus, cujus principium est illa persona quæ mittitur. Sit igitur pro Responsione.

Conclusio I.

Si nomine missionis designetur processio Personæ missæ à mittente; nulla persona divina mittitur nisi ab ea, à qua procedit; Filius scilicet à Patre, & Spiritus Sanctus à Patre & Filio, quoniam nulla est alia processio divinæ Personæ in Divinis.

Conclusio II.

Si nomine missionis solùm designetur principium effectus, ita scilicet ut tantùm significetur, quòd persona mittens sit principium illius effectus, ratione cujus dicitur esse missio; sic aliqua persona mittitur ab ea, à qua non procedit. Tota enim Trinitas effectum illum operatur, ac per consequens etiam tota Trinitas mittit eam personam, quæ mitti dicitur. Neque verò hinc sequitur dici posse, quòd Pater mittatur: quoniam (etsi juxta hunc loquendi modum) ad hoc ut aliqua persona mittatur, non sit necessarium, ut ea persona quæ mittitur procedat à mittente, oportet tamen, quòd procedat ab aliqua persona, ut observavit B. Thomas Opusc. 1. cap. 14. conformiter his, quæ in præs. art. tradit, quòd juxta hanc rationem, *Mitti in Divinis non convenit cuilibet Personæ, sed solum Personæ ab alio existenti: mittere autem convenit cuilibet personæ.* Et propterea quamvis Filius non procedat à Spiritu Sancto, quia tamen procedit à Patre; secundùm hæc dici potest, quòd à Spiritu Sancto mittatur ratione alicujus effectus temporalis, quem Filius & Spiritus Sanctus de novo operantur. Imò & à seipso mittitur Filius, & similiter etiam à seipso mittitur Spiritus Sanctus. Eumdem quidem effectum etiam operatur Pater, sed quia non procedit ab aliquo, dici non potest quòd mittatur. — *Pater non mittitur.*

Observandum verò, quòd iste modus missionis, qui in conclusione 2. est explicatus, sit improprius, neque ab Authore nostro ob alium finem allatus, quàm ut loca quædam B. Augustini posset explicare, in quibus sentire videtur, Filium Dei à Spiritu Sancto missum esse. Unde cùm in Opusc. 1. c. 14. dixisset, non esse necessarium quòd persona quæ mittitur procedat æternaliter ab illa persona à qua mittitur, sed sufficit quòd ab illa persona sit effectus secundùm quem mittitur: *Et hoc*, inquit, *dico secundùm modum, quo Aug. loquitur de missione. Sed secundùm Græcos Persona non mittitur nisi ab illa, à qua procedit æternaliter; unde Filius non mittitur à Spiritu Sancto nisi secundùm quod est homo.* Et juxta hunc modum intelligi posse Augusti- — *Filius non nisi impropriè dici potest à Spiritu S. missus.*

num quando ait, Filium à Spiritu Sancto missum, ut scilicet loquatur de Filio secundùm humanitatem; boni Authores tradunt: vel alioquin dicendum esset, eum loqui de missione impropriè dicta. Loquendo autem de missione propriè accepta, quomodo Theologi communiter solent eam intelligere, quando de Personarum divinarum missione sermo est, sit

Conclusio III.

Nulla divina Persona mittitur nisi ab ea, à qua procedit. Ut enim B. Thomas præs. q. artic. 1. docet: *In ratione missionis duo importantur, quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur: aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur.* Tum addit: *Per hoc quòd aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi à mittente.* Et posteà: *Missio igitur divinæ Personæ convenire potest, secundùm quod importat ex una parte processionem originis à mittente, & secundùm quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio.* Et in resp. ad 1. *In Divinis missio non importat nisi processionem originis.* Artic. 2. ad 3. *Missio includit processionem æternam, & aliquid addit, scilicet temporalem effectum.* Quòd autem intelligat processionem à principio mittente; ex subsequentibus patet, subdit enim: *habitudo divinæ Personæ ad suum principium non est nisi ab æterno.* Quapropter Filius Dei in quantum hujusmodi non mittitur nisi à Patre; quemadmodum S. Athanasius à B. Thoma citatus Opusc. 1. cap. 14. & q. 10. de Pot. art. 4. ad 14. ait. — *Propriè non mittitur Persona divina nisi ab illa à qua procedit.*

Circa finem corp. adverte, Spiritum Sanctum à nullo sic dari, ut ejus dominium per donationem transferatur: Dari solùm à Patre & Filio, quatenus dare significat authoritatem dantis: Dari etiam ab ipsomet Spiritu Sancto, sed non ab homine, quatenus dare significat liberalem communicationem factam propria virtute ejus, qui velut causa principalis facit, ut res data habeatur ab alio. De isto modo loquitur hic B. Thom. post August. lib. 15. de Trin. c. 26. dum negat, homines dare Spiritum Sanctum. Et similiter q. 27. de Ver. art. 4. ad ult. — *Ut detur Spiritus S.*

Cæterùm qua ratione quispiam dicitur aliquid dare suo ministerio vel per modum instrumenti; sic homines dum Sacramenta ministrant Spiritum Sanctum dare dicuntur. Unde Apostolus 2. ad Cor. 3. ministerium novi Testamenti vocat ministrationem Spiritus; & Sacerdotio initians dicit Episcopus: *Accipite Spiritum Sanctum.* B. quoque Thomas p. 27. de Ver. art. 4. in resp. ad 18. admittit, ministros sacramentorum justificare per modum ministerii; sicut etiam 3. p. d. 64. art. 1. q. 84. art. 3. & lect. 4. in c. 20. Jo. Justificatio autem non est sine datione Spiritus Sancti. — *Ut homines dent Spiritum Sanctum.*

Est præterea & alius modus, secundùm quem Sancti & Justi possunt dici dare Spiritum Sanctum, de quo videri potest Aug. lib. 5. de Bapt. cont. Donat. cap. 20. 21. & 22. quatenus nimirum voto, suffragio, & merito suo illum alicui impetrant. Ut autem hic Sanctus Spiritus semper nobis adsit, imò & præsit, Patrem, Filium & Spiritum Sanctum humiliter deprecor: atque ita huic de Sanctissima Trinitate Tractatui finem imponens, cùm S. Aug. lib. 15. de Trin. in fine dico: *Domine Deus unus, Deus Trinitas, quæcumque dixi in his quæstionibus, de tuo agnoscant & tui: si qua de meo, tu ignosce & tui.* Amen.

QUÆSTIO XLIV.

De processione creaturarum à Deo.

Post considerationem divinarum Personarum, modique processionis earum; considerandum restat de processione creaturarum à Deo, ac primùm de earum productione.

Articulus I.

Utrùm sit necessarium omne ens esse creatum à Deo.

Simon Magus inter cæteros errores suos docuit, Deum non fecisse Mundum. Ejus discipulus Menander velut Magistri sui sententiam explicans, Mundum asseruit non à Deo, sed ab Angelis factum,

Saturninus dixit, à septem Angelis factum, idque Deo Patre nesciente; quemadmodum refert Augustinus in lib. de Hæresib. ex quo & alii diversorum hæreticorum circa hujus Mundi creationem errores colligi possunt.

Sunt qui existiment, D. Thomam non universaliter quærere de omni ente, quod sit à Deo diversum, sed solùm de subsistente, cujusmodi sunt composita & formæ subsistentes; quia alioquin superfluum foret artic. 2. quærere de materia prima. Sed alii veriùs affirmant, S. Doctorem omninò universaliter quærere ac resolvere; idque clarum est ex ejus verbis. Neque ideò art. 2. est superfluus, cùm materia prima singularem habeat difficultatem; tum ob suam potentialitatem; tum propter adversarios.

Quapropter ad Art. verbis B. Thomæ Resp. *quòd necesse est dicere, omne, quod quocumque modo est, à Deo esse*, tamquam scilicet causa efficiente. Quæ Responsio ad Fidem pertinet; &

Probat. 1. ex sacris Litteris. Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram*. Ubi sub cœlo res omnes cœlestes, & sub terra omnes res inferiores continentur. Unde Exodi 20. *Sex diebus fecit Dominus cælum, & terram, & mare, & omnia, quæ in eis sunt*.

Psalm. 145. *Qui fecit cælum & terram, & mare, & omnia quæ in eis sunt*.

Isaj. 44. *Ego Dominus faciens omnia, extendens cælos solus, stabiliens terram*.

Ecclesi. 18. *Qui vivit in æternum creavit omnia simul*, seu pariter.

2. Mach. 7. *Peto nate, ut aspicias ad cælum, & terram, & ad omnia quæ in eis sunt, & intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus, & hominum genus*.

Jo. 1. *Omnia per ipsum facta sunt*. Ad Rom. 11. *Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia*. Act. 17. *Deus qui fecit Mundum, & omnia quæ in eo sunt*.

Prob. 2. Ex sententia Ecclesiæ, quæ in Symbol. Nicæno & Constantinopolitano profitetur, se credere in Deum factorem cœli & terræ, visibilium omnium & invisibilium. Et in cap. *Firmiter*, tit. de Sum. Trinit. confitetur, *Deum unum, Patrem & Filium & Spiritum Sanctum esse unum universorum principium, Creatorem omnium visibilium & invisibilium, spiritualium & corporalium*.

Ac rursum in cap. *Damnamus*, eodem tit. de substantia, essentia, seu natura divina definitur, quòd *sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest*. Quibus addi potest Conc. Bracar. I. can. 13. qui talis est: *Si quis dixerit, creationem universa carnis non opificium esse Dei, sed malorum Angelorum, sicut Manichæus & Priscillianus dixerunt; anathema sit*. De quorum errore videatur S. Leo epistola 93. cap. 8. August. lib. de Gen. ad Litt. imperf. c. 1. *Hanc*, inquit, *Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse & creasse omnia quæ sunt, in quantum sunt; Catholica disciplina dici jubet: ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis, vel quod breviùs dici potest secundùm verba divinarum Scripturarum, sive invisibilis sive visibilis, non de Dei natura, sed à Deo sit facta de nihilo*.

Ut Deus dicatur ens per essentiam.

Prob 3. ratione. Quia quidquid est per participationem, debet esse causatum ab eo quod est per essentiam: solus autem Deus est ens per essentiam, & omne aliud à Deo est ens per participationem; ergo omne ens aliud à Deo debet esse causatum à Deo.

Porrò Deus dicitur esse ens per essentiam, non solùm quia prædicatum illud Ens ei convenit essentialiter; sic enim & homo est per essentiam animal, neque tamen est causa efficiens cæterorum animalium, sed exemplaris: nec etiam quia ens sit proprietas essentiam Dei consequens, quomodo ignis dicitur calidus per essentiam, quia calor est proprietas per se dimanans ex essentia ignis, ita ut ubicumque extra ignem reperiatur, sit virtus ab eo participata; sed quia Deus est ipsamet quidditas & essentia secundùm omnem amplitudinem prorsus illimitata & per se subsistens. Et hoc modo nullum prædicatum creaturæ convenire potest per essentiam, quia subjectum semper includit aliquid, quod non est de ratione prædicati, ipsumque prædicatum semper est aliquid limitatum. Plures rationes videri possunt q. 3. de Pot. art. 5. 2. cont. Gent. c. 15. & 16. ubi B. Thom. multis probat, omnia quæ sunt à Deo esse; & Deum res ex nihilo produxisse. Videantur etiam quæ nos sup. diximus q. 19. art. 4. & 5.

Utrùm verò Deus sit omnium rerum causa immediata, an solùm mediata ex dictis q. 22. art. 3. petendum relinquimus.

Si quæras: Quare hinc non sequitur, concupiscentiam esse à Deo, contra illud 1. Jo. 2. *Quæ non est ex Patre, sed ex Mundo est*. Resp. quia hujus art. doctrina intelligenda est de ente, quod est à Deo diversum, & non est peccatum, etiamsi sit voluntarium; concupiscentia verò, dum est voluntaria, est peccatum. Vide quæ dixi 1. 2. q. 74. art. 3. ad 1.

Quod in corp. dicit de albedine subsistente, videri potest explicatum q. 41. art. 6.

Esse de ratione dicitur duobus modis.

Pro Resp. ad 1. dicendum est, aliquid esse de ratione alterius dupliciter posse intelligi. Uno modo, quia sit de ipsius ratione essentiali seu de ipsius essentia, sicut rationale est de ratione hominis. Alio modo, quia sit de ejus intellectu, sive quia sine illo non possit alterum concipi & intelligi. Quod in Majori sumitur, *Nihil prohibet inveniri rem sine eo, quod non est de ratione rei*; verum est de eo, quod neque est de ratione rei quantum ad essentiam, neque quantum ad intellectum. Quod autem subsumitur, *sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium*; etsi verum sit loquendo de entibus simpliciter, sive in quantum sunt entia: nam Deus est ens, & intelligi potest sine habitudine causati ad causam, cùm ipse nullam causam habeat: non est tamen verum, loquendo de entibus per participationem in quantum talia sunt. Nam hoc ipso quo quidpiam est ens per participationem, est ab alio causatum: nec intelligi potest esse ens per participationem sine habitudine ad causam; & propterea habitudo causati ad causam est de ratione entium per participationem, in quantum hujusmodi. De ratione, inquam, non essentiali, sed quantum ad intellectum seu conceptum. *Licèt*, inquit B. Thom. q. 3. de Pot. artic. 5. ad 1.) *causa prima, quæ Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino. Sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus à causa propria*.

Ob. Dices: Habitudo causati ad causam solùm consequitur ad ea, quæ sunt de ratione entis, quemadmodum B. Thom. hic tradit: atqui res quæpiam potest esse sine eo, quod solùm consequitur ejus essentiam, sicut homo potest per divinam potentiam esse sine visibilitate; ergo ens potest esse sine habitudine ad causam.

Resp. Resp. distinguendo Min. Aliquid enim consequi ad essentiam alicujus rei duobus modis potest intelligi. 1. sic, ut ne quidem sit de ipsius intellectu seu conceptu, quomodo risibile consequitur ad essentiam hominis. 2. sic, ut quamvis non intret essentiam rei, sit tamen de ipsius intellectu, ita ut res intelligi non possit sine eo. Si Min. intelligatur juxta priorem modum: vera est, sed Conf. non valet, loquendo de ente per participationem seu creato: quia habitudo ad causam ita consequitur rationem entis creati, ut ipsum intelligi nequeat sine ista habitudine. Si autem Min. intelligatur juxta modum posteriorem; non est vera: quia res aliqua non potest esse sine eo, quod est de ejus conceptu, etiamsi hoc non sit pars essentialis ipsius, consequatur tamen ad essentiam, sicut habitudo seu relatio causati consequitur essentiam rei causatæ, nec res causata in quantum hujusmodi potest intelligi sine illa.

Consequi ad essentiam rei bifariam dicitur.

Ob. Neque his obstat, quòd B. Thom. pro exemplo adferat, quòd sicut homo non potest esse sine risibili; ita nec ens participatum sine hoc, quod est esse ab alio. Nam hoc adfert ut ostendat, utrimque esse aliquam inseparabilitatem, non autem ut ostendat esse æqualitatem.

Resp. *Exemplum tenet*, inquit Nazarius, *quoad inseparabilitatem, non tamen quoad modum & gradum inseparabilitatis; nam passio inseparabilis est solùm naturaliter & per potentiam Dei ordinariam; relatio verò dependentiæ inseparabilis est ab ente creato per Dei potentiam absolutam*.

Pro solut. 2. dicendum est ad Maj. aliquid ad hoc indigere causa effectiva ut sit dupliciter: vel quia potest esse & non esse, quomodo corruptibilia indigent

causa

causa effectiva : vel quia alioquin res non esset, si non esset aliqua causa efficiens, quæ faceret eam esse. Et hoc modo ea quæ inter res creatas dicuntur non posse non esse, sive quæ sunt necessaria, indigent causa effectiva nimirum Deo, quia non haberent esse, nisi Deus eis daret.

Pro Resp. ad 3. dicendum est ad Min. quòd in Mathematicis non fiat demonstratio per causam agentem, si ea spectentur, ut cadunt sub propriam considerationem Mathematicæ; quia ut sic non considerantur secundùm habitudinem ad causam, sed accipiuntur ut abstracta secundùm rationem : fieri tamen potest in iisdem entibus Mathematicis demonstratio per causam agentem, si ipsa considerentur materialiter, seu secundùm quod existunt; quia sic habent esse, & illius esse causam aliquam agentem.

Articulus II.

Materia prima est à Deo creata.

ART. 2. probat, materiam primam esse creatam à Deo, quia Deus est causa entis quatenus est ens, adeòque omnis ejus, quod ad rationem entis pertinet. Dicitur autem Deus causa entis quatenus est ens; partim quia dum agit nihil entis præsupponit; partim quia non solùm est causa ut sit hoc vel tale ens, sed absolutè causa est ut sit ens; quemadmodum diximus qu. 8. art. 2. patetque ex q. seq. art. 5. & qu. 3. de pot. art. 1.

Deus est causa entis, ut ens est.

Hujus porrò sicut & superioris art. doctrina ex Fide certa est, sequiturque ex Scripturis & Patribus ibi allegatis : voluit tamen S. Doctor specialiter quærere de materia prima; tum propter Philosophorum; tum propter quorumdam hæreticorum circa illam errores. Plato enim existimavit, materiam non esse à Deo factam, sed esse Deo coæternam : idemque docuerunt Hermogenes apud Tertull. lib. de Præscript. cap. 33. Seleuciniani & Herminiani apud August. hæres. 59. ac postea Albanenses apud Alphonsum Castrensem verbo *Mundus*.

Quod in arg. 1. sumitur, *Omne quod fit componitur ex subjecto & ex aliquo alio;* verum est de eo, quod fit factione particulari, qua transitur de forma in formam; sive accidentalem, ut quando paries ex nigro fit albus; sive substantialem, ut quando ex aere fit ignis : non est autem verum de factione universali, quæ est emanatio universalis, secundùm quam scil. totum ens emanat ab universali principio essendi, quod est Deus.

In Resp. ad 2. Neg. est Cons. Non enim eadem est ratio de principio activo, & de passivo. Passio enim est effectus actionis; & propterea rationabile est, quòd primum principium passivum sit effectus primi principii activi; hoc etiam addito, quòd primum principium activum debeat esse perfectissimum, non similiter primum principium passivum; & idcircò primum passivum potest habere causam sui effectivam, non primum activum.

Cùm in arg. 3. dicitur, quòd *omne factum aliquo modo sit in actu*, non significatur, quòd omne factum vel creatum sit actus purus, sed vel quòd sit actus, vel actui conjunctum : quamvis autem materia prima in quantum hujusmodi non sit actus, semper tamen est conjuncta actui; unde ex argumento concludi potest, non quòd materia prima non sit creata, sed quòd non sit creata sine forma, quæ est actus substantialitatis.

Articulus III.

Deus est prima causa exemplaris.

ART. 3. docet, Deum esse primam causam exemplarem omnium rerum; quia habens rationes sive exemplaria omnium rerum, quæ non sunt aliud à sua essentia, est prima causa exemplaris omnium, sed Deus habet rationes sive ideas & exemplaria omnium rerum, quæ quidem licèt multiplicentur secundùm respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud à divina essentia, prout ejus similitudo à diversis participari potest diversimodè; ergo Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Pro prob. Min. observandum est, ad hoc in artifice requiri causam exemplarem, ut res quas facit consequantur determinatam formam & perfectionem : Deus autem per suam sapientiam singulis rebus determinatam ipsisque convenientem formam & perfectionem indidit; oportet igitur in Deo esse ideas seu exemplaria omnium rerum. De quibus videantur quæ diximus qu. 15.

Addit B. Thom. in rebus creatis quædam posse esse exemplaria aliorum, in quantum aliqua sunt ad aliorum similitudinem, vel secundùm speciem, vel secundùm analogiam imitationis.

Pro Resp. ad 1. dicendum est, creaturas longè quidem esse à divina similitudine perfecta, cùm non possint pertingere ad hoc, quòd sint similes Deo secundùm suam naturam similitudine speciei, sicut homo genitus est similis homini generanti : nihilominus tamen eas posse ad aliquam Dei similitudinem pertingere; tum secundùm repræsentationem rationis intellectæ à Deo; (sicut enim domus materialis est similis ei domui, quæ est in mente artificis; ita creaturæ existentes similes sunt ideæ seu exemplari eorum, quod est in mente divina) tum propter convenientiam aliquam analogicam in ratione entis, ut videre est q. 4. art. 3.

Quod in arg. 2. sumitur, *Omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens*; verum est, si intelligatur reduci ad per se existens, vel in eadem specie, vel in specie superexcedente. Quamvis autem singularia sensibilia non reducantur ad per se existens in eadem specie, cùm non possit reperiri homo per se existens sine materia, & sic de cæteris, eò quòd de ratione illorum sit esse in materia; reducuntur tamen ad per se existens in specie superexcedente, ut ad substantias separatas, quæ etiam in Deum reducuntur.

Articulus IV.

Divina bonitas est finalis causa omnium rerum.

ART. 4. probat, Deum seu divinam bonitatem esse causam finalem omnium rerum, juxta illud Prov. 16. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*. Quia illud quod primum agens intendit omnibus communicare, quodque omnia creata intendunt consequi, est finis omnium, sed divina bonitas est res illa, quam Deus intendit omnibus rebus communicare, & quam omnes res creatæ prout possunt intendunt consequi; ergo divina bonitas est finis omnium rerum. Min. Prob. quia primo agenti non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed solùm intendit communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas; & unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis & bonitatis divinæ.

Confirmatur. In omnibus finibus ordinatis oportet quòd ultimus finis sit finis omnium præcedentium finium, sicut quia potio conficitur, ut detur ægroto; datur autem ut purgetur; purgatur verò ut extenuetur; & extenuatur ut sanetur; oportet quòd sanitas sit finis, & extenuationis, & purgationis, & aliorum præcedentium : sed omnia creata inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno bono, quod ex causa omnis bonitatis, scilicet sub Deo; ac per hoc cùm bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo, sicut fines præcedentes sub fine ultimo; oportet igitur quòd Deus sit finis omnium. Plures rationes videri possunt lib. 3. cont. Gent. cap. 17. & 18. conferenda autem sunt, quæ diximus qu. 19. art. 5.

Error Origenis.

Ex his intelligi potest, Origenem meritò esse reprehensum, quòd doceret, Deum non fecisse Mundum propter suam bonitatem, sed ut faceret locum, in quo Angelos & animas puniret, apud Hieronym. epist. 59. ad Avitum, & apud Augustin. lib. 11. de Civit. cap. 23. qui inter cætera ait, plus quam dici potest mirari se, hominem in Ecclesiasticis Litteris tam doctum & exercitatum non attendisse, quàm hoc esset contrarium Sacræ Scripturæ, quæ per omnia opera Dei subjungens Genes. 1. *Et vidit Deus quia bonum est : completisque omnibus inferens; & vidit Deus omnia quæ fecit, & ecce bona valde: nullam aliam causam faciendi Mundi intelligi voluit, nisi ut bona fierent à bono Deo, ubi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset Mundus ornatus & plenus.*

Agere propter finem, ut sit indigentis.

Quod in arg. 1. sumitur, *Agere propter finem videtur esse alicujus indigentis*; distinguendum est. Agere enim propter finem dupliciter contingit; vel propter finem

finem sibi acquirendum, vel propter finem alicui communicandum. Ille autem agit propter finem sibi acquirendum, qui intendit aliquid sua actione acquirere; sicut mercator negotiatur propter lucrum quia intendit sua negotiatione lucrum aquirere; & studiosus legit ac scribit propter scientiam, quia intendit eam per studium acquirere. Ille verò agit propter finem communicandum, qui perfectionem aliquam suam intendit communicare alteri; sicut dum Magister discipulos docet, ut eis scientiam suam communicet. Quapropter agere propter finem acquirendum est ejus qui fine indiget: sed agere propter finem communicandum, non est ejus qui indiget fine; Deus verò agit propter finem communicandum, scilicet propter suam bonitatem, non autem ut quidquam acquirat, cùm ipse bonorum nostrorum non egeat Psal. 15. imò ipse sit omnium bonorum nostrorum Author & causa.

His consentanea sunt quæ B. Thomas in 2. dist. 1. quæst. 2. art. 1. scribit, distinguens enim finem operis & finem operantis docet, Deum agere propter finem, loquendo de fine operis, eo quòd omne opus Dei ordinatum sit in aliquem finem, sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, hoc est in finem quæ operans principaliter intendit; ideò oportet quòd etiam ex parte operantis consideretur finis actionis Dei, qui est bonum ipsius in ipso. Hoc autem

Creaturæ agit propter desiderium finis. modo agere propter finem dupliciter inveniri potest, Vel propter desiderium finis, quando scilicet is, qui propter finem agit, desiderat hoc habere, quod nondum habet: vel propter amorem finis, desiderium

Deus propter amorem finis. enim est rei non habitæ, sed amor est rei quæ habetur. Et quidem agere propter desiderium finis omni creaturæ convenit; quia unicuique creaturæ acquiritur bonum ab alio, quod ex se non habet. Sed Deo competit agere propter amorem finis; cum ipse bonitatem suam perfectè amet, & ex hoc velit, quòd bonitas sua aliis communicetur: non autem convenit ei agere propter desiderium finis, cùm bonitati ejus nihil addi possit.

Ob. Unde si quis objiciat: Finis est extra agentem & est ejus perfectio: sed Deo non competit ab aliquo alio perfici; ergo Deus non agit propter finem. Manifestum est Neg. esse Cons. quia etsi Maj. vera sit de

Resp. agente propter desiderium finis; non tamen est vera de agente propter amorem finis, hoc est de illo agente, qui ipsum finem habet, eumque amat, & aliis communicare intendit.

Quod in arg. 2. sumitur ex Philosopho, finem generationis, & formam generati, & agentem non coincidere in idem numero; verum est de agente imperfecto, qui sua actione intendit acquirere aliquid, quo priùs carebat; non autem de primo agente, qui non agit ut sibi aliquid acquirat, sed ut quod habet aliis communicet. Et cùm hac explicatione coincidit si dicamus, illud axioma esse verum de fine, propter quem acquirendum agitur. Quod autem in probationem adfertur, finem generationis esse formam generati; B. Thomas docet, non sic esse accipiendum, quasi forma generati secundùm se spectata sit finis generationis activæ, ac per consequens generantis: quia tunc sequeretur, quòd ipsa esset perfectior generante, cùm finis sit perfectior his quæ sunt ad finem; sed sic quòd forma generati, in quantum est similis formæ generantis, sive in quantum per eam genitum assimilatur generanti, sit finis generationis.

Ut omnia Deum appetant. In Resp. ad 3. observa, quòd omnia appetunt Deum ut finem, hoc ipso quo appetunt bonum, quodcumque illud sit; sive appetitu intelligibili, hoc est per voluntatem; sive appetitu sensibili seu sensitivo sive naturali, qui est sine cognitione. Ratio est, quia nihil habet rationem boni & appetibilis, nisi secundùm quod participat similitudinem Dei; cùm igitur omnia quæ appetunt appetant bonum, consequens est, quòd appetant Dei similitudinem & participationem. Vide in 1. 2. q. 1. art. 8. & 3. cont. Gent. c. 18. & 19.

Pro resp. ad 4. dicendum est, in Deo esse prius & posterius ratione, seu secundùm nostrum modum intelligendi, in quantum scilicet quædam prius sunt in nostra conceptione quàm alia; & hoc est quod sequi potest ex eo, quòd Deus sit causa agens, ac etiam causa finalis. Non sequitur autem, quòd in eo sit aliquid prius & posterius secundùm rem; quia in eo non sunt multa diversa, sed unum simplicissimum.

Ex his quæ hactenus diximus satis liquet, Deum agere propter finem, ut Deus Deique bonitas sit finis omnium eorum, quæ agit Deus: sed Difficultas est. Deus agit propter finē.

An Deus vel Dei bonitas sit etiam finis suæ operationis. Non movetur autem hæc difficultas de illa Dei operatione, quæ recipitur in creaturis, & vocari solet actio Dei transiens; cùm omninò certum sit, ejusmodi actionem ut & reliquas omnes creaturas pro fine habere Deum, Deique bonitatem. Sed quæstio est de operatione, quæ in Deo manet, & vocari potest actio Dei immanens. Et quòd hujus etiam operationis divina bonitas sit finis, probari posse videtur. Quæst.

1. Quia Deus & se & creaturas suas amat propter suam bonitatem: amor autem Dei est actio ipsi immanens; ergo aliqua ejus actio immanens est propter divinam bonitatem sicut propter finem. Neque refert, quòd actio Dei non sit aliud quàm ejus essentia; nihil enim vetat, unum idemque esse finem sui ipsius, ut patet in peccatoribus illis, qui ultimum finem constituunt in seipsis.

2. Dum agens naturale agit ob perfectionem suam communicandam, illa perfectio est finis operationis illius: sed Deus agit ob bonitatem suam communicandam; ergo Dei bonitas est finis operationis ejus.

3. Idem est finis agentis & patientis, ait Author noster hic in corp. sed bonitas divina est finis creaturæ patientis sive perfectionem suscipientis, ergo etiam est finis Dei agentis.

5. Finis divinæ voluntatis est sua bonitas, ait B. Thomas 1. cont. Gent. cap. 88. ipsa igitur bonitas divina est Deo causa volendi. His tamen non obstantibus pro Responsione sit.

Conclusio I.

Neque Deus neque Dei bonitas est propriè finis divinæ operationis. Prob. 1. Quia tam Deus quàm ejus bonitas & operatio est una eademque res simplicissima: inter causam verò propriè dictam & ejus effectum debet esse realis distinctio. Dei bonitas non est finis operationis, quæ in Deo manet.

2. Si bonitas divina esset causa finalis suæ operationis, oporteret quòd operatio Dei ad illam bonitatem ordinaretur, neque enim intelligi potest, unum esse finem alterius, absque ordine unius ad alterum: atqui divina operatio non potest ordinari ad quidpiam; non quidem ad ipsum Deum, quia Deus est omninò idem cum sua operatione; neque etiam ad aliquid extra Deum, quia Deus à nullo pendet; non ergo dici potest, vel quòd Deus Deive operatio habet pro suo fine divinam bonitatem, vel quòd divina bonitas sit causa finalis divinæ operationis.

3. Finis est magis amabilis quàm media, cùm finis propter se quæratur, & media non nisi propter finem: Divina autem bonitas non est magis amabilis quàm ipse Deus vel ejus operatio; ergo divina bonitas non est finis operationis ipsius. Hinc Augustin. libr. 1. de Gen. cont. Manich. cap. 2. *Causas voluntatis Dei scire quærunt, cùm voluntas Dei omnium quæ sunt ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei: quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus cælum & terram; respondendum est ei, quia voluit. Voluntas enim Dei causa est cæli & terræ: & ideò major est voluntas Dei quàm cælum & terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere cælum & terram; majus aliquid quærit quàm est voluntas Dei: nihil autem majus inveniri potest*. Ex quibus sic ratiocinari licet. Bonitas Dei non est aliquid majus quàm Deus vel Dei operatio, & tamen juxta August. is qui assignaret causam voluntatis Dei, ac per consequens operationis ejus voluntariæ, assignaret aliquid majus Deo; ergo divina bonitas non est assignanda pro finali causa divinæ operationis.

Conformiter B. Thomas in 2. dist. 1. quæst. 1. art. 1. ad 4. *Actio divina est essentia ejus, & ex hac parte non quæritur finis ejus, sed ex parte illa, qua effectum*

crea-

creaturæ communicat. Et hujus p. quæst. 19. art. 5. in corp. *Si aliquis uno actu velit finem; & alio actu ea quæ sunt ad finem; velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem & ea quæ sunt ad finem; hoc esse non poterit*, (scilicet quòd velle finem sit causa volendi ea quæ sunt ad finem) *quia idem non est causa sui ipsius. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate*; ac per consequens & finem & ea quæ ad finem sunt vult uno actu. *Unde*, inquit, *sicut in Deo intelligere causam, non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem*. Ex his tale argumentum formari potest. Tunc solùm datur vera causa finalis, quando alia est volitio finis, alia volitio mediorum: atqui cùm Deus vult suam bonitatem & suam operationem non alio actu vult unam, alio aliam; ergo una non est vera finalis causa respectu alterius.

CONCLUSIO II.

Dei bonitas est ratio divinæ operationis. TAmetsi divina bonitas non sit propriè finis suæ operationis; rectè tamen dicitur, quòd sit ratio ipsius, sive quòd divina bonitas sit Deo ratio volendi & agendi. Id enim significare videtur B. Thom. supra q. 19. art. 2. ad 2. dicens: *Cùm Deus alia à se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas; non sequitur, quod aliquid moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua*. Ex his enim apparet eum sentire, quòd bonitas divina sit ratio movens ejus voluntatem.

Causa & ratio non sunt idem. Neque verò existimandum est, quòd idem sit esse causam & esse rationem alicujus, cùm ad propriè dictam causalitatem requiratur realis distinctio causæ ab effectu: ad hoc autem ut sit ratio absque causalitate, non requiritur ista distinctio, sed sufficit distinctio rationis, ut patet ex eo, quod Theologi communiter dicunt, Dei immutabilitatem esse rationem æternitatis ipsius, quemadmodum diximus qu. 10. art. 1. cùm tamen immutabilitas non sit propriè dicta causa æternitatis. Et similiter, quando nos uno eodemque actu volumus finem & media; volitio finis est ratio volendi media; non est tamen causa propriè dicta, volitionis mediorum, ut docetur 1. 2. q. 8. art. 3. Deinde finis ita movet voluntatem, ut ipsa verè moveatur, sitque dependentia actus voluntatis à fine: istam verò motionem & dependentiam Deo attribuere, esset illi mutationem & imperfectionem ascribere; quod autem solùm est ratio & non causa, neque motionem propriè dictam, neque veram dependentiam unius ab altero importat. Huc etiam faciunt ipsius B. Thom. verba qu. 6. de Ver. art. 2. ad 4. dicentis, quòd *quamvis secundùm diversitatem effectuum sumatur diversa ratio attributorum divinorum; non tamen propter hoc sequitur, quòd effectus sint causæ attributorum divinorum. Non enim accipiuntur hoc modo rationes attributorum secundùm ea, quæ in nobis sunt sicut secundùm causas, sed magis sicut secundùm signa quædam causarum*. Ubi manifestè ostendit, non omne id, quod est ratio alicujus, esse ejus causam. His conclusionibus consentit Dominicus Bannes ad hunc art. quatenus recensita & explicata Cajetani sententia, ait: *Cui non placuerit iste modus dicendi, poterit aliter dicere, quòd divina bonitas propriè non est causa finalis actionis Dei, est tamen ratio ejus*. Consentiunt præterea Pesantius ad qu. 19. art. 5. hujus p. ibidemque Vasquez, Curiel ad 1. 2. q. 1. art. 2. dub. 1. Becanus cap. 11. de Vol. Dei, Tannerus in 1. p. disp. 2. dub. 5. & alii.

Ut Deus amet propter suam bonitatem. Quapropter Ad 1. Arg. Resp. Neg. Conf. Cùm enim dicitur, Deus se vel essentiam suam ac etiam creaturas amare propter suam bonitatem, solùm significatur, quòd divina bonitas sit ratio istius amoris; id quod esse potest absque omni vera & propriè dicta causalitate, ac etiam absque dependentia actus amoris à Deo, vel ab ejus bonitate.

Ob. Si dicas: Causalitatem finis solùm esse metaphoricam; ideoque nihil vetare quo minùs divina bonitas dicatur esse finis divinæ operationis. Resp. Neg. Ass. finis enim movet quidem metaphoricè, facta comparatione ad motionem causæ efficientis, quatenus non movet efficiendo, sed sui desiderium excitando; simpliciter tamen loquendo, ejus causalitas non est tantùm metaphorica, sed vera & realis, sicut etiam vera ac realis est dependentia à fine in eo, qui à fine movetur. Atque hæc realis causalitas significatur cùm dicitur, quòd finis sit id cujus gratia; sicut realis dependentia agentis ab ipso fine, denotatur in hoc quòd dicitur, agere propter hoc vel illud tamquam propter suum finem. Quapropter etsi Deus rectè dicatur amare se vel etiam creaturas propter bonitatem suam; non tamen dicendum est, quòd amet propter suam bonitatem tamquam propter suum finem, intelligendo quòd Dei bonitas aliquam finis causalitatem exerceat erga divinum amorem.

Ad confirm. Resp. Neg. Ass. non enim potest unum idemque esse finis suipsius, cùm inter veram ac propriè dictam causam ejusque effectum debeat esse realis distinctio. Cùm autem dicitur, quòd aliqui peccatores ultimum finem constituant in seipsis; sensus est quòd seipsos constituant finem suarum operationum; quòdque suas operationes non ad alium finem ultimum ordinent quàm ad seipsos. Neque verò similiter potest dici, quòd Deus sit finis suarum operationum immanentium; quia dum peccator constituitur finis suarum actionum, hoc esse non potest, nisi per aliquam realem sui mutationem, quatenus per eas actiones intendit, vel consequi quod non habet, vel conservare quod habet, ne illud perdat, sicut perdere potest: Deus autem omnis mutationis est expers.

Ad 2. Arg. Resp. Neg. Conf. eo quòd non sit simile. Nam in agente naturali ejus operatio distinguitur ab ipso, seu ab ejus entitate & substantia; & propterea rectè intelligi potest, quomodo suam actionem ordinet, tum ad seipsum, tum ad suam perfectionem. At in Deo ejus actio, quæ dicitur immanens, non distinguitur ab ipsius bonitate; ideoque fieri non potest, quòd ad ejus bonitatem ordinetur sicut ad finem. Neque refert, quòd actio vel operatio Dei præter divinam essentiam significet relationem ad creaturas, quarum Deus est, vel potest esse causa. Cùm enim illa relatio solùm sit rationis; adhuc manet verum, quòd Dei operatio etiam sic considerata, prout scilicet terminatur ad creaturas, non aliud sit quàm ipse Deus Deique bonitas. Deinde Relatio rationis sicut non est secundùm se bona vel appetibilis, sed solùm ratione fundamenti vel quasi fundamenti; ita secundùm se non potest habere rationem medii ad finem ordinati, sed ratione fundamenti duntaxat: at in Deo id quod habet modum fundamenti respectu istius relationis, scilicet ipsa Dei actio secundùm substantiam considerata, non est medium ordinatum ad finem; ergo nec ipsa relatio. Tacita Ob.

Ad 3. Resp. ex ipsis B. Thomæ verbis clarum esse, quare Conf. non valeat. Explicat enim, quomodo aliter & aliter sit idem finis agentis & patientis; quia scilicet unum & idem est, quod agens intendit imprimere, & quod patiens intendit recipere. Ex quibus verbis intelligi potest, finem agentis dupliciter dici. Uno modo, quem agens sibi suique gratia intendit: alio modo, quem alteri proponit & præscribit, ut ipse eum assequatur. Sicuti si dominus quispiam aliquid operetur in gratiam famuli; absque dubio agit ob finem: non tamen ob finem sui seu quem ipse sibi intendat consequi, sed ob finem alterius. Juxta priorem modum neque Deus neque divina bonitas est finis suæ operationis vel voluntatis: juxta posteriorem potest divina bonitas dici esse finis divinæ voluntatis, quatenus est finis, ad cujus participationem vult creaturas perducere, quemque illis præscribit, ut in eum tendant. Et hac ratione dicitur, quòd Deus omnia agit propter suam bonitatem, tamquam scilicet propter finem creaturarum, seu quem creaturis præscribit. Finis agentis dupliciter dicitur.

Ex his patet Resp. ad 4. Quamquam nonnulli dubitent, an B. Thomas isto cap. 88. hæc verba scripserit, *Ipsa igitur bonitas* (scilicet divina) *est Deo causa volendi*. Pesantius existimat, aut deesse particulam negativam, & legendum: *Non est Deo causa volendi*, aut illam conclusionem, *Ipsa igitur*, &c. non fuisse scriptam à B. Thoma.

QUÆ-

QUÆSTIO XLV.

De modo emanationis rerum à primo principio, qui dicitur creatio.

ARTICULUS I.

Quid creatio.

ARt. 1. docet, creationem esse productionem alicujus ex nihilo, quia est emanatio totius entis à causa universali; ergo sicut emanatio particularis est ex particulari non ente, ut productio ignis ex non igne, & hominis ex non homine; ita emanatio universalis est ex omninò non ente, ac per consequens ex nihilo.

Tres acceptiones creationis.

Circa resp. ad 1. notandum est, verbum *creare* potissimum sumi tripliciter 1. pro qualibet cujuscumque rei productione; sic Eccles. 2. de Sapientia dicitur, quòd ab initio creata sit 2. ut sit ad altiorem statum evehere, quomodo dicitur quis creari Episcopus 3. magis propriè ut sit Ex nihilo producere, quomodo Psalm. 148. dicitur, *Ipse mandavit, & creata sunt*; Atque ita accipitur Genes. 1. cùm dicitur, *In principio creavit Deus cælum, & terram*, si benè conferatur verbum *creavit* cum istis *In principio*. Ex his patet, Augustinum non propriè loqui de creatione cùm dicit, quòd creare sit ex eo quod jam erat educendo aliquid constituere: accipit enim in secunda significatione.

Creatio est ex nihilo productio.

Pro resp. ad 2. dicendum est, quòd nobilitas actionis motus consideratur ex termino ad quem, non ex terminis à quo; & propterea tantò nobilior est aliqua actio, quantò terminus ad quem est excellentior, etiamsi terminus à quo sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior alteratione, eò quòd forma substantialis, quæ est terminus ad quem generationis, sit nobilior quàm forma accidentalis, quæ est terminus ad quem alterationis: quamvis privatio formæ substantialis, quæ est terminus à quo in generatione, sit imperfectior quàm privatio formæ accidentalis, quæ est terminus à quo in alteratione. Et similiter creatio est nobilior quàm tum generatio tum alteratio; quia terminus ad quem creationis, qui nimirum creatione efficitur, est totum ens, cùm per generationem non fiat materia, neque per alterationem ipsum subjectum quod alteratur.

Creatio est nobilior quàm generatio.

Quid porrò totius entis nomine intelligatur cùm dicitur, quòd creatione producatur totum ens; sic potest explicari. Totum ens uno modo sumitur pro totius entis participati seu creati latitudine; & sic totum ens idem valet, quòd totum Universum. Alio modo sumitur pro aliquo ente particulari secundùm id totum, quod intra se complectitur. Juxta priorem modum dicitur, quòd Deus totum ens creavit ex nihilo; quia sic Universum condidit, ut nihil ejus præextiterit. Sed in præsenti juxta posteriorem modum accipitur, ita scilicet ut totum ens, quod est terminus ad quem creationis, sit *tota rei* quæ creari dicitur *substantia*, quemadmodum B. Thomas declarat in fine resp. ad 2. & similiter art. seq. ad 2.

Creatione totum ens producitur.

Quid totum ens.

Pro resp. ad 3. dicendum est, quòd præpositio *ex* non semper importat habitudinem causæ, sed quandoque solùm importat ordinem; velut cùm dicitur, quòd ex mane fit meridies: sensus enim est, quòd post mane fit meridies. Et quando importat habitudinem causæ, aliquando importat eam causam assertivè, ut cùm dicitur, ex ferro fit gladius; aliquando autem negativè, ut in isto sermone, Deus fecit cœlum & terram ex nihilo, secundùm ea quæ statim tradentur. Quapropter in hoc sermone, Creatio est productio entis ex nihilo, vocula *ex* non denotat habitudinem causalitatis affirmatæ, quasi significetur, quòd nihilum sit materia ejus rei quæ creatur, sive quòd ea res producatur ex nihilo tamquam ex sua materia: sed duplicem habitudinem potest denotare; aut habitudinem ordinis istius rei, quæ creatur ad nihil præexistens; aut habitudinem materiæ, seu causæ naturalis, quæ negatur.

Ob.

Si dicas: Non posse esse realem ordinem inter nihil & totam rem quæ producitur; cùm nihil non possit realiter existere ante aliquid.

Resp.

Resp. id non esse necessarium, neque B. Thomam aliud velle quando dicit, quòd *ex* dicat habitudinem ordinis, quam quòd inter nihil & ens sit quidam ordo successionis entis post nihil; ordo inquam rationis seu secundùm modum nostrum intelligendi, quo concipimus ipsum nihil velut terminum à quo productionis ejus rei, quæ creatur. Unde qu. 3. de Potentia. art. 1. ad 10. *Cùm fit aliquid ex nihilo, esse quidem ejus, quod fit est primo in aliquo instanti: non esse autem non est in illo instanti, nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario tantùm*. Quibus conformiter art. seq. ad 2. dicit, quòd *in creatione non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc & prius, nisi secundùm intellectum tantùm; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, & postea esse*. Quando verò eadem præpositio *ex* dicitur denotare habitudinem causæ materialis, quæ negatur, tunc aliquam rem fieri ex nihilo est eam fieri non ex aliquo præsupposito tamquam materia vel subjecto.

Quæst.

Petes: Quomodo à definitione creationis excludi potest æterna generatio Filii Dei, cùm ipsa sit productio entis non ex aliquo tamquam materia vel subjecto? Resp. in primis excludi per hoc, quòd cùm Filius Dei sit coæternus Patri, nullus est (ne quidem secundùm nostrum modum intelligendi) ordo successionis esse ipsius post nihil. Deinde. Quamvis non sit productus ex aliqua materia vel subjecto, est tamen genitus de aliqua substantia, nimirum de substantia Patris, quæ etsi secundùm rem non præsupponatur Filio, nec ejus productioni, præsupponitur tamen secundùm modum nostrum intelligendi, juxta illud qu. 33. art. ad 1. *Communia absolutè dicta secundùm ordinem intellectus nostri sunt priora quàm propria; quia includuntur in intellectu propriorum, sed non è converso. In intellectu enim Persona Patris intelligitur Deus, sed non convertitur*. Cùm autem res quæ creatur dicitur esse ex nihilo, hoc est non ex aliquo præsupposito tamquam materia vel subjecto: sicut negatur omnis materia & omne subjectum, ita pariter intelligenda est negari omnis substantia de qua vel ex qua. Si enim Deus ex una substantia faceret aliam, non quidem ut ex materia vel subjecto, sed sicut ipse novit & potest; non diceretur istam substantiam creare, seu de nihilo facere.

Resp.

Cur Verbi generatio non sit creatio.

Ut creatio sit ex nihilo.

ARTICULUS II.

Deus fecit res ex nihilo

ARt. 2. docet, Deum posse aliquid creare, & necesse esse dicere, quòd ex nihilo res in esse produxerit, hoc est creavit. Quia si Deus non fecisset aliquid ex nihilo, debuisset omnia agere ex aliquo præsupposito: si autem non agit nisi ex aliquo præsupposito; consequens est, illud præsuppositum non esse causatum ab ipso, quod est contra ea quæ q. 44. art. 1. & 2. sunt resoluta, scil. Deum esse causam omnis entis creati. Confirm. Quia Sacra Scriptura disertis verbis ait, quòd Deus *vocat ea quæ non sunt tamquam ea quæ sunt*, ad Rom. 4. quasi diceret, quòd æquè facilè producit ea quæ non sunt, atque adeò ex nihilo, ac aliquis vocare potest ea quæ sunt, juxta interpretationem S. Joan. Chrysost. Dicit præterea 2. Mach. 7. quòd *cælum & terram, & omnia quæ in eis sunt, fecit Deus ex nihilo & hominum genus*.

Similiter Ambrosius lib. 1. Hexam. cap. 4. *Authorem Angelorum & Dominationum, & Potestatum facilè intelligimus eum, qui momento imperii sui hanc tantam pulchritudinem Mundi ex nihilo fecit esse quæ non erat, & non de extantibus aut rebus aut causis donavit habere substantiam*. Et Aug. lib. 1. de Gen. contr. Manich. cap. 2. de his quæ fecit Deus, *Nec ea*, inquit, *genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est, sed ea fecit de nihilo*. Atque ut in aliorum Patrum sententiis recensendis non immoremur, Innoc. III. cum Gen. Conc. in cap. *Firmiter* tit. de Sum. Trin. apertè pronuntiat, quòd *Deus utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem & corporalem, Angelicam videlicet & mundanam*.

Quæst. Resp.

Si Quæras: Utrùm Deus omnia creaverit an solùm aliqua. Distinctione respondendum est. Si enim verbum creandi sumatur generaliter pro facere vel producere; ex quæst. 44. liquet, Deum omnia prorsùs entia in quantum sunt entia creasse. Si autem strictè

sumatur;

formatur; non omnia Deus fecit vel facit immediatè ex nihilo, ac per consequens non omnia creavit vel creat propriè loquendo, sed aliqua dumtaxat ut cœlum & terram, Angelos, animas rationales. Ex initio namque Genes. constat, Deum produxisse plantas & animalia postquam materia esset creata; atque adeò ex ipsa materia: & formasse hominem de limo terræ, formareque quotidie multa, quorum productio non est proprii nominis creatio, sed generatio. Ac nihilominus sensu quodam eoque non improprio verum est, quòd Deus omnia fecit ex nihilo, quatenus nimirum ea vel secundùm se tota, vel secundùm aliquam ipsorum partem ipsis intimam & essentialem fecit ex nihilo. Unde Augustinus lib. 1. de Genes. cont. Manich. cap. 6. *Ideò Deus rectissimè creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sint, hæc ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est.*

Ut Deus non omnia creet ex nihilo.

Ut omnia creet ex nihilo.

Quæst. Quæri etiam potest: Sitne per rationem naturalem demonstrabile, quòd Deus aliquid possit facere ex nihilo, ac etiam fecerit. Ad quod Resp. B. Thom. affirmativa tenenda est. Ratione enim naturali demonstrari potest, quòd omnia quæ sunt præter Deum à Deo sunt: ex hoc autem de necessitate sequitur, quòd Deus res produxerit ex nihilo. Nam illis rebus quas Deus fecit, aut præextitit aliquid, aut non. Si non; habetur propositum, scilicet quòd Deus aliquid produxit ex nullo præexistente. Si autem aliquid præextitit, cùm non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum, quod non præsupponat aliud, & tamen sit factum à Deo, ac per consequens quod sit factum ex nihilo. Conferatur B. Thom. tum hoc art. tum 2. cont. Gent. cap. 15. & 16.

Resp.

Si Dicas: Non videri hoc esse demonstrabile, quod nulli Philosophi agnoverunt.

Aristoteles agnovit Creationem. Resp. Aristotelem agnovisse, aliquid esse à Deo creatum ex nihilo. *Non oportet*, inquit B. Thomas lib. 8. Physic. lect. 2. *opinari, quod primum agens universale, quod est activum totius entis, aliquid præsupponat quasi non creatum ab ipso: nec hoc etiam est secundum intentionem Aristotelis. Probat enim in 2. Metaph. quòd id, quod est maximè verum & maximè ens, est causa essendi omnibus existentibus. Unde hoc ipsum esse, quod habet materia prima, sequitur, derivatum esse à primo essendi principio, quod est maximè ens. Non igitur necesse est præsupponi aliquid ejus actioni, quod non sit ab eo productum*. Et postea: *Si fit totum ens, quod est fieri ens in quantum est ens, oportet quod fiat ex penitus non ente*. Ac rursum: *Antiqui naturales non potuerunt pervenire ad causam primam totius esse, sed considerabant causas particularium mutationum. Postremi verò, ut Plato & Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse*. Eamdem Aristotelis sententiam colligere est ex libr. 1. de Cœlo text. 100. ex lib. 2. de Gener. & corrupt. text. 59. ex lib. 2. Metaph. text. 6. & 7. & ex lib. 12. text. 36. Neque refert, quòd hoc axioma, *ex nihilo nihil fit*, ab ipso Aristotele passim admittatur. Admittitur enim, & veritatem habet in agentibus particularibus, seu in factionibus illis, quibus effectus particulares à causis particularibus emanant: non autem admitteret illud Aristoteles in agente primo, sive in universali rerum principio, quantum ad emanationem totius esse rei. Unde lib. 2. de Gener. animal. cap. 3. docet, animam rationalem *extrinsecus accedere*, hoc est non educi è potentia materiæ, sed ex nihilo fieri.

Ex nihilo nihil fit. Porrò quod dicitur, *Ex nihilo nihil fit*, non hunc habet sensum, Ex quolibet fit aliquid, sed istum, Omne quod fit ex aliquo fit. Illud enim *nihil* secundùm sensum tenet locum subjecti, & propter subsequens signum negativum *nihilo* æquivalet suo contrario, sicut harum similium enuntiationum, Ex nulla infirmitate nemo peccat, Ex Adamo nullus homo non generatur, Nemo numquam fallitur; sensus est; primæ quidem, Omnis homo ex aliqua infirmitate peccat 2. Omnis homo generatur ex Adam 3. Omnis homo aliquando fallitur. His adde, axioma istud Philosophicum, Ex nihilo nihil fit, de agente & actione naturali verum esse, non autem de agente & actione supernaturali.

Ex quibus sequitur pro responsione ad 1. dicendum esse, quòd præfatum axioma non sit primum principium, quòdque Deus faciendo aliquid ex nihilo, non faciat contra prima principia.

Pro resp. ad 2. Neg. est hæc Min. Omne fieri est mutari. Nam de ratione mutationis est, quòd aliquid se habeat aliter nunc quàm prius: quoddam autem fieri tale, est ut id quod fit, non se habeat aliter nunc quàm prius; veluti quando aliquid fit ex nulla prorsùs materia, vel substantia, vel subjecto. Quamvis ergo illa Min. veritatem habeat in particularibus factionibus, non tamen est vera, ubi tota rei substantia simul & semel fit ex nihilo; sicut accidit in creatione propriè dicta. Et propterea S. Doctor ait, creationem non esse mutationem, licèt significetur per modum mutationis, possitque dici mutatio secundùm nostrum modum intelligendi: quia in creatione non est aliquid, quod se habeat aliter nunc quàm prius, nisi secundùm nostrum intellectum. Creatio non est mutatio.

In resp. ad 3. Neg. Subl. quod enim fit ex nihilo, simul fit & factum est. Ad prob. Resp. distinguendum esse id quod fit. Quoddam enim fit cum motu; & in hujusmodi verum est, Id quod fit nondum esse: aliud autem fit sine motu; & in his Id quod fit jam est: sicut dum aer illuminatur, jam est illuminatus; in omnibus enim mutationibus instantaneis simul est fieri & factum esse.

Pro resp. ad 4. dicendum est, quòd non sit pertransire distantiam sic positivè infinitam, ut sit infinitum aliquod medium inter extrema, sed inter ens & nihil non est talis distantia infinita, cùm non sit infinitum aliquod medium inter nihilum & ens.

Observandum prætereà ex Authore nostro quæst. 27. de Verit. art. 3. ad 9. quæst. 3. de Pot. art. 1. ad 3. art. 4. ad 2. & in 4. dist. 5. quæst. 1. art. 3. quæst. 3. ad 5. quòd distantia duorum ad invicem potest tripliciter se habere 1. quòd sit ex utraque parte infinita: sicut si unus haberet albedinem infinitam, & alius infinitam nigredinem; & hoc modo est infinita distantia inter esse divinum, & non esse simpliciter 2. ita ut ex utraque parte sit finita: sicut dum unus habet albedinem finitam & alius finitam nigredinem; & talis distantia est inter ens creatum & non esse secundùm quid 3. ita ut ex una parte sit finita & ex alia parte infinita: veluti si unus haberet albedinem finitam, & alius infinitam nigredinem; & hujusmodi distantia est inter esse creatum, & non esse simpliciter, quia esse creatum est finitum, non esse autem simpliciter est infinitum. Distantia triplex.

Quibus præmissis, dicendum est, id quod argum. 4. sumitur, *Infinitam distantiam non est pertransire*; simpliciter verum esse de distantia, quæ primo loco fuit assignata. Distantiam verò finitam ex utraque parte non dubium est quin possit quispiam pertransire, frequenterque pertranseat. De distantia quoque tertio loco assignata certum est, quòd transiri possit ex parte illa, quæ finita est, in quantum ipsum esse finitum vel acquiritur vel perditur: non autem ex parte illa qua infinita est. In illud ergo esse quod est infinitum, non potest fieri transitus ex non esse, sed in illud esse quod est finitum, transitus fieri potest, prout distantia ipsius non esse terminatur ex una parte ad illud esse; quamvis non sit propriè transitus, sic enim est in motibus contrariis.

Ob. Contra hujus art. doctrinam opponi posset, quòd Sap. 11. dicitur, *Deus creasse orbem terrarum*, sive Mundum *ex materia invisa*; unde consequens apparet, quòd Deus non fecerit Mundum ex nihilo, quandoquidem illum fecerit ex materia. Sed Resp. Neg. Seq. quia per materiam invisam (Græcè informem) Sapiens intelligit materiam invisibilem, hoc est ornatu seu decore carentem, quam quidem Deus non fecit ex aliqua alia materia, sed ex nihilo. Vocat autem invisam seu invisibilem & informem, non quòd omni prorsùs forma careret, sed quoniam primo die, antequam lux fieret, nondum erat aspectabilis, neque plantis neque hominibus, aliisve animalibus ornabatur, sed tenebræ erant super faciem abyssi. Sicut ergo solemus quempiam appellare informem, non quia omnis formæ sit expers, sed quia turpi est forma incompositus & incultus; ita Sapiens materiam appellat invisam & infor- Resp. Materia quomodo invisa.

& informem, hoc est sine ornatu, quæ nec videri poterat, nec digna erat quæ videretur. Ex hac porrò materia dicitur Deus fecisse Mundum, quia cùm ex rudi ac informi materia constaret, eum convenienter disposuit; adornavit, talemque fecit, qui postea videri & ornatissimus conspici posset.

Articulus III.

Utrùm creatio sit aliquid in creatura.

ADmodum variæ sunt Doctorum de præsenti art. sententiæ, sed conformiter B. Thom. observandum est, creationem dupliciter dici: uno modo activè; alio modo passivè.

Pro Responsione sit

Conclusio I.

Quid creatio activa. CReatio activè sumpta significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione rationis ad creaturam. Ita Beatus Thomas hic ad 1. quæst. 3. de Pot. art. 3. in corp. in 2. d. 1. quæst. 1. art. 2. ad 4.

Ob. Si Dicas, quòd intelligere & velle Dei non possit esse ipsa creatio, cum sit principium creationis.

Resp. Resp. intellectionem & volitionem Dei esse principium creationis passivæ; posse autem esse ipsam creationem activam, quatenus ei conjungitur relatio ad creaturam. Neque refert, quòd relatio non sit activa; Satis enim est, quòd sit conjuncta practicæ intellectioni & volitioni divinæ, quodque hæc intellectio & volitio sit activa.

Non ignoramus alios dicere, quòd creatio activè sumpta sit realis Dei influxus, & quòd in hujus sententiæ patrocinium proferri posset B. Thomas dictæ q. de Pot. art. 1. ad 11. ubi ait, quòd in creatione sit effluxus ab agente in factum. Verùm hunc influxum revera negat S. Doctor; partim dum 2. cont. Gent. cap. 35. ait, actionem creantis non esse mediam inter Creatorem & creaturam; si enim creatio activa Creatio non est influxus. foret talis influxus, cùm is neque sit Deus neque sit illa creatura, quæ per eum creatur, deberet esse actio media inter Creatorem & creaturam; partim dum hoc & sup. art. docet, creationem non esse mutationem: remoto autem motu, actionem nihil aliud importare quàm ordinem originis, secundùm quod à causa aliqua vel principio procedit id, quod est à principio; ut loquitur supra quæst. 41. art. 1. ad 2. sive ut hic ait, substracto motu ab actione & passione, nihil remanere nisi relationem; partim denique dum disertis verbis ait, quòd *Creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad Creatorem*. Agnoscendo enim realem influxum, qui sit extra Deum, & sit creatio; necessarium esset dicere, quòd creatio sit in creatura aliud quàm relatio, iste nimirum influxus. Deinde. Non est assignare subjectum hujus influxus: non Deum, quia is nullius rei subjectum esse potest; neque creaturam, quia creationi nulli præsupponitur creatura.

Si dicas: Hunc influxum esse actionem substantialem, eamque secundùm rem identificari creaturæ; & ideò non requirere ullum subjectum inde sequitur id, quod ex B. Thoma diximus, scilicet creationem nihil esse in creatura nisi quamdam relationem, quandoquidem ille influxus non sit in creatura, nisi sicut eadem res dici potest esse in seipsa.

Ad locum verò B. Thomæ ex q. 3. de Pot. Resp. ibi per effluxum cum intelligere originem seu habitudinem & relationem originis.

Conclusio II.

CReatio passivè sumpta est quædam habitudo seu relatio habentis esse ab alio, consequens operationem divinam. Ita B. Thomas: tum hic dicens; *Quòd creatio non ponit aliquid in creato* nisi relationem tantùm; tum dicto art. 2. ad 4. 2. Sent. dist. 1. quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem; ergo creatio in creatura non est nisi relatio quædam ad Creatorem. Prob. Cons. quia subtracto motu ab actione & passione, nihil remanet nisi habitudo seu relatio ut art. præced. ad 2. dicitur. Accedit, quòd in omni mutatione vel motu oportet esse aliquid aliter se habens nunc quàm prius; hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit: ubi autem tota substantia rei in esse producitur, sicut in creatione, non potest esse aliquid idem aliter se habens nunc quàm prius, quia illud non esset productum, sed productioni præsuppositum; ergo creatio non est mutatio. Confirmatur. Mutatio vel motus est actus existentis in potentia secundùm quod hujusmodi: in creatione autem non præexistit aliquid in potentia, quod suscipiat actionem; ergo creatio non potest esse mutatio. Si non est mutatio; ergo neque est passio. Restat igitur ut sit relatio. *Creatio*, inquit Author eu. 3. de Pot. art. 3. *nihil est aliud realiter quàm relatio quædam ad Deum cum novitate essendi*. Et 2. cont. Gent. cap. 18. *Non enim creatio est mutatio, sed est ipsa dependentia esse creati ad principium à quo instituitur*, hoc est à quo illud esse producitur; *& sic est de genere relationis*. Quibus conformiter hic scribit, quòd *creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad Creatorem ut ad principium sui esse; sicut in passione quæ est cum motu importatur relatio ad principium motus*. Creatio non est mutatio.

Conclusio III.

REl atio, quam importat creatio, in Deo est solùm rationis, sed in creatura est realis; quemadmodum B. Thom. passim loquitur. Nam in omnibus, quæ secundùm respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet & non è converso; in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur; in altero verò secundùm rationem tantùm: creatura autem refertur ad Creatorem, & ab eo dependet, non verò Creator à creatura; ergo relatio, qua creatura hoc ipso quod creatura est refertur ad Creatorem, est realis: ea verò, qua Creator ad creaturam refertur, tantùm est rationis. Ita ratiocinatur S. Doctor dicta q. 3. de Pot. art. 3. & hujus p. q. 13. art. 7. itemque q. 28. art. 1. ad 3. Relatio creationis est realis in creatura, rationis in Deo.

Conclusio IV.

QUamvis nonnulli opinentur, relationem creationis non differre ab ipsa creatura realiter; verius tamen apparet, quòd differat. Relatio creationis in creatura differt ab ipsa realiter.

1. Quia sic docet B. Thomas in 2. dist. 1. quæst. 1. art. 2. ad 4. his verbis: *Si sumatur passivè*; (creatio scilicet) *sic est quoddam accidens in creatura, & sic significat quamdam rem, non quæ sit in prædicamento passionis propriè loquendo, sed quæ est in genere relationis, & est quædam habitudo habentis esse ab alio consequens operationem divinam. Et sic non est inconveniens, quòd sit in ipso creato, quod educitur per creationem sicut in subjecto*. Similiter quæst. 3. de Pot. art. 3. cum arg. 3. ita proposuisset. Omne quod est vel est substantia vel est accidens: sed creatio non est substantia, cùm non sit neque materia, neque forma, neque compositum, ut de facili patere potest: nec etiam accidens, quia accidens sequitur suum subjectum, creatio autem est naturaliter prior creato, quod nullum sibi supponit subjectum; ergo creatio non est aliquid in rerum natura. Respondet, quòd *illa relatio est accidens & secundùm esse suum considerata, prout inhæret subjecto, posterius est quàm res creata, sicut accidens subjecto intellectu & natura posterius est. Si verò consideretur secundùm suam rationem, prout ex actione agentis innascitur; prædicta relatio sic est quodammodo prior subjecto, sicut ipsa divina actio, quæ est ejus causa proxima*. Lib. quoque 2. cont. Gen. cap. 18. ait, dependentiam creari à Creatore esse de genere relationis, & esse in creatura sicut in subjecto; conformiter his, quæ in præs. art. ad 3. scribit, creationis, secundùm quod significatur ut mutatio, creaturam esse terminum: sed secundùm quod verè est relatio, creaturam esse ejus subjectum, & priùs ea in esse sicut subjectum accidente.

Confirmatur. Relatio realis & ens absolutum, in qua illa recipitur sicut in subjecto, non sunt una & eadem res: atqui relatio creaturæ ad Creatorem est realis, & creatura in qua tamquam in subjecto recipitur est absolutum; ergo illa relatio creationis non est eadem

eadem res cum creatura. Maj. prob. partim quia relatio realis est accidens, & ejus subjectum est substantia; partim quia unum infert negationem alterius: quod enim est absolutum simpliciter, non potest esse relatio secundùm rem; neque quod est relatio realis, potest esse quidpiam simpliciter absolutum. In hanc sententiam scribunt Cajetanus, Bannesius, Paulus Nazarius, Valentia ad hunc art. Ferrariensis ad 2. contr. Gent. cap. 18. Cumel super hujus p. quæst. 65. art. 3. quæst. 3.

Ob. Si contra dicas: Quæcumque realiter distinguuntur, possunt per divinam saltem potentiam separatim existere: relatio autem creationis non potest separatim existere à creatura; ergo non differt ab ea realiter.

Resp. Resp. Maj. non esse universaliter veram, cum divinæ Personæ ab invicem distinguantur realiter, nec possint separatim existere: cumque actio vitalis realiter differat à principio vitali, sine quo tamen esse non potest in quantum hujusmodi: & similiter homo differt realiter ab anima rationali, neque tamen potest esse homo sine anima. Accedit, quòd Scotus, ex quo desumitur ista Major, exceptionem admittit in illis, in quibus est dependentia essentialis, quæ requirit distinctionem manifestam, ut loquitur in 2. dist. 1. qu. 5. §. *Ad quæstionem istam* Ac rursum aliam adfert exceptionem dist. 12. quæst. 2. *Respondeo ad quæstionem* docens, correlativa mutua secundùm esse non posse, etiam divina virtute, esse seorsim ab invicem. Sed & aliam insuper exceptionem ex mente Scoti ponunt Cajetanus & Ferrariensis, in toto integrali, quòd (juxta ipsum) realiter distinguitur ab omnibus partibus simul sumptis, neque tamen ab illis separari potest. Quapropter generatim dici potest, quòd ubi est necessaria connexio vel dependentia quarumdam rerum inter se; ibi una non potest esse sine altera: inter creaturam verò à Deo productam & ejus dependentiam seu habitudinem & relationem ad Deum est necessaria connexio seu dependentia, cùm impossibile sit illam esse creatam, & à Deo non dependere. Quamquam nec absque probabilitate loqueretur qui diceret, relationem creationis posse à creatura separari; non quidem hoc sensu, quasi fieri possit, quòd creatura à Creatore non dependeat, sed quia fieri potest, quòd dependeat per suam propriam entitatem absque relatione, quæ ab ea entitate distingueretur secundùm rem; quemadmodum respondet Valentia. Imò hoc ipsum revera dicunt fieri, qui negant relationem creationis esse aliam rem quàm ipsam creaturam.

Non omnia realiter distincta possunt ab invicem separari.

Ob. Si præterea dicas: Id quod uniformiter convenit omni creaturæ in ordine ad Deum, nulli accidit: sed relatio creationis uniformiter convenit omni creaturæ in ordine ad Deum; ergo ipsa nulli creaturæ accidit, ac per consequens non est accidens.

Resp. Resp. Neg. Min. Dependentia enim & relatio dependentiæ ad Deum aliter convenit substantiis creatis, aliter relationibus. Quoniam substantiæ non referuntur ad Deum seipsis, cùm ipse non sint essentialiter relationes, sed referuntur per relationes ipsis inhærentes: at relatio dependentiæ ad Deum seipsa refertur, quia est secundùm suam essentiam ordo & relatio; & propterea quamvis ipsa sit creatura, ideoque à Deo creata, non oportet tamen ponere aliam creationem, qua ipsa creatur, & sicut in infinitum: quia ut B. Thom. hic ad 2. scribit: *Relationes (cùm hoc ipsum quod sunt ad aliquid dicantur) non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas*; quomodo etiam loquitur quæst. 7. de Potest. art. 9. ad 2. & in 2. dist. 1. qu. 1. art. 2. ad 5.

Ob. Si denique Objicias: Relatio est aliquid medium inter extrema, sed nihil potest realiter esse medium inter Deum & creaturam à Deo immediatè creatam; ergo relatio creationis non est aliqua res differens à creatura, & in ea existens.

Resp. Resp. Neg. Conseq. Quia cùm dicitur, nihil realiter esse medium inter Creatorem & creaturam immediatè à Deo productam, excluditur causa vel actio media inter Deum & creaturam, sed non excluditur media realis habitudo, quæ naturaliter sequitur ad productionem creaturæ; ut loquitur idem S. Doctor dicto art. 9. ad 5.

Conclusio V.

Creatio activè sumpta est actio Dei immanens, quæ tamen habet modum actionis transeuntis, dicique potest virtualiter transiens.

Creatio activa est in Deo immanens.

Virtualiter transiens.

Prior pars in B. Thoma videtur clara. In quæst. enim 3. de Pot. art. 3. ad 2. aliisque locis ad concl. 1. citatis affirmat, creationem activè acceptam significare divinam actionem cum quadam relatione; dicitque, eam actionem esse increatam. Quibus conformiter Ferrariensis ad 2. cont. Gent. cap. 18. *Creatio*, inquit, *activa non dicit aliquid egrediens à Deo, quod recipiatur in creatura, sed tantùm divinum velle cum habitudine actualiter producentis ad rem productam universaliter, seu secundùm totam ejus substantiam.*

Posterior pars prob. Quia creatio ponit effectum aliquem extra potentiam; unde B. Thomas in 4. dist. 40. art. 1. ad 1. *Creatio*, inquit, *est talis actio quæ effectum exteriorem relinquit.*

Conclusio VI.

Creatio activa; si secundùm rem consideretur, est æterna; si secundùm nostrum concipiendi & significandi modum, vel etiam secundùm quod ex se infert effectum, non est æterna.

Ut creatio sit æterna.

Prius prob. Quia actio quam significat creatio, non differt à divina essentia ejusque voluntate: relatio autem quam creatio importat, non est de essentiali ratione ipsius creationis, sed creationem concomitatur, & quidem sicut, ut absque ea non possit creatio intelligi. Hinc B. Thomas supra quæst. 13. art. 7. ad 1. dixit, nomen Creatoris significare essentiam divinam directè, & ex consequenti importare habitudinem. Huc pertinent, quæ idem Author ait quæst. 3. de Pot. art. 17. in resp. ad 12. *Dei actio est æterna, cùm sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab æterna actione consequitur secundùm dispositionem voluntatis, quæ intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum*. Et in resp. ad 26. *Actio Dei est æterna, sed effectus non est æternus.*

Prob. posterius. Quia creatio concipitur à nobis, & significatur per modum actionis transeuntis, effectum scilicet exteriorem inferentis: talis autem effectus nullus est ab æterno. Et quia nos loquimur sicut intelligimus; hinc est, quòd non simpliciter dicimus, Deum ab æterno creare. Quare autem, cùm actio Dei sit æterna, non sequatur quòd effectus sit æternus; ex q. 46. art. 1. ad 10. petendum est.

Conclusio VII.

Non oportet quòd quamdiu creatura est dicatur creari: Quia *creatio importat habitudinem*, seu relationem *creaturæ ad Creatorem cum quadam novitate seu inceptione*; hic ad 3. & q. 3. de Pot. art. 3. ad 6. *Creatio*, inquit, *importat relationem prædictam cum novitate essendi; unde non oportet quòd res quandocumque est creetur, licèt semper referatur ad Deum. Quamvis non esset inconveniens dicere, quòd sicut aer quamdiu lucet illuminatur à sole; ita creatura quamdiu habet esse fiat à Deo, ut etiam dicit August. super Gen. ad lit.* Sed in hoc non est diversitas nisi secundùm nomen, prout nomen creationis potest accipi cum novitate vel sine.

Res non semper creatur quando est.

Circa resp. ad 3. observa, creationem, quamvis revera non sit mutatio, significari tamen ut mutationem seu per modum mutationis, & eatenus est nostro modo intelligendi ante creaturam: quatenus autem intelligitur ut est quædam relatio; sic est post creaturam. Prioris ratio est, quia mutationes sunt priores suis terminis, cùm sint viæ quædam ad terminos: cùm autem creatio consideretur ut mutatio, tunc creatura significatur ut ejus terminus. Ratio posterioris est, quia relatio consequitur actionem & est in creatura, sicut in subjecto; si ergo creatio spectetur ut relatio, significabitur ut consequens actionem creandi & ut accidens creaturæ, atque ita erit posterior creatione, sicut accidens est posterius subjecto.

Ar-

Articulus IV.

Utrùm creari ſit proprium compoſitorum & ſubſiſtentium.

Creari proprium eſt rerum ſubſiſtendum.

VIdetur quòd non, quia Iſa. 45. Deus dicitur, *Formans lucem & creans tenebras.*

Reſponſio B. Thomæ, eaque communiter recepta, eſt, creari propriè convenire ſolis ſubſiſtentibus, ſive ſimplicibus, ſive compoſitis, juxta illud Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum & terram:* Cœlum enim & terra ſunt res ſubſiſtentes. Confirmatur. Illis ſolis propriè convenit fieri & creari, quibus convenit eſſe: ſed eſſe convenit propriè ſolis ſubſiſtentibus, ſive illa ſint ſimplicia, ut Angeli, ſive compoſita, ut ſubſtantiæ materiales; ergo creari propriè convenit ſolis ſubſiſtentibus. Maj. prob. qnia creari eſt quoddam fieri: at fieri ordinatur ad eſſe rei; ergo illis ſolis propriè convenit fieri & creari, quibus convenit eſſe. Min. prob. quia formæ naturales ab anima rationali diverſæ, & accidentia, & alia hujuſmodi, quæ non ſubſiſtunt per ſe, non dicuntur entia quaſi ipſa ſint, ſed quod eis aliquid eſt; ergo eis non convenit eſſe, tamquam ſcilicet id quod, ſed tantùm ſicut id quo.

An formæ creantur.

Ex bis ſequitur, nullam cujuſque rei formam accidentalem vel ſubſtantialem (excepta anima rationali) propriè fieri vel creari; & eadem ratione neque materiam, neque partes rei eſſentiales aut integrales: eò quòd nulli iſtorum conveniat eſſe id quod ſubſiſtit: ſed quando producuntur ſimul cum ſubjecto vel compoſito, ita ſcilicet ut uno eodemque inſtanti fiat totum compoſitum, materia, forma, cæteriſque partibus conſtans; materia, forma, & partes integrales compoſiti, vel accidentia ſubjecti dicuntur concreari, hoc eſt una eademque actione creationis cum toto vel ſubjecto ſimul creari.

Confirm. Materiæ, formæ, & compoſiti non eſt niſi unum eſſe; ergo quando iſta omnia ſimul producuntur, producuntur uno actu creationis: accidentia verò non habent quidem idem eſſe realiter cum eſſe ſubjecti, ſed quia non ſunt entia, niſi quatenus eis aliquid eſt, neque naturaliter exiſtunt niſi in exiſtendo ſubjecto; ideò uno etiam actu creationis producuntur.

Senſus art.

Quando autem formæ ſubſtantiales producuntur poſt creationem materiæ, vel accidentales naturales poſt exiſtentiam ſubjecti, non dicuntur concreari, ſed educi de potentia materiæ vel ſubjecti. Quapropter non ſic intelligendum eſt, proprium eſſe compoſitorum & ſubſiſtentium creari, quaſi vel materia vel aliæ res non ſubſiſtentes nullo modo dici poſſint creari; cùm revera producuntur ex nihilo: verùm quia non creantur per ſe ac ſecundùm ſe, ſeu tamquam res quæ accipiant eſſe ut per ſe ſubſiſtant, ſed tantùm creantur cum aliis per ſe ſubſiſtentibus. Unde qu. 44. art. 2. in corp. diſertis verbis docuit, oportere ponere etiam materiam creatam ab univerſali principio. Et in reſp. ad 3. *Oportuit*, inquit, *quòd etiam illud, quod ſe habet ex parte potentiæ* (ut materia prima) *ſit creatum, ſi totum quod ad eſſe rei* (creatæ) *pertinet ſit creatum*, Et hoc art. etiam in reſp. ad 3. affirmat, quòd *materia non eſt niſi ex creatione.*

Quid porrò de formis, quæ ſunt qualitates ſupernaturales, veluti de gratia & charitate, ſit dicendum; an propriè creentur, an alio productionis genere ponantur in eſſe; non omninò convenit.

Pro cujus reſolutione ſit

Concluſio I.

Gratia non propriè creatur.

GRatia vel charitas non propriè creatur: Idemque judicium eſt de aliis qualitatibus ſupernaturalibus. *Gratia*, inquit S. Doctor quæſt. 3. de Pot. art. 8. ad 3. *cùm non ſit forma ſubſiſtens; nec eſſe, nec fieri ei propriè per ſe competit: unde non propriè creatur per modum illum, quo ſubſtantiæ per ſe ſubſiſtentes creantur.* Et q. 27. de Ver. art. 3. ad 9. *Creari propriè eſt res ſubſiſtentis, cujus eſt propriè eſſe & fieri: formæ autem non ſubſiſtentes, ſive ſubſtantiales ſive accidentales, non propriè creantur, ſed concreantur, ſicut nec eſſe habent per ſe, ſed in alio.* Ipſum autem loqui de gratia, ex argum. cui reſpondet eſt manifeſtum. Accedit quòd in 4. diſt. 17. quæſt. 1. art. 5. quæſt. 1. ad 1. & 1. 2. quæſt. 113. art. 9. diſtinguit creationem à juſtificatione, dicitque, opus creationis eſſe majus ac difficilius ex parte modi agendi: opus autem juſtificationis eſſe majus ex parte termini. Hæc autem diſtinctio non haberet locum, ſi exiſtimaret, juſtificationem atque adeò gratiæ infuſionem eſſe veri nominis creationem: nam ſic juſtificatio æquipararetur creationi quantum ad modum agendi, & præcelleret quantum ad terminum. Deinde. Cùm ejuſdem p. qu. 110. art. 2. ſibi oppoſuiſſet, gratiam non corrumpi, quia ſic in nihilum redigeretur, ſicut ex nihilo creatur; in reſponſ. ad 3. non admittit, gratiam ex nihilo creari, ſed explicat, quòd *ſecundùm hoc gratia dicitur creari, ex eo quòd homines ſecundùm ipſam creantur, ideſt in novo eſſe conſtituuntur ex nihilo, id eſt non ex meritis.*

Confirm. Id quod creatur ſic pendet à Creatore, ut à nullo alio pendeat in quovis genere cauſæ: atqui gratia in aliquo genere cauſæ pendet ab alio quàm à Deo, nimirum in genere cauſæ materialis à ſubjecto, ſine quo citra miraculum non poteſt eſſe; ergo gratia non propriè creatur.

Maj. benè probat Choquetius cap. 2. de Cauſ. effect. grat. ſanctific. quia creatio eſt productio rei ſecundùm omnem rationem entitatis, ac proinde ſecundùm omnem rationem dependentiæ in eſſe, alioquin ſi quidpiam à creante diverſum in aliquo genere cauſæ concurreret ad eſſe rei productæ; hæc res ſuo modo & in illo genere cauſæ haberet eſſe ab illo; ac per conſequens non haberet totum ſuum eſſe à ſolo eo, qui eam producit, ideoque non crearetur. Hinc eſt, quòd ea quæ creantur dicuntur produci ex nihilo, ita nimirum, ut nihil præſupponatur, neque materia vel aliqua ſubſtantia, neque ſubjectum à quo dependeant in ſuo eſſe.

Minor clara eſt: Nam gratia ita fit à Deo, ut ex propria ſua ratione neceſſariò debeat inhærere ſubjecto, cùm ſit forma accidentalis, habeatque propterea eumdem modum exiſtendi, quem habent omnia accidentia; hic autem modus dicit neceſſariam dependentiam à ſubjecto, ſine quo ut non poteſt ineſſe, ita nec eſſe, ſi ſecludatur miraculum.

Ob.

Neque his obſtat, quòd B. Thom. cit. ſup. art. 8. qu. 3. de Pot. ſcribit, infuſionem gratiæ accedere ad rationem creationis, in quantum gratia non habet cauſam in ſubjecto, nec efficientem, nec talem materiam, in qua ſit hoc modo in potentia, quòd per agens naturale educi poſſit in actum, ſicut eſt de aliis formis naturalibus. Non enim dicit, infuſionem gratiæ eſſe creationem propriè dictam: (id quod verbis immediatè præcedentibus negaverat,) ſed ait, accedere ad rationem creationis, hoc eſt habere ſimilitudinem cum creatione propriè dicta, ex quo potius inferri poteſt, quòd infuſio gratiæ non ſit veri nominis creatio: quod enim accedit ad rationem alterius, habetque cum eo ſimilitudinem, non eſt illud ipſum.

Reſp. Infuſio gratiæ non eſt creatio.

Ob.

Non obſtat etiam, quòd idem S. Doctor in 2. d. 26. art. 2. ad 5. ait: Cùm cum non eodem modo anima & gratia dicantur imago; non ſequitur, ſi anima eſt incorruptibilis, quòd gratia non corrumpatur. Imò cùm corrumpitur, ſimul etiam in nihilum redit. Ex quibus cùm annihilatio ſit propria deſitio earum rerum, quæ per creationem fiunt; conſequens videtur, quòd gratia quando infunditur creatur, ſicut annihilatur quando deperditur.

Reſp.

In primis enim Reſponderi poteſt, annihilationem non eſſe propriam deſitionem earum rerum quæ creantur, cùm Deus poſſet omnes creaturas annihilare ſi vellet; quemadmodum teſtatur ipſe B. Thomas hujus p. q. 9. art. 2. & qu. 104. art. 3. qu. 5. de Ver. art. 2. ad 6. & Quodl. 4. art. 4. multæ autem ſunt creaturæ, quæ non propriè creantur, ſed vel generantur, vel de potentia materiæ aut ſubjecti educuntur, aut alio aliquo modo eſſe accipiunt. Deinde Reſp. gratiam quando amittitur, non annihilari. Docet enim idem Doctor, nihil eorum quæ Deus fecit annihilari, hac 1. p. qu. 104. art. 4. Cùm ergo in 2. Sent. dicit, gratiam redire in nihilum; ſignificare voluit, neque ipſam neque aliquam ejus partem, vel potentiam aliquam naturalem ad eam manere:

Gratia non annihilatur quando perditur.

nere: non autem vult, quòd propriè annihiletur, cum annihilari propriè sit eorum, quorum est per se existere. His consentit Conradus ad 1. 2. q. 110. art. 2. ad 3. & Nazarius ad præs. art.

CONCLUSIO II.

Gratia non educitur è naturali potentia subjecti.

GRatia non educitur è naturali potentia subjecti. De hac conclusione nemini dubium esse potest, cum omnibus Orthodoxis constet, gratiam non esse quidpiam nobis naturale, aut naturæ viribus acquisibile, (cujusmodi sunt ea, quæ ex naturali potentia subjecti possunt educi,) sed aliquid omnes naturæ creatæ vires superans, atque adeò donum supernaturale. Hinc B. Thomas in 1. dist. 17. qu. 2. art. 2. in fine corp. *Dona gratuita non educuntur quasi de potentia naturæ, quia nihil est in potentia naturali, quod per agens naturale educi non possit; & ideo origo gratiæ est per novam infusionem.* Et q. 3. de Pot. art. 8. ad 3. gratiam dicit non habere talem materiam, in qua sit hoc modo in potentia, quòd per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus.

CONCLUSIO III.

Ut gratia educatur.

GRatiam educi de potentia animæ obedientiali non improbabiliter dicitur. Cùm enim anima sit in potentia obedientiali ad gratiam recipiendam, ipsa virtute agentis supernaturalis transmutatur, & in actum educitur sic, ut gratia non incipiat esse, neque in esse perseveret nisi dependenter ab anima cui infunditur.

Confirm. B. Thomas numquam negat, gratiam educi de potentia animæ, nisi loquendo de potentia naturali: interdum verò expresse asserit, eam educi de potentia animæ, nimirum obedientiali: ergo juxta ejus mentem loquuntur, qui hanc posteriorem eductionem admittunt. Ant. tum ex locis ad 2. conclusionem allatis patet, tum ex his quæ jam adferentur.

Qu. 27. de Ver. art. 3. ad 9. ita de formis non subsistentibus (inter quas gratiam, ut ex arg. liquet, comprehendit) loquitur: *Quamvis non habeant materiam ex qua, quæ sit pars earum, habent tamen materiam in qua, à qua dependent, & per cujus mutationem in esse educuntur, ut sic earum fieri sit propriè subjecta earum transmutari.*

Et quæst. de Virt. in communi art. 10. in resp. ad 13. docens, ex rebus naturalibus aliquid fieri posse virtute agentis naturalis, & aliquid virtute tantùm agentis supernaturalis: *Et secundum hoc,* inquit, *dicimus, quòd in tota creatura est quædam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur & in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; & hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitæ. Alio modo aliquid est in potentia in anima, quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; & sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ.* Cum quibus conferenda sunt, quæ hujus p. q. 104. art. 4. ad hoc arg. respondet; *Formæ & accidentia non habent materiam partem sui: sed quandoque desinunt esse; ergo in nihilum rediguntur*; ita dicens: *Quòd formæ & accidentia non sunt entia completa, cùm non subsistant, sed quodlibet eorum est aliquid entis; sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est: & tamen eo modo quo sunt, non omninò in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed remanent in potentia materiæ vel subjecti.* In potentia, intellige, vel naturali quantùm ad formas naturales vel obedientiali quantum ad supernaturales. Oportet enim responsionem esse universalem de omnibus formis, tum naturalibus, tum supernaturalibus; alioquin non satisfieret argumento, quod de omnibus formis, quæ aliquando desinunt, universaliter procedit.

Hanc gratiæ eductionem de potentia obedientiali animæ astruunt Bannesius ad 2. 2. quæst. 24. art. 7. dub. 2. Cumel 1. p. quæst. 65. art. 3. qu. 5. in fin. Medina 1. 2. quæst. 112. art. 1. & Conradus quæst. 110. art. 2. ad 3. quatenus ait, gratiam esse in potentia obedientiali animæ, Valentia hujus p. quæst. 2. de Product. creat. in fin. Vasquez 1. p. disp. 174. cap. 2. Suarez lib. 8. de Caus. grat. cap. 2. Nazarius, Gamacius, Puteanus ad præs. quæst. & alii non pauci.

Neque refert, quòd gratia, cùm sit supernaturalis, non contineatur in potentia animæ: ad hoc autem ut aliqua forma dicatur educi de potentia subjecti, requiratur quòd ipsa contineatur in potentia subjecti. Satis enim est, quòd in hac ratione contineatur in potentia subjecti, quatenus neque fit, neque secundùm suam propriam rationem apta est fieri, vel conservari nisi in subjecto, in quo recipitur & à quo dependet in fieri, in esse, & in conservari. Ob. Resp.

Non refert etiam, quòd præsuppositiones, *ex* vel *de* cùm Philosophi dicunt aliquam formam educi de potentia subjecti, diversum aliquid ab inhæsione videantur denotare. Verè enim aliquid diversum seu diversæ rationis denotant, scilicet subjectum sic esse in potentia ad talem formam, ut & ab eo dependeat in esse, fieri, & conservari, & ipsum subjectum virtute alicujus agentis possit reduci in actum. Deinde. Non tam strictè requirenda hic sunt omnia, quæ ad eductionem ex naturali potentia materiæ vel subjecti solent requiri; cùm constet, gratiam non sic educi de potentia animæ, sed tantùm de potentia obedientiali. Vide quæ ad 1. 2. qu. 63. art. 1. dicimus de ea August. sententia, *Posse habere Fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum.* Quæst. Resp.

Quòd si quis gratiæ productionem vocare velit peculiari nomine infusionem; non reluctamur. Constat enim ex cap. 5. ad Rom. charitatem (idemque judicium est de gratia) diffundi in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, unde & Concil. Trid. sess. 6. cap. 7. dicit, hominem in sua justificatione *hæc omnia simul infusa accipere, Fidem, Spem, & Charitatem*, ejusque infusionis etiam alibi meminit. Verumtamen non sic putamus admittendam infusionem, ut omninò negetur eductio, modò intelligatur eductio de potentia non naturali, sed obedientiali, secundùm quod eam ex B. Thoma explicavimus.

Ad Arg. porrò initio art. propositum, Resp. verbum creandi non sumi illic strictè & propriè, sed in generali & impropria significatione; sensumque esse, quòd Deus inducit lucem & tenebras, prout ipsi placet.

Pro resp. ad 1. dicendum est, quòd prima rerum creatarum ratio, qua aliquid dicitur creatum, sic esse, quia ex eo dicitur aliquid creari, quòd est ens, & non ex eo, quòd est hoc vel illud ens, cùm creatio sit emanatio totius entis. Cum his autem consistit illud, quod propriè creatur esse subsistens, loquendo de eo, quod est objectum creationis ut quod; sicut coloratum est id quod propriè videtur, quamvis color dici possit esse proprium visibile ut quo, sive ut ratio qua res quæpiam videtur.

Pro resp. ad 2. dist. est hæc Minor. Composita non sunt ex nihilo. Si enim sic intelligatur, composita non sunt composita, sive non constant ex nihilo; vera est, quia componuntur seu constant ex suis partibus. Si autem sic accipiatur, Composita non sunt ex nihilo, hoc est non sunt producta nullo præexistente; falsa est. Quædam enim composita, ut cœlum & terra, sunt producta ex nihilo seu nullo præexistente, quatenus eorum componentia nulla præextiterunt, antequam ipsa composita producerentur, sed omnes simul partes, ipsaque composita ex illis partibus constantia eodem protsùs instanti sunt producta ex nihilo; ac proinde verè ac propriè creata.

ARTICULUS V.

Utrùm solius Dei sit creare.

REsponsio affirmativa est communis, quia actio per quam producitur effectus universalissimus, est propria causæ universalissimæ, sed creatio est actio per quam producitur effectus universalissimus, & solus Deus est causa universalissima; ergo creatio est actio solius Dei. Maj. est clara; oportet enim universaliores effectus in universaliores & priores causas reducere. Minor probatur, quia inter omnes effectus universalissimum est ipsum esse, quando scilicet non solùm producitur hoc aut illud ens, sed ens absolutè; sive quando ens producitur, non tantùm secundùm aliquid sui, ut nimirum ex aliquo præjacente fiat tale vel tale ens, sicut cùm ex aere fit ignis, ex hac vel ista materia leo vel

equus ; ſed producitur ſecundùm ſe totum, hoc eſt ſecundùm omnia, quæ ad ejus rationem & ad eſſe ſubſtantiale quocumque modo pertinent.

Solus Deus poteſt creare.

Confirmatur. Scripturæ & Patres paſſim ſoli Deo aſcribunt creationem. Eccleſiaſtici 1. *Unus eſt altiſſimus Creator omnipotens.* Iſaj. 44. *Ego ſum Dominus faciens omnia, extendens cælos ſolus, ſtabiliens terram & nullus mecum.* Ad Hebr. 3. *Qui omnia creavit, Deus eſt.* Apoc. 4. *Tu creaſti omnia.* Ad Epheſ. 3. *Qui omnia creavit.* Et Sapient. 13. *A magnitudine ſpeciei & creaturæ cognoſcibiliter* (ſeu ſecundùm analogiam & proportionem) *poterit Creator horum videri.* Si autem creare non eſſet ſolius Dei ; non poſſet ex analogia & proportione (conferendo ſcilicet creaturas cum Creatore) ipſe Deus cognoſci : ſed tantùm vel Deus, vel alius quiſpiam, cujus etiam diceretur eſſe creare.

Hinc S. Athanaſius lib. 3. cont. Arian. *Neque*, inquit, *vel Angeli quidquam creare poſſunt, cum & ipſi ſint creaturæ, quamvis in diverſam ſententiam Valentinus, Marcion, & Baſilides eant, & vos unà cum iis.* Et poſtea diſcrimen hoc aſſignat, quòd *adminiſtrare creaturam ſervorum ſit : condere verè & creare ſolius ſit Dei, ejuſque Verbi & Sapientiæ.*

Cyrillus Alex. lib. 6. Theſ. cap. 2. *Nulla creatura umquam ſubſtantiam à nihilo producere poterit, finitæ namque virtutis eſſe non poteſt : Filius autem Creator omnium eſt ; quomodo igitur erit creatura?* Et ſub fin. *Præcipua Dei veri proprietas eſt, ut a nihilo poſſit ſubſtantias producere.* Rurſum lib. 14. cap. 6. *Poteſtas creandi divinæ ſolummodo ineſt naturæ : & hæc eſt inter alias Deo convenientes dignitates præcipua.* Et lib. 2. cont. Julian. *Hoc maximè contra divinam gloriam militat, etiam alios putare poſſe creare, & ex nihilo producere. Non enim fas eſt dicere, quòd ea quæ divinæ & ineffabilis naturæ propria & eximia ſunt, naturaliter poſſint ineſſe quibuſdam ab ipſa factis. Congruit autem ipſi, & ſoli, & ad ſummam pertinet gloriam ejus res illa. Nam inacceſſa naturæ ſunt, ea quæ propriè ſunt ſolius & omnium ſummæ ſubſtantiæ, quorum unum eſſe dicimus, efficaciter operari poſſe ut Creatorem, & producere res quæ aliquando non erant.*

Auguſtinus lib. 3. de Trin. cap. 8. *Non ſolum malos, ſed nec bonos Angelos fas eſt putare creatores.* Et lib. 9. de Gen. ad litter. cap. 15. *Angeli nullam omnino poſſunt creare naturam : ſolus enim cujuſlibet naturæ ſeu magnæ ſeu minimæ Creator eſt Deus.* Ac rurſum lib. 12. de Civit. cap. 14. *Neque fas eſt ullius naturæ quamlibet minimæ mortaliſque Creatorem niſi Deum credere ac dicere.*

Damaſcenus lib. 2. de Fid. cap. 3. *Quotquot ſunt qui eſſentiam ullam, quæcumque tandem illa ſit, ab Angelis procreatam eſſe contendunt ; horum ore Pater ipſorum Diabolus loquitur : Deus enim eſt qui omnia fecit, omnibus providet, ac proſpicit.* Quæ cùm ita ſint, dubia nihilominus.

QUÆSTIO EST,

An creatura non poſſit elevari à Deo, ut ſit inſtrumentum phyſicum creationis.

AFfirmavit Magiſter, eumque ſecutus Durandus, & quidam alii, his aut ſimilibus moti argumentis.

1. Eſt. In creante ſaltem inſtrumentaliter non eſt neceſſaria virtus infinita ; ergo poteſt communicari creaturæ. Anteced. probat. Quia nec eam arguit effectus, cùm ipſe ſit finitus, nec diſtantia terminorum, cùm ſit non entium, ideoque nulla : aut certè ſi aliqua eſt ; infinita dici non poteſt, quia major eſt diſtantia non entis contradictionem implicantis, ab ente quàm non entis ſimpliciter : ex illo enim nihil omninò fit ; ex iſto autem per Dei potentiam fit aliquid.

2. Sacramenta ſunt phyſica inſtrumenta gratiæ : ſed gratia creatur ; ergo dantur inſtrumenta phyſica creationis.

3. Quandoque actiones ita ſunt communes cauſæ principali & inſtrumento, ut diſtingui nequeat actio unius ab actione alterius ; ergo fundamentum B. Thomæ diſtinguentis actionem inſtrumenti ab actione agentis principalis non eſt firmum.

4. Deus elevat creaturam, nimirum verba Sacerdotis, ad tranſubſtantiationem panis in Corpus Chriſti ; ergo poteſt etiam elevare creaturam ad aliquid creandum. Prob. Conſ. tum quia illa tranſubſtantiatio eſt maximè mirabilis & requirens virtutem infinitam ; tum quia Corpus Chriſti in Euchariſtia verè creatur, quemadmodum legitur ex Auguſtino in cap. *Utrùm* de Conſecr. diſt. 2. & apud Cyprianum ſerm. de Cœna Domini.

5. Incarnatio eſt multò difficilior quàm creatio : ſed ad efficiendam Incarnationem evehi poteſt divinitùs aliqua creatura ; ergo & ad activè creandum.

6. Poteſt etiam elevari creatura ad annihilandum ; ergo & ad creandum.

7. Ad faciendum miracula, quæ omnem naturæ creatæ vim ſuperant, creatura poteſt aſſumi ut inſtrumentum ; ergo quòd ad creandum neceſſaria ſit virtus infinita, non impellit, quominùs creatura poſſit eſſe inſtrumentum creationis.

8. Ignis Inferni in Dæmones & animas damnatas agit tamquam Dei inſtrumentum, etiamſi alioquin nullam habeat proportionem ad illos.

9. Cauſa naturalis corrumpens ſpecies Sacramenti Euchariſtiæ producit novum aliquod corpus conſtans ex materia & forma ; ergo creat : materia enim non poteſt aliunde haberi quàm per creationem.

10. Deus poteſt facere quòd homo generet hominem, & ignis ignem : ergo etiam quòd Angelus Angelum : ſed Angelus non poteſt accipere eſſe niſi per creationem : ergo Deus facere poteſt quòd Angelus creet.

Atque hæc quidem ſeu aliqua horum argumentorum benè oſtendunt, non abſque omni probabilitate loquiens, qui ſentiunt, creaturam divina virtute poſſe elevari ut tamquam Dei inſtrumentum creet.

Sed tamen Reſp. potius cum B. Thoma, tenendam eſſe partem negativam, quam & hoc art. clarè aſtruit, ac inſuper 2. cont. Gent. cap. 21. & quæſt. 3. de Pot. art. 5. & alibi. Ipſi conſentiunt Scotus in 4. d. 1. q. 5. §. *Ad primam ergo quæſtionem dico*, Richardus in 2. d. 1. & in 4. diſt. 5. Cajet. Banneſius, Valentia, Vaſquez Granadus, Eſtius, Gamacius, Nazarius & alii.

Non poteſt creatura propriè creare, nequidem inſtrumentaliter.

Prob. 1. Inſtrumentum non participat actionem cauſæ ſuperioris, niſi in quantum per aliquid ſibi proprium diſpoſitivè operatur ad effectum principalis agentis : atqui nulla creatura poteſt diſpoſitivè operari ad effectum creationis, cùm creatio nihil præſupponat, quod diſponi queat ; ergo nulla creatura poteſt aſſumi ut ſit inſtrumentum creationis.

Circa hujus argum. Major. obſerva, B. Thomam non velle, quòd de ratione cujuſvis inſtrumenti ſit, ut operetur aliquem effectum ſibi proprium ſeu connaturalem, qui antecedat effectum principalis agentis, ſitque prævia diſpoſitio ad illum : cùm enim ſerra ab artifice aſſumpta lignum ſcindit, nullum effectum ipſa facit, quem ſimul & totum non faciat ipſe artifex. Neque etiam mens ipſius eſſe videtur, quòd inſtrumentum propria ſibique connaturali virtute debeat aliquam operationem exercere, quæ natura ſua attingat & diſponat ſubjectum, circa quod agens principale operatur cùm 2. 2. quæſt. 178. art. 1. ad 1. dicat, Deum poſſe inſtrumentaliter uti, vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquo exteriori actu ad effectus, qui naturæ ipſorum vires ſuperant : nec dubium ſit, quin Deus varia poſſit aſſumere inſtrumenta, per quæ operatur ea, quæ ipſorum inſtrumentorum natura non poteſt per ſe attingere. Sed ſenſus eſt, ad rationem inſtrumenti requiri, quòd aliquam actionem exerceat ſibi propriam, (niſi forte ipſummet inſtrumentum ſit actio) quæ, vel ſecundùm ſe, vel ſecundùm virtutem, qua agit, attingat effectum à principali agente intentum. Quæ actio dici poteſt ſe habere diſpoſitivè ad effectum agentis principalis, quia eum præcedit, & ipſa interveniente producitur à principali agente. Confer quæ diximus 3. p. qu. 62. art. 1. Sic autem explicata Major. prob. Min. quia effectus creationis nihil præſupponit, à quo dependeat in quovis genere cauſæ, præter Creatorem : ſi autem aliqua creatura aſſumeretur

Quid ad inſtrumenti rationem ſit neceſſarium.

ad

ad creandum, effectus qui diceretur creari præsupponeret actionem instrumenti ejusque subjectum, à quo dependeret in fieri. Confirm. Subjectum semper est (saltem ordine naturæ) prius accidente quod in eo recipitur; omnis igitur actio, qua poneretur creatura instrumentaliter creare, haberet subjectum, quod esset prius, tum actione quæ in eo reciperetur, tum ipso effectu creationis; ac proinde ille effectus non fieret independenter ab omni subjecto.

Prob. 2. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per actionem propriam suæque naturæ convenientem seu proportionatam; sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo & digerendo, & serra operatur ad perfectionem scamni secando; si ergo aliqua creatura operaretur ad creationem sicut instrumentum creationis, oporteret quòd hoc operaretur per aliquam actionem suæ naturæ convenientem ac proportionatam: atqui effectus respondens propriæ actioni instrumenti est prior in via generationis, quàm effectus respondens principali agenti, prius enim est sectio ligni, quam forma scamni: & prior est digestio cibi quàm generatio carnis, etiamsi poneretur, quòd divinitùs totum fieret in instanti; oportet igitur esse aliquid effectum per operationem creantis instrumentaliter, quod in via generationis sit prius quàm esse, quod est effectus respondens actioni principalis agentis. Hoc autem est impossibile. Nam quantò aliquid est communius, tantò est prius in via generationis, sicut prius est animal quàm homo in generatione hominis: esse autem simpliciter est communius quàm esse hoc aut illud; ergo est etiam prius, & sic impossibile est quòd creatura aliqua creet quidpiam instrumentaliter.

Prob. 3. Instrumentum adhibetur ut influentia seu virtus superioris agentis perveniat ad causatum per instrumentum; ergo oportet esse aliquid, quod influentiam causæ superioris recipiat: hoc autem est contra rationem creationis, quæ nihil præsupponit. Si dicas: Eam recipi in effectu. Contra est, quòd effectus sit posterior, subjectum autem prius est accidente.

Prob. 4. De ratione instrumenti est, quòd sit movens motum: creatio autem non est motus; ergo nulla creatura potest esse instrumentum creationis.

Prob. 5. Potentia operantis debet esse proportionata distantiæ extremorum, seu illi quæ est inter id quod fit, & oppositum ex quo fit: sed potentia creaturæ non potest proportionari distantiæ, quæ est inter ens & non ens; ergo creatura non potest assumi ut ex non ente faciat ens simpliciter. Maj. prob. quia ut ex calido fiat frigidum, tantò major debet esse potentia frigefacientis, quantò calor est fortior & magis distans à frigore. Min. prob. quia inter ens & nihil nulla est proportio, sed velut infinitè distant; propter quod B. Thomas hic ad 3. & quæst. 3. de Pot. art. 4. dicit, vim creandi non posse esse nisi infinitam: quod antea dixerat Sanctus Cyrillus Alexand. lib. 6. Thesaur. cap. 2. Porrò non intelligimus inter ens & nihil esse distantiam positivè infinitam, quasi secundùm rei veritatem sit positivum aliquod medium infinitè distans inter utrumque: nam hanc imaginationem rejecit Sanctus Doctor præsentis qu. art. 2. ad 4. & hic ad 3. sed dicimus esse infinitam, quatenus non est aliqua proportio non entis ad ens, & quatenus inter illa duo est distantia ex una quidem parte finita, sed ex alia parte infinita; ut declaratum fuit circa resp. ad 4. art. 2. Confirm. Virtus agentis tantò fortior debet esse, quantò potentia est remotior ab actu; igitur ubi potentia totaliter est ab actu remota, ita ut nihil potentiæ præexistat, virtus agentis debet sine comparatione esse major. Vide 2. contr. Gent. cap. 21.

Quæ distantia inter ens & non ens.

Ad 1. ergo Arg. Resp. potest bifariam 1. Neg. Conseq. Possunt enim variæ rationes esse, ob quas aliqua virtus finita nequeat communicari creaturæ; sicut lumen gloriæ & visio beatifica non possunt communicari brutis; nec visio vel intellectio lapidi, quamvis res illæ non sint infinitæ, 2. Neg. Antec. Jam enim ostendimus, requiri virtutem infinitam ad creandum, quam non effectus, sed modus faciendi arguat. Nec obstat, videri majorem distantiam entis à non ente contradictionem implicante, quàm à non ente simpliciter. Id enim verum non est, cùm ens & non ens seu nihil opponantur ut affirmatio & negatio, quæ est maxima oppositionum. Ex non ente autem, sive contradictionem implicante, sive eo quod est simpliciter non ens, fieri aliquid potest tamquam ex termino à quo, etiamsi non illud quod contradictionem implicat: ex neutro verò fit aliquid tamquam materia vel subjecto.

Ad 2. Resp. Neg. Min. Ut enim art. 4. diximus, gratia non propriè creatur, sed infunditur, & quodammodo educitur è potentia animæ, non quidem naturali, sed obedientiali. Deinde quamvis Sacramenta non videantur esse causæ purè morales; non dicimus tamen, illa esse causas propriissimè physicas, sicut securis est causa physica scissionis, sed physicis similes, ut patet ex his, quæ ad 3. part. q. 62. sumus commentati.

Ad 3. Resp. Neg. Conf. Quamvis enim actio, quæ est propria instrumenti, sit formaliter diversa ab actione principalis agentis, sicut scindere (quæ est propria actio serræ) secundùm se differt à factione scamni, non tamen est necessarium, ut quando agens principale utitur instrumento, assignari possint duæ actiones secundùm rem differentes, quarum una sit solius instrumenti, & altera agentis principalis: neque fundamentum, quo B. Thomas utitur, hoc requirit. Unde supra quæst. 23. art. 5. in corpor. dixit: *Non esse distinctum id, quod est ex causa secunda & ex causa prima.* Et quæst. 105. art. 5. ad 2. ait, nihil prohibere *quin una & eadem actio procedat à primo & secundo agente.* Ac rursum 3. cont. Gent. cap. 70. docet, unum eumdemque effectum totum attribui instrumento, & totum agenti principali. Rursum 3. p. quæst. 19. art. 1. in corp. expresse dicit, quòd *illa operatio, quæ est rei solùm secundùm quod movetur ab alio, non est alia præter operationem moventis.*

Ut sint duæ actiones agentis principalis & instrumenti.

Ad 4. Neg. Conseq. Cùm enim per verba Sacerdotis transsubstantiatur panis in Corpus Christi, non producitur aliquid ex nihilo, sed convertitur panis præexistens, & ita aliquid ibi præsupponitur actioni Sacerdotis, circa quod instrumentum à Deo elevatum possit aliquo modo operari. Quamvis ergo conversio panis in Corpus Christi sit maximè admirabilis, & requirat virtutem infinitam in agente principali; non tamen requirit infinitam in instrumento, præsertim tali qualia sunt Sacramenta & Sacramentorum Ministri: quibus etsi conveniat ratio instrumenti alia, eaque excellentior quàm moralis; fortè tamen magis sunt similia instrumentis physicis, quàm sint verè & propriè physica. Et quamvis etiam prædicta conversio sit nobilior quàm creatio ratione termini; ex modo tamen agendi minùs habet difficultatis quàm vera propriè que dicta creatio. Unde S. Ambrosius ex eo quòd Deus potuerit creare ea, quæ non erant; concludit, multò magis posse convertere panem in substantiam Corporis Christi. *Sermo Christi*, inquit lib. de Iis qui init. cap. 9. *qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quæ sunt in id mutare, quod non erant?* Quasi diceret: Maximè. Et lib. 4. de Sacram. cap. 4. *Si tanta vis est in sermone Domini Jesu, ut inciperent esse quæ non erant: quantò magis operatorius ut sint quæ erant, & in aliud commutentur.* De quibus verbis operæ pretium est videre, quæ diximus 3. p. qu. 75. art. 2. ad 10. Neque refert, quòd transsubstantiatio interdum inveniatur apud Veteres dicta Creatio; ex serie enim sermonis ipsorum clarum est, quòd creationem generaliter sumant, cùm velint non esse productionem ex nihilo, sed ex substantia panis.

Tacita Ob.

Ad 5. In primis Resp. potest, Incarnationem esse difficiliorem ex parte termini, sed ex parte modi esse minùs difficilem; tum quia creatio nihil præsupponit: Incarnatio autem supponit aliquid; tum quia creatio est productio totius entis in quantum est ens: non similiter Incarnatio. Deinde in Minore assumitur tamquam certum id, quod est valdè dubium. Quòd enim creatura possit divinitùs elevari ad efficiendam Incarnationem; non liquet. Ex eo autem quod

quod est valdè dubium, probari non potest aliud quod est æquè dubium. Videnda sunt, quæ in Com. 3. p. q. 3. art. 2. conclus. 3. dixi anno 1637.

An creatura possit annihilare.

Ad 6. 2. est Resp. Una eorum qui secuti B. Thomam 3. part. quæst. 13. art. 2. & quæst. 5. de Pot. art. 3. ad 15. negant, creaturam posse assumi tamquam instrumentum propriè dictum ad aliquid annihilandum, ut Bannesius hic, & Cumel ad quæst. 65. art. 3. quia annihilare non est agere, sed est non agere seu cessare ab actione: ubi autem nulla est actio, locum habere non potest causa instrumentalis. Et quamvis una creatura posset aliam destruere, corrumpendo dispositiones eam conservantes; non potest tamen attingere ad subtractionem divinæ causalitatis conservantis esse creaturæ, quia sic deberet attingere ipsum Deum, & circa illum activè aliquid facere; ac per consequens non potest esse verum ac propriè dictum instrumentum annihilationis.

Alia Resp. est Valentiæ, Granadi, & aliorum, qui admisso Anteced. Neg. Cons. eò quòd non eadem sit ratio annihilationis & creationis. In annihilatione enim præsupponitur aliquod subjectum, quod cùm creatura per suam actionem prius attingeret, desinendo attingere simul cum Deo, qui etiam desinit illud conservare; dici posse existimant, quòd annihilabit. At in creatione nullum præsupponitur subjectum.

Ad 7. Neg. Cons. Quia namque miracula præsupponunt materiam in qua fiunt, non requirunt infinitam virtutem nisi in principali agente; sed creatio nullam materiam supponit; & propterea requirit infinitam virtutem in omni eo, quod physicè seu efficienter operatur, quia omne ejusmodi agens, etiamsi instrumentale, agit ad producendum totum ens ex non ente simpliciter.

Ad 8. Resp. ignem Inferni hoc posse, quia supponit subjectum in quod agit. Et quamvis non habeat proportionem potentiæ propriè dictæ ad objectum; habet tamen aliquam proportionem agentis ad patiens, estque inter ignem & creaturas illas spirituales convenientia entis ad ens, & creaturæ ad creaturam.

Ad 9. Neg. Cons. materia enim qua constat corpus, quod ex speciebus Sacramentalibus generatur, non à causa naturali producitur, sed à solo Deo, juxta modum 3. p. q. 77. art. 5. explicatum.

Ad 10. etiam Neg. Cons. nam productio Angeli, utpotè rei immaterialis, nihil præsupponit, circa quod exerceri possit actio ejus, qui vellet eum producere; & ideò impossibilis est præterquam soli Deo, ait Estius in 2. d. 1. §. 5. generatio autem animalis aut ignis præsupponit materiam, circa quam versatur actio producentis.

Quod autem in arg. 1. sumitur ex Philosopho, *Perfectum est, quod potest sibi simile facere*; si de simili secundùm substantiam intelligatur, non est universaliter verum nisi in viventibus corruptibilibus: nam nec animæ rationales possunt alias animas producere, etiamsi sermo esset de perfectissimis.

In Resp. ad 2. dist. est hæc Min. *Plus resistit contrarium quam nihil*. Si enim intelligatur de resistentia positiva; verum est: si de negativa; falsum. Resistentia positiva est, quando patiens habet formam & dispositiones contrarias illi formæ, quam agens intendit introducere nam tunc patiens resistit agenti, impediendo ejus potentiam ab actu; sic aqua resistit igni, dum ex aqua generandus est ignis. Resistentia negativa est, quando nulla potentia præsupponitur ex parte operis faciendi: dicitur autem tunc esse resistentia, quia agens per se aliquid facit ex materia vel subjecto, quod est potentia; in isto autem casu, agens nihil invenit materiæ vel subjecti, quod sit in potentia ad formam, quam intendit inducere. Hujusmodi resistentia idcireò est major, quia maxima est elongatio ejus quod faciendum est ab actu, vel potentia agenti. Consentaneum his est, quod Sanctus Doctor quæst. 3. de Pot. art. 4. ad ultim. scribit, difficultatem in aliquo actu dupliciter posse attendi. Uno modo ex hoc, quòd patiens resistit contra agentem, ut in his quæ mutuò agunt & patiuntur in invicem. Alio modo secundùm quod patiens elongatur ab actu: quantò enim potentia magis ab actu elongata invenitur, tantò major est difficultas in actione agentis; unde cùm magis elongetur ab actu purum non ens quàm materia cuicumque contrario subjecta quantumcumque intenso; manifestum est, majoris esse virtutis producere aliquid ex nihilo, quàm facere contrarium de contrario.

Quæ sit resistentia negativa.

Quæri hic posset: Utrùm produci per creationem arguat majorem perfectionem in effectu qui creatur. Sed Resp. negativa certa est 1. quia animæ rationales creantur, & creata etiam fuit ab initio materia prima, ipsumque cœlum & terra; & tamen res istæ non sunt perfectiores quàm visio beatifica vel gratia habitualis 2. quia eadem res, quæ per generationem habet esse, potest creari & manere affecta iisdem perfectionibus. Neque refert, quòd creatio sit omnium actionum nobilissima. Est enim nobilissima ex parte modi agendi, non ex parte rei, quæ fit.

ARTICULUS VI.

Creare non est proprium alicui Personæ divinæ.

ART. 6. probat, quòd creare non sit proprium alicui divinæ Personæ; sed sit commune toti Trinitati. Quia creare convenit Deo secundùm suum esse, quod est ejus essentia, cùm creare sit producere esse rerum: esse autem est commune tribus Personis, & non proprium uni.

Confirm. 1. Quia Dei virtus & potentia non est nisi una, eaque indivisa & simplicissima; ergo virtus & potentia creandi non est propria uni Personæ, sed communis tribus. Huc pertinet can. 1. Conc. Later. sub Martino 1. celebrati, ubi anathemate feritur, qui dixerit, non esse unam virtutem & potestatem Patris & Filii & Spiritus Sancti.

2. Omnia opera Sanctissimæ Trinitatis ad extra, seu quæ operatur extra se, sunt inseparabilia, ut ex Conc. Toler. 6. can. 1. & ex Conc. Toler. 11. in Prof. Fid. & aliunde constat: opus autem creationis est tale; ergo non potest ab una Persona procedere, quin etiam procedat ab altera.

3. Eadem veritas manifestè habetur definita in cap. *Firmiter*, tit. de Sum. Trin. ubi Pontifex cum Conc. Gener. profitetur se firmiter credere, quòd Pater & Filius & Spiritus Sanctus est unum universorum principium, Creator omnium visibilium & invisibilium. Eòdemque pertinent sacræ Scripturæ, Joan. 5. *Quæcumque Pater facit, hæc & Filius similiter facit*. Ad Col. 1. *In ipso* (Christo scilicet) *condita sunt universa in cælis & in terra, visibilia & invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates: omnia per ipsum & in ipso creata sunt*. Psal. 101. & ad Hebr. 1. *Tu in principio Domine terram fundasti & opera manuum tuarum sunt cæli*. Et Psalm. 32. *Verbo Domini cæli firmati sunt, & spiritu oris ejus omnis virtus eorum*. Sap. 1. *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, & hoc* (πνεῦμα, seu hic Spiritus) *quod continet omnia scientiam habet vocis*. 1. ad Cor. 12. *Divisiones operationum sunt, idem verò Deus, qui operatur omnia in omnibus*. Et postea: *Hæc autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*. Et ad Rom. 11. *Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia*.

Ex his porrò duo sequuntur benè observanda. Unum, secundùm Fidem confitendum esse, quòd omnes Personæ Sanctissimæ Trinitatis totam hujus Mundi machinam omnesque ejus partes produxerint, ita ut nulla sit creatura, quam non tota Trinitas creaverit. Alterum, in ipsis creaturis nihil esse, quod non æqualiter omnes divinæ Personæ produxerint; & propterea nequaquam audiendos esse Raimundi Lulli sectatores, qui ut sui Magistri errorem defenderent, docentes tres S. Trinitatis Personas posse per naturalem rationem certò & evidenter cognosci; commenti sunt, in effectibus creatis aliquid reperiri productum à solo Patre, aliquid à solo Filio, aliquid à solo Spiritu Sancto. Quorum doctrina sine dubio est hæretica, cùm & Scripturis & Conciliorum definitionibus manifestè repugnet.

His non obstat, quod in Symb. Apost. profitemur, Patrem esse Creatorem cœli & terræ, nihil ejusmodi de Filio aut Spiritu Sancto illic dicentes. Nam & ibidem *Ob.*
profi-

profitemur, Patrem eſſe omnipotentem, neque iſtud attributum ibi invenitur dictum de Filio vel de Spiritu Sancto, ex quo tamen non ſequitur, aut Filium aut Spiritum Sanctum non eſſe omnipotentem. Sicut enim potentia appropriatur Patri, quamvis non ſit ei propria, ſed ipſi cum Filio & Spiritu Sancto communis; ita eſſe omnipotentem & eſſe Creatorem, ſecundùm ea quæ diximus quæſt. 39. art. 7. & 8. conformiter iis, quæ dicuntur in reſp. ad 2.

Deinde. Sicut in Symb. Apoſt. profitemur, Patrem eſſe Creatorem cœli & terræ; ita in Symb. Nicæn. & Conſtantinop. jam olim Eccleſia profitetur de Filio: *Per quem omnia facta ſunt, quæ in cœlo & quæ in terra*, quod omninò conſentaneum eſt verbis, quæ Joan. 1. leguntur: *Omnia per ipſum facta ſunt, & ſine ipſo factum eſt nihil*. Et poſtea: *Mundus per ipſum factus eſt*. De Spiritu Sancto etiam eadem Eccleſia profitetur, quòd ſit Creator in hymno *Veni Creator Spiritus*, ipſis quoque Scripturis ſupra allegatis conſentaneè.

Circa hoc quod in corp. dicit: *Divinæ Perſonæ ſecundùm rationem ſuæ proceſſionis habent cauſalitatem reſpectu creationis rerum*. Et poſtea: *Proceſſiones Perſonarum ſunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt eſſentialia attributa, quæ ſunt ſcientia & voluntas;* obſervandum eſt, B. Thomam non velle, quòd ratio creationis ſeu productionis rerum in Deo ſit cognitio notionalis, atque adeò proceſſio per intellectum: & amor ſimiliter notionalis ac per conſequens proceſſio per voluntatem; ſic enim creatio non conveniret Deo in quantum Deus eſt, ſed ratione alicujus actus notionalis, cujus tamen oppoſitum hic docet S. Doctor. Sed intentio ejus eſſe videtur, quemadmodum Banneſius interpretatur, quòd Divinis Perſonis (Verbo ſcilicet ac Spiritui Sancto) ſecundùm earum proceſſiones ac perſonales proprietates quaſi ſecundariò conveniat eſſe principium creaturarum, in quantum videlicet includunt ac præſupponunt cognitionem & amorem eſſentialem 1. namque Deo ut Deus eſt atque adeò ratione Divinæ eſſentiæ convenit creare, ac per conſequens tribus Perſonis indifferenter. Inſuper autem, Filio & Spiritui Sancto idem quaſi ſecundariò convenit ſecundùm ſuas proceſſiones, quæ & quatenus includunt ac ſupponunt intellectionem & amorem eſſentialem, ſeu in quantum includunt attributa eſſentialia, ſcientiam & voluntatem. Unde S. Doctor non ſimpliciter dicit, quòd proceſſiones Perſonarum ſunt rationes productionis creaturarum, ſed cum hoc addito, *in quantum includunt eſſentialia attributa, quæ ſunt ſcientia & voluntas*. Et art. ſeq. ad 3. cum particula diminutiva dicit, *Quòd etiam proceſſiones Perſonarum ſunt cauſa & ratio creationis aliquo modo;* ubi nota iſtud *aliquo modo*. Quapropter ſicut artifex per verbum in intellectu conceptum & per amorem ſuæ voluntatis relatum ad aliquid operatur; ita Deus Pater creaturas produxit per ſuum Verbum & per ſuum amorem, qui eſt Spiritus Sanctus, ut proinde iſtarum Perſonarum proceſſiones (non quidem ſecundùm ſe, ſed prout includunt eſſentialia) ſint rationes productionis omnium rerum.

Explicatur textus.

Ex his conſequens eſt, concedi poſſe, quòd in arg. 2. infertur. Ergo proceſſiones divinarum Perſonarum ſunt cauſa (hoc eſt ratio) proceſſionis rerum; modò non intelligamus, quòd ſint ſecundùm ſe cauſa vel ratio, ſed in quantum includunt eſſentialia. Quod autem ulterius infertur, Ergo creare eſt proprium Perſonæ; non benè ſequitur, quandoquidem proceſſio Perſonæ non ſit ſecundùm ſe cauſa creationis, ſed ratione alicujus eſſentialis, atque adeò communis toti Trinitati.

Circa Reſp. ad 2. obſerva, quòd cauſalitas creaturarum diverſimodè attribuitur divinis Perſonis, non quia virtus creandi ſit propria uni; ſed partim quia virtus illa eſſentialiter communis tribus Perſonis convenit quodam ordine originis: Patri nimirum, ut ei qui vim creandi non habet ab alio: Filio tamquam ei qui ab uno alio accipit: Spiritui Sancto velut ei qui ab utroque habet, partim quia ea quæ ſunt communia, certis quibuſdam rationibus alicui appropriantur, ut ex q. 39. manifeſtum eſt, ac etiam ex ſeq. reſp. ad 3. præſ. art.

ARTICULUS VII.

Utrùm in creaturis neceſſe ſit inveniri veſtigium Trinitatis.

VEſtigium & imago quamvis in aliquo conveniant, multum tamen differunt. Conveniunt in hoc, quòd utrumque repræſentat aliquid: nam veſtigium repræſentat id cujus veſtigium eſt; & imago repræſentat id cujus eſt imago. Differunt autem, quòd veſtigium eſt effectus repræſentans ſolam cauſalitatem, & non formam cauſæ; ſicut fumus repræſentat ignem, at non formam ignis: non enim in fumo eſt forma ignis, ſed ejus tantùm effectus. Imago autem eſt quidpiam ab alio procedens, vel ad ejus ſimilitudinem expreſſum, repræſentans ipſum quantum ad formam ſeu formæ ſimilitudinem; ſicut Filius repræſentat Patrem, & ignis genitus ignem generantem. Hinc eſt, quòd veſtigium confuſè & obſcurè repræſentet: imago verò magis diſtinctè. Sed de imagine dicendi locus proprius eſt q. 93. hujus p.

Ut differant veſtigium & imago.

Quibus præmiſſis ſit pro Reſponſione

CONCLUSIO I.

IN creaturis rationalibus invenitur repræſentatio Trinitatis per modum imaginis, quia ubi reperiuntur proceſſiones ſecundùm actum intellectus & voluntatis, ibi invenitur repræſentatio Trinitatis per modum imaginis: ſed in creaturis rationalibus reperiuntur proceſſiones ſecundùm actum intellectus & voluntatis, utraque enim hac potentia ſunt præditæ, & per eas operantur; ergo in eis invenitur repræſentatio Trinitatis per modum imaginis. Major. probat. quia proceſſiones divinarum Perſonarum attenduntur ſecundùm actum intellectus & voluntatis: nam Filius procedit ut Verbum, & Spiritus Sancto ut amor voluntatis; & propterea creaturæ, in quibus hujuſmodi proceſſiones reperiuntur, repræſentant Trinitatem quantum ad aliquam formæ ipſius ſimilitudinem, dum mens quæ concipit Verbum repræſentat Patrem; & Verbum in mente conceptum repræſentat Filium; Amor autem voluntatis, Spiritum Sanctum.

In rationalibus creaturis eſt imago Trinitatis.

CONCLUSIO II.

IN omnibus creaturis invenitur veſtigium Trinitatis, quia omnes creaturæ repræſentant Trinitatem quantum ad cauſalitatem ſui, etſi non quantum ad ſimilitudinem formæ; in quantum in illis omnibus invenire eſt quædam, quæ neceſſe eſt reducere in divinas Perſonas ſicut in cauſam. Omnis enim creatura habet unitatem, veritatem, bonitatem: habet modum, ſpeciem, & ordinem: habet menſuram, numerum, & pondus, quemadmodum qu. 5. art. 5. fuit explicatum. Quorum attributorum, quodnam uni, quodnam alteri Perſonæ approprietur, ex qu. 39. art. 8. petendum relinquimus. Plura de veſtigiis Sanctiſſimæ Trinitatis reperiet Lector apud Auguſt. lib. 6. de Trin. cap. ult. toto lib. 11. & lib. 14. cap. 8.

Veſtigium Trinitatis eſt in omnibus creaturis.

Pro Reſp. ad 1. duo poſſunt dici. Prius, hanc propoſitionem *Per ſua veſtigia unumquodque inveſtigari poteſt*, veram eſſe, intelligendo quòd unumquodque per ſua veſtigia inveſtigari poſſit quantum ad aliqua communia, non autem quantum ad propria: ſic enim ex creaturis & ex veſtigiis, quæ in illis reperiuntur, inveſtigari poteſt Trinitas quoad aliqua communia, in quantum ex creaturis cognoſci poſſunt quædam attributa eſſentialia, quæ Perſonis attribuuntur; ſicut potentia, quæ appropriatur Patri, poteſt cognoſci ex Mundi creatione; & ſapientia quæ attribuitur Filio, ex ejuſdem Mundi gubernatione; & bonitas, quæ appropriatur Spiritui Sancto, ex multis bonis, quæ homines quotidiè conſequuntur à Deo. Sed neque ex iſtis, neque ex aliis creaturis poteſt inveſtigari Trinitas quoad ea, quæ ſunt Perſonarum propria.

Poſterius, ſuppoſita Fide Trinitatis nos aliqua ejus veſtigia poſſe invenire. Si quis autem nullam habeat Sanctæ Trinitatis notitiam, non poterit ullum ejus veſtigium reperire; ac per conſequens nec ipſius

notitiam consequi. Sicut si quis nihil sciret de leone, quamvis occurreret vestigium leonis, non sciret, quòd hoc esset leonis vestigium, neque per illud in leonis notitiam venire posset.

In resp. ad 2. declarat, quòd cùm dicitur, In omni creatura inveniri vestigium Trinitatis; hoc sit intelligendum de omni illa creatura, cui convenit per se ac propriè creari, cujusmodi esse dixit res subsistentes art. 4. non verò de omni eo, quod generaliter creatura dici potest, qualia sunt ea quæ insunt his quæ creantur. Et quia vestigium non propriè dicitur creatura, sed solùm generaliter, quatenus inest rebus quæ creantur; non est necesse, quòd in uno vestigio Trinitatis inveniatur aliud vestigium, & sic in infinitum.

Articulus VIII.

Utrùm creatio admisceatur in operibus naturæ & artis.

In operibus naturæ non admiscetur creatio.

Sensus est, Utrùm in quolibet opere naturæ & artis aliquid creetur.

Respondet: In operibus naturæ non admisceri creationem, sed eam ad operationem naturæ præsupponi. Quia id quod propriè fit ab agente naturali, semper producitur ex aliquo; quod enim ab illo agente propriè fit, est compositum: compositum autem fit ex materia, formæ verò non propriè fiunt: & quatenus dici potest, eas fieri; non fiunt ex nihilo, sed educuntur è potentia materiæ. Omnes enim formæ rerum naturaliter generabilium (excepta hominis anima rationali, de cujus generatione hic non agitur) non quidem actu, potentia tamen præexistunt in materia.

Quæst.

Petes: Quare B. Thomæ Resp. quæ de solis operibus naturæ procedit, non est insufficiens, cùm quæsierit de operibus naturæ & artis.

Resp.

Resp. rationem esse, quia hæc tria, creatio, natura, ars quemdam habent ordinem inter se: Ars enim præsupponit naturam, & natura creationem; magis ergo de propinquo se habet natura ad creationem quàm ars. Si igitur creatio non admiscetur operibus naturæ; multominùs admiscetur operibus artis: & si creatio præsupponitur operibus naturæ; multò magis præsupponitur operationi artis: & propterea dum in resp. ostenditur, quòd creatio non admiscetur operibus naturæ, simul imò à fortiori ostenditur, quòd nec admisceatur operibus artis.

Ut accidentia producant substantiam.

Circa Resp. ad 2. observari potest, neque solam formam substantialem, neque sola accidentia seu qualitates producere substantiam rerum naturalium, sed accidentia quatenus sunt instrumenta formæ seu substantiæ activæ; quæ proinde substantia activa habet se ut causa principalis. *Qualitates activa in natura, agunt in virtute formarum substantialium*, ait S. Doctor. Et quæst. 77. seq. art. 1. *Sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis, ut calor ad formam ignis, sicut se habet potentia animæ ad animam*. Et in Resp. ad 4. *Hoc ipsum, quòd forma accidentalis est actionis principium, habet à forma substantiali; & ideò forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum* quæst. 115. art. 1. ad 5. *Qualitas activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute forma substantialis sicut ejus instrumentum; & ideo potest agere ad formam substantialem*, 3. p. q. 77. art. 3. ad 3. *Immutatio, qua est ad formam substantialem, non fit à forma substantiali immediate, sed mediantibus qualitatibus activis & passivis, qua agunt in virtute forma substantialis*. Quibus conformia scribit Quodl. 6. art. 2. & ante ipsum Philosophus lib. de Sensu & sensib. cap. 4. lib. 1. de Gener. cap. 7. text. 50. & 54. lib. 2. Physic. text. 31. lib. 2. de Anima text. 36. & 37. lib. 7. Metaph. tex. 31. & 32. Sed hæc ut physica Philosophis relinquamus.

In Resp. ad 4. observa, ea quæ à natura producuntur, verè esse creaturas, etiamsi nihil in eis creetur quando fiunt: quia omnia fiunt ex aliquo, quod per creationem est productum, scilicet ex materia.

QUÆSTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum.

Articulus I.

Utrùm universitas creaturarum semper fuerit.

Videtur quòd sic 1. Quia vel Deus potuit & voluit universitatem creaturarum semper fuisse; vel potuit, & non voluit; vel voluit, & non potuit; vel neque potuit, neque voluit. Si potuit & voluit; ergo fecit, nam voluntas ejus est causa rerum. Si potuit, & non voluit; ergo est invidus. Si voluit, & non potuit; ergo est infirmus; idemque est, si nec voluit nec potuit.

2. Deus ab omni æternitate est causa in actu; ergo etiam ejus effectus ab æterno fuit in actu: causa enim in actu & effectus in actu sunt correlativa. Anteced. prob. quia alioquin esset dicendum, quòd Deus ex causa in potentia factus fuisset causa in actu, atque ita esset mutatus.

3. Si Mundus non semper fuit; ergo nec tempus. Oportet ergo quòd tempus incœperit esse: si autem incœpit; ergo aliquando non fuit tempus: Sed aliquando significat tempus; ergo in aliquo tempore non fuit tempus: hoc autem involvit contradictionem; ergo Mundum non semper fuisse contradictionem implicat. Plura argumenta videre potest Lector apud B. Thomam, qui hoc art. decem proponit; quæst. 3. de Potest. art. 17. triginta; in 2. dist. 1. quæst. 1. art. 5. quatuordecim 2. contr. Gent. cap. 32. 33. 34. octodecim.

Pro Responsione sit

Conclusio I.

Universitas creaturarum sive Mundus, non semper fuit. Dicit enim Sapientia Prov. 8. *Dominus possedit me ab initio viarum suarum antequam quidquam faceret à principio*. Et postea: *Nondum erant abyssi, & ego jam concepta eram: necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole constiterant, ante colles ego parturiebar. Adhuc terram non fecerat, & flumina, & cardines orbis terræ*; ergo cardines orbis terræ & flumina & terra non semper fuerunt. — Mundus non semper fuit.

Confirm. ex Eccles. 23. *Domino Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita*. Et Christus Joan. 17. ait ad Patrem: *Clarifica me tu Pater apud temetipsum, claritate quam habui priusquam Mundus fieret*. Et sub fin. cap. *Dilexisti me ante constitutionem Mundi*. Ad Ephes. 1. Apostolus scribit de Deo, quòd *elegit nos ante Mundi constitutionem*: Et ad Coloss. 1. de Christo ait, quòd *ipse est ante omnes*; de quo Apostolus Petrus 1. suæ epist. cap. 1. scribit, quòd fuerit *præcognitus ante Mundi constitutionem*. Huc etiam pertinet, quod 2. ad Tim. 1. & ad Tit. 1. dicitur de Dei proposito & promissione, *Ante tempora sæcularia*. Quibus accedit definitio Conc. Later. sub Innoc. III. quæ habetur in cap. *Firmiter*, tit. de Sum. Trin. & Fid. Cath. ubi dicitur, quòd *Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem & corporalem*, Angelicam videlicet & mundanam. Ex his manifestum est errasse non tantùm eos, qui totam hujus Mundi machinam dixerunt semper fuisse: sed etiam illos, qui licèt faterentur Mundum habere suæ durationis initium; volebant tamen, materiam, ex qua factus est Mundus, esse Deo coæternam.

Conclusio II.

Non est necessarium creaturas fuisse ab æterno, quia creaturæ eatenus sunt, quatenus Deus vult eas esse: non est autem necesse, quòd Deus velit eas esse ab æterno, cùm Deus sit liberi arbitrii, neque sit necesse ipsum velle aliquid, nisi se ipsum, quemadmodum ex quæst. 19. art. 3. & 10. patet. Plures rationes adfert S. Doctor 2. cont. Gent. cap. 31. — Non est necesse creaturas ab æterno fuisse.

De varietate lectionis in principio. Resp. hujus art. vide quæ dicimus art. 2. ad concl. 2.

Con-

Conclusio III.

Non potest demonstrari Mundum esse ab æterno.

NOn potest demonstrativè probari, quòd Mundus sit ab æterno. Id enim, quod falsum est, non potest demonstrativè probari esse verum: Mundum autem esse ab æterno, falsum est. Rationes ergo, quas pro Mundi æternitate attulit Aristoteles, nequaquam sunt demonstrativæ simpliciter, sed tantùm secundùm quid; ad contradicendum scilicet rationibus quorumdam Antiquorum ponentium, Mundum incipere secundùm quosdam modos in veritate impossibiles. Et quòd nec ipse eas attulerit tamquam demonstrativas; manifestum est ex iis, quæ tradit lib. 1. Topic. cap. 9. Ibi enim ait, quòd sunt quædam problemata Dialectica, de quibus rationem non habemus; ut utrùm Mundus sit æternus, an non. Accedit, quòd ubicumque hanc quæstionem tractat, semper adjungit aliquam persuasionem, vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum; quod nullo modo ad demonstratorem pertinet. Conferantur, quæ habet S. Doctor hîc in fin. corp. & in 2. d. 1. art. 5.

Pro Resp. ad 1. observandum 1. quòd hæc subsumptio, *sed quod possibile est esse, est materia*, sit vera de eo, quod possibile est esse secundùm potentiam passivam, non de eo quod possibile est esse secundùm potentiam activam, vel secundùm quod nulla invenitur repugnantia inter terminos.

Observandum 2. quòd antequam Mundus esset, possibile erat Mundum esse non secundùm potentiam passivam, quæ est materia, sed duobus aliis modis; nimirum, vel secundùm potentiam activam Dei, vel secundùm quod aliquid dicitur absolutè esse possibile, non facto respectu ad aliquam potentiam, sed considerata habitudine terminorum, in quantum nulla est inter eos repugnantia. Hi enim termini, *Mundus* & *est*, non repugnant ad invicem, ut experientia monstrat: nam si repugnarent, numquam fieri potuisset, ut Mundus esset; sicut fieri non potest, quòd præterita non fuerint.

Quod in arg. 2. sumitur, *Nihil quod habet virtutem ut sit semper, quandoque est, & quandoque non est*; intelligi potest dupliciter. Uno modo sic: nihil quod absolutè seu semper & absque ulla temporis determinatione habet virtutem ut sit semper, quandoque est & quandoque non est. Alio modo ita: Nihil quod habet virtutem ut sit semper, ex eo tempore quòd illam virtutem habet, quandoque est, & quandoque non est. Juxta priorem modum solus Deus habet virtutem ut sit semper; quia solus ipse virtutem ad semper essendum semper habet, nimirum ab omni æternitate. Juxta posteriorem, ea quæ inter creaturas vocantur incorruptibilia, ut cœli, Angeli, animæ rationales, habent virtutem ut sint semper, quatenus ex quo tempore posita sunt in esse, habent virtutem ut numquam esse desinant, cùm nullum ab intrinseco habeant principium corruptionis, sed eam virtutem non semper habuerunt; non tunc scilicet quando necdum erant. Quapropter quod in arg. 2. subsumitur, *sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper*, non est verum universaliter, nisi intelligatur de incorruptibili ex eo tempore, ex quo habet esse. Unde B. Thomas hîc rectè docet, ea quæ virtutem habent ut sint semper, (hoc est incorruptibilia) ex quo illam virtutem habent, non quandoque esse & quandoque non esse, sed semper, quamvis antequam haberent illam virtutem non fuerint. In quæst. 3. de Pot. art. 17. ad 2. significat, hoc quod aliquæ creaturæ habeant virtutem ut sint semper, intelligendum esse respectu futuri, non respectu præteriti, eò quòd nulla virtus neque essendi neque operandi respiciat præteritum, sed præsens vel futurum.

Quomodo Angeli habent virtutem ut sint semper.

Ex his intelligi potest, rationem in argum. 2. propositam, & ab Aristotile lib. 1. de Cœlo inductam non concludere simpliciter, quòd incorruptibilia non incœperint esse, sed quòd non incœperint per eum naturalem modum, quo generabilia & corruptibilia incipiunt esse.

Quod in arg. 3. sumitur, *nullum ingenitum incœpit esse*, si de quacumque incœptione essendi intelligatur; est falsum: quamvis enim materia sit ingenita, ideoque non incœperit esse per generationem ex aliquo; incœpit tamen esse per creationem ex nihilo. Idemque judicium est de cœlo.

In resp. ad 4. ostendit, hanc vacui descriptionem esse mutilam, Vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Quia ad rationem vacui requiritur præterea, quòd sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus: & quia nullum ejusmodi spatium ponitur fuisse ante Mundum: ideò ante Mundum non fuit vacuum. Et si dicatur: quòd possibile erat ante factionem Mundi Mundum futurum esse ubi nunc est. Respondendum est, quòd non erat nisi in potestate agentis.

Quid vacuũ.

Pro solut. 5. argum. dicendum est, id quod aliter se habet nunc quàm prius, vel moveri aliqua motione, vel creari. Quamvis autem per hoc, quòd Mundus incœpit esse, primus Motor non se habuerit aliter tunc quàm prius, sed semper eodem modo fuerit; primum tamen mobile aliter se tunc habuit quàm prius, quia incœpit esse cùm prius non fuisset. At hoc non fuit per veram mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut quæst. 45. dictum fuit.

Pro resp. ad 6. dicendum est, quòd primum agens est voluntarium. Et quod ad ejus improbationem sumitur, Agens voluntarium non posse incipere agere nisi aliqua mutatione præexistente saltem ex parte temporis. Resp. hoc esse verum in agente particulari, non in universali. Cujus diversitatis ratio est, quoniam agens particulare præsupponit, & materiam ex qua operetur, & tempus in quo agat: Agens autem universale nihil præsupponit, sed simul producit & totam rem & tempus rei conveniens; ideoque non est ibi considerare, quòd agat nunc & non prius secundùm imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur ejus actioni: sed considerandum est, quod dedit effectui suo tempus quantum & quando voluit, & secundùm quòd conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestiùs enim Mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, si Mundus non semper fuit, quàm si semper fuisset: nam ex hoc evidenter apparet, quòd res aliæ præter Deum ab ipso habent esse, quia non semper fuerunt, cùm omne, quod non semper fuit, manifestum sit habere causam, sed non ita manifestum est de eo, quod semper fuit. Ex hoc præterea ostenditur, quòd Deus non agit per necessitatem naturæ, & quòd virtus ejus est infinita in agendo, quandoquidem agit quando vult, facitque, ut quæ nihil erant sint aliquid.

Agens particulare non incipit agere sine aliqua mutatione, sed bene agens universale.

Observandum præterea, quòd in 2. dist. 1. art. 5. ad 11. tradit, agens voluntarium esse duplex. Unum quod agit actione media, quæ non est essentia ipsius operantis; & in talibus non potest sequi effectus novus sine nova actione, & novitas actionis facit aliquam mutationem in agente, prout est exiens de otio in actum. Quoddam verò sine actione media, vel instrumento agit; & tale agens est Deus: unde suum velle est sua actio, neque exit de potentia in actum; ac per consequens sine ulla sui mutatione operatur.

In Resp. ad 7. Negat hanc Min. *sed tempus semper est in suo principio & fine*. Primum enim instans temporis tantùm fuit principium & non finis: ultimum autem instans solùm erit finis temporis & non principium; instantia verò intermedia sunt utrumque, scilicet & principium temporis futuri, & finis temporis præteriti. Quapropter quod ad Min. prob. inducitur, *Nunc* esse finem præteriti & principium futuri; verum est de tempore & de *nunc* temporis illo, quod post primum instans creationis Mundi (ac per consequens temporis) labitur usque ad ultimum instans temporis exclusivè: non est autem verum universaliter de omni tempore vel de omni temporis instante, nisi supponatur Mundus esse æternus. Unde ratio istius arg. nequaquam probat Mundi æternitatem, sed eam præsupponit; quam idcircò Aristoteles inducit contra eos, qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motus.

Pro resp. ad 8. dicendum est, quòd Deus est prior Mundo non tantùm natura, sed etiam duratione; non tamen duratione temporis, sed æternitatis.

Quia ante Mundum non fuit tempus in rerum natura, sed tantùm æternitas, ita ut Deum esse priorem Mundo æternitate non aliud sit, quàm Deum in sua æternitate fuisse prius quàm Mundus esset.

Ut Deus sit prior Mundo.

Dici etiam potest, quòd Deus sit prior Mundo prioritate temporis imaginati, & non realiter existentis, in quantum imaginamur durationem æternitatis, quæ Mundum antecessit, instar alicujus temporis ab æterno fluentis; atque ita Deum huic tempori finito potuisse multos annos ex parte ante addere, quibus omnibus præsens esset æternitas: & secundùm hoc dicitur, quòd Deus potuit prius facere Mundum quàm fecit, ac etiam majorem quàm fecit; quemadmodum tradit Sanctus Thomas in 2. dist. 1. artic. 5. ad 7. & quæst. 3. de Pot. artic. 14. ad 6. docens, quòd si intelligatur ante instans creationis Mundi tempus reale fuisse, in quo potuerit fieri Mundus; hoc omninò esse falsum, quia ante Mundum motus non fuit, unde nec tempus. Subdit: *Possumus tamen imaginari aliquod tempus ante Mundum, sicut altitudinem vel dimensiones aliquas extra cœlum; per quem modum possumus dicere, & quòd potuit cœlum elevare altiùs, & quòd potuit prius facere; quia potuit facere & tempus diuturnius & altitudinem altiorem.*

Quod in arg. 9. sumitur *Posita causa sufficienti ponitur effectus*, ut absolutè verum sit, intelligi debet de causa naturaliter seu necessariò agente, eaque non impedita & de effectu ejus immediato. Priorem limitationem indicat hoc loco B. Thomas, sed manifestius 2. cont. Gent. cap. 35. ubi dicit, quòd *in his, quæ à causa naturaliter agente procedunt, actio naturæ est secundùm quod ipsa est; unde ad esse causæ sequi oportet effectum*. Ac rursum quæst. 3. de Pot. art. 17. ad 4. ubi cùm in arg. idem axioma fuisset objectum; respondet, quòd *non ponimus Deum causam Mundi ex necessitate naturæ suæ, sed ex voluntate, unde necessarium est effectum divinum sequi, non quandocumque natura divina fuit, sed quando dispositum est voluntate divina ut esset*. Posteriorem limitationem expressit in 4. dist. 43. quæst. 1. art. 2. ad 1. dicens, quòd *causa sufficiens statim producit effectum suum, ad quem ordinatur immediatè, non autem effectum, ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens: sicut calor quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem, sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu*. Quapropter etsi Deus sit sufficiens causa Mundi, tum finalis ratione suæ bonitatis, tum exemplaris ratione suæ sapientiæ, tum effectiva ratione suæ potentiæ; non oportet tamen, ut Mundus tamquam ejus effectus tunc sit secutus quandocumque Deus fuit, hoc est ab æterno: quia Deus non est causa naturaliter seu necessariò agens sed voluntaria. Sicut autem effectus sequitur ex causa agente naturaliter secundùm modum formæ istius causæ, ita sequitur ab agente per voluntatem secundùm formam ab eo præconceptam & definitam, hoc est tunc & eo modo, quando & quomodo definivit eum effectum sequi: *Oportet*, ait B. Thomas 2. cont. Gent. cap. 35. *ad hoc quòd voluntas sit sufficiens causa, quòd effectus sit quando voluntas est ut sit, & quando voluntas effectum esse disposuit*. Ex quibus sequitur, dicendum esse, quòd Mundus tunc & eo modo factus est, quando & quomodo Deus voluit eum facere. Sequitur præterea, quòd prædictum axioma, sic de causa voluntaria intelligi possit, Posita causa sufficienti, effectus ponitur juxta modum & dispositionem formæ suæ voluntatis, quæ est actionis principium.

De causa sufficiente.

Quare non sequitur, Mundum esse ab æterno cùm Deus sit ejus causa sufficiens.

His conformiter pro resp. ad 10. dicendum est, istam Major. *Cujus actio est æterna, & effectus est æternus*, non esse veram in causa voluntariè ac liberè agente: *Nec oportet*, ait Sanctus S. Doctor cit. sup. c. 35. *quòd si primi agentis actio sit æterna, quòd ejus effectus sit æternus; ostensum est enim supra, quòd Deus agit voluntariè in rerum productione; effectus autem ab intellectu & voluntate sequitur secundùm determinationem intellectus & imperium voluntatis*. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio & quæcumque alia conditio, ita & præscribitur ei tempus. Non enim ars solùm determinat, ut hoc quod agendum est tale sit, sed etiam ut tunc sit. Similiter igitur Deus per intellectum & voluntatem determinavit, quem Mundum, quando, & quomodo vellet producere; isque tunc secutus est, quando ab æterno disposuerat, ut sequeretur, nimirum initio temporis.

Ad 1. Autem Argum. initio allatum. Resp. quæstionem esse dubiam, potuerit nè Mundus creari ab æterno (de qua in sequentibus videbitur) an non. Si non potuit creari; Deus nec potuit nec voluit facere, ut Mundus semper esset: neque tamen sequitur, quòd Deus sit infirmus, quoniam non ex defectu potentiæ est, quòd eum facere non potuerit ab æterno, sed propter ipsius rei conditionem, quæ non est sic factibilis. Si autem Mundus potuerit creari ab æterno; Deus potuit eum ab æterno creare, sed non voluit; neque tamen propterea est invidus, quia quidpiam non facere, quod decet ut non fiat, est sapientiæ, non autem invidentiæ.

Ad 2. Resp. Neg. Conf. Ad ejus prob. Resp. duobus modis aliquem dici posse causam actu. Uno modo, quando est actu operans; & de illa verum est, quòd causa in actu & effectus in actu sunt simul: sed Deus non est ab æterno talis causa in actu, cùm non sit ab æterno creans cœlum & terram aut aliquas alias creaturas. Alio modo causa actu dicitur, quæ licèt non operetur actualiter, ita tamen actu habet omnia, quæ ad operandum possunt requiri, ut absque ulla sui, sive ex parte intellectus, sive ex parte voluntatis, vel etiam operationis, mutatione possit operari: sic autem intellecta causa actu, non refertur ad effectum actu sicut ejus correllativum; ac per consequens non oportet, ut talis causa actu & effectus actu semper sint simul: & talis causa actu est Deus ab æterno, quia ab æterno sic habet omnia ad operandum requisita, ut absque ulla, vel voluntatis, vel intellectus, aut alia quapiam mutatione, posset operari quando & sicut vellet.

Dupliciter dicitur causa in actu.

Ut Deus sit causa actu ab æterno.

His conformiter potest etiam juxta doctrinam B. Thomæ dici, quòd causa actu uno modo refertur ad effectum, ut scilicet ea causa dicatur esse in actu, quæ actualiter effectum producit: alio modo refertur ad actionem vel operationem, ut ea dicatur causa actu, cujus actio vel operatio existit, quamvis effectus operationis nondum sit. Juxta priorem modum Deus non est ab æterno causa actu, imò dici potest causa potentia: juxta posteriorem semper fuit causa actu, & nunquam causa potentia. *Actio Dei est æterna*, ait B. Thomas quæst. 3. de Pot. art. 17. ad 26. *sed effectus non est æternus. Unde licèt Deus non semper fuerit causa, quia non semper fuit effectus: non tamen sequitur, quòd fuerit causa in potentia, quia actio ejus semper fuit, nisi potentia ad effectum referatur*. Et in resp. ad 12. *Dei actio est æterna, cùm sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab æterna actione consequitur secundùm dispositionem voluntatis, quæ intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum: effectus enim ab actione sequitur secundùm conditionem formæ, quæ est actionis principium*. Similiter in 2. dist. 1. dicens, quòd Deus sit agens sine actione media vel instrumento: *unde*, inquit, *suum velle est sua actio; & sicut suum velle est æternum, ita & actio: non tamen effectus sequitur nisi secundùm formam* (seu dispositionem & determinationem) *voluntatis, quæ proponit sic vel sic facere; & ideò non exit de potentia in actum, sed effectus, qui erat in potentia agente, efficitur actu ens*. Eadem verò ratione nec de otio in actum prodiit, quandoquidem ponimus ejus actionem semper fuisse. Conferantur quæ diximus qu. 14. art. 8. ad 2. & qu. 25. art. 1. sub fin.

Quomodo Deus dicitur incipere agere.

Ad 3. Resp. tempus incœpisse esse, ac per consequens non semper fuisse, sed aliquando non fuisse; ita tamen ut per adverbium *aliquando* non significetur tempus verum ac reale, sed vel imaginarium dumtaxat, vel ut eo sermone, *aliquando non fuit tempus* solùm designetur negatio æternitatis temporis, quasi diceretur; *non fuit ab æterno tempus*. Sicut cùm dicitur, quòd supra cœlum nihil est, quamvis *supra* sit differentia loci; non tamen eo sermone significatur, aliquod verum spatium esse supra cœlum, sed designatur imaginarium;

rium; qoemadmodum B. Thom. in resp. ad 8. indicavit, & latiùs q. 3. de Pot. art. 14. ad 6. ut circa resp. ad 8. ante ostendimus.

Articulus II.

Utrùm Mundum incœpisse sit articulus Fidei.

Pro responsione sit

Conclusio I.

MUndum ooo semper fuisse sola Fide tenetur, & demonstrativè probari non potest. Ita B. Tho. hic, conformiter iis, quæ tradit, 2. cont. Gent. c. 38. & 2. Sent. dist. 1. art. 5.

Sola Fide tenemus Mundum incœpisse. Quòd teneatur Fide, patet; quia sacræ Litteræ manifestè ostendunt, Mundum ooo semper fuisse, sed aliquando incœpisse. Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum & terram*. Et Prov. 8. de Deo dicitur, *antequam quidquam faceret à principio*. Similiter Jo. 17. legimus, quòd Christus apud Patrem habuerit claritatem, antequam Mundus fieret, Et ad Ephes. 1. quòd Deus oos elegerit ante Mundi constitutionem.

Quòd Fide sola teneatur, nec demonstrativè probari possit; ex eo docet, quia oeque ex parte causæ, neque ex parte effectus demonstrari potest, quòd Mundus non semper fuerit. Non ex parte causæ: quia Deus, qui est causa Mundi, agit voluntariè: oon possumus autem demonstrare, Deum voluisse quòd Mundus non semper esset. Non etiam ex parte effectus, hoc est Mundi, quia si ex hac parte posset desumi medium demonstrativum, tale medium esset, quod quid est, seu definitio ipsius Muodi: principium enim seo medium io demonstratione est definitio ejus rei, de qua quidpiam demonstratur; definitio autem Mundi non potest demonstrare ipsum non semper fuisse, cùm definitio Mundi sicut & cujuslibet alterius rei abstrahat ab hic & nunc: per medium autem abstrahens ab hic & nunc demonstrari non possit oovitas alicujus rei, quæ includit hic & nuoc.

Tacita ob. Neque est, quòd quispiam opponat: superesse modum, quo novitas Mundi possit demonstrari, scilicet per aliquem ejus effectum. Manifestum est enim, quòd rerum universitas, hoc est Mundus oullum habeat effectum, ex quo demonstrativè probari possit, ipsum non semper fuisse, sed aliquando incœpisse.

Conclusio II.

UTile est scire, quòd demonstrari oon possit, Mundum non semper fuisse; ne quis hoc quod Fidei est demonstrare præsumens, rationes oon necessarias inducat, quæ Iofidelibus præbeant materiam irridendi Catholicos, existimantibus, eos propter ejusmodi rationes credere.

Ex his cum iis, quæ ad art. 1. dicta sont collatis; consequenter dicendum est, quòd ad neutram partem quæstionis sint demonstrationes: oeque scilicet ad probandum, quòd Mundus sit ab æterno: oeque ad probandum, quòd incœperit in tempore; & propterea fundamentum assertionis Catholicæ de incœptione Mundi non esse ponendum in humanis demonstrationibus, sed in divina revelatione. Alia porrò, eaque plurimum hinc inde variantibus Doctoribus dubia quæstio est.

Utrùm Mundus non potuerit esse ab æterno.

POtuisse probari videtur. 1. Quia Mundum esse factum ab æterno oullam involvit contradictionem; ergo est possibile. Antec. prob. quia neque contradictionem involvit ex parte Dei, cùm ipse sit infinitæ potentiæ; neque ex parte effectus, cùm effectus possit esse coævus suæ causæ; neque ex parte factionis, cùm Deus possit operari in instanti absque motu & successione. Confirm. Si esset aliqua contradictio, mirum esset, quomodo Augustinus eam non vidisset, quia hæc efficacissima ratio foret ad improbandam contra Philosophos Mundi æternitatem.

2. Quandocumque Deus est, potest operari: sed est ab æterno; ergo potest operari ab æterno.

3. Si Deus ageret ex necessitate, ageret ab æterno: atqui non est minùs potens ex hoc quòd liberè agit, quam foret si non ageret liberè, sed ex necessitate; ergo potuit ab æterno effectus aliquos producere.

Confirmatur. Si ab æterno aliquis pes esset in pulvere, ab æterno subesset ei vestigium, quod tamen à calcante impressum oemo dubitaret; ergo similiter à Deo, qui ab æterno est, potuit effectus aliquis ab æterno esse.

Pro Resp. sit

Conclusio I.

VAldè probabile est, quòd Mundus potuerit esse ab æterno, si non quantum ad entia successiva, saltem quantum ad ea quæ habent esse permanens; partim ob rationes jam allatas; partim propter authoritatem eorum, qui hoc affirmant, è quorum numero sunt Durandus, Cajetanus, Sotus, Bannesius, Vasquez. Probabile est. Mundū potuisse esse ab æterno.

Conclusio II.

NOn liquet quænam in præsenti materia fuerit ultima resolutaque B. Thomæ sententia. In Opusc. Incertum est de mente S. Th. enim de Ætern. Mundi, quod inter omnia est 27. expresè docet ac probat, Mundum potuisse creari ab æterno, in eamdemque partem disputat q. 3. de Pot. art. 14. At in præsenti quæst. ubi de principio durationis rerum creatarum ex professo agit, & ubi propterea opportunus omninò locus videbatur esse eamdem sententiam exprimendi, si in illa firmus persisteret; mentem suam noo clarè aperit. Docet quidem, Mundum non fuisse ab æterno factum: docet prætere non posse per demonstrationem probari, quòd vel sit factus, vel non sit factus ab æterno; sed nusquam in tota hac quæst. ait, potuisse ab æterno creari. Imò si lectio quam art. 1. in princ. corp. exhibent duo vetustissimi Codices manuscripti; unus Ecclesiæ Metrop. Camerac. alter Magistri nostri Georgii Colvenerii ad S. Petrum hic Duaci Præpositi, & nostri in professione Theologica Collegæ, quæ talis est, *Respondeo dicendum, quòd nihil potest præter Deum ab æterno fuisse*; non leve argumentum sumi potest, quòd in alteram partem inclinaverit. Non ignoramus quidem, editiones Duaci factas ita habere, *Nihil oportet præter Deum ab æterno fuisse*; quæ lectio consentanea est his, quæ in art. corp. dicuntur, *Non est necessarium Deum velle, quòd Mundus fuerit semper*. Et posteà: *Non est igitur necessarium Mundum semper esse*. Quia tamen & prædicti Codices manuscripti, & plurimi libri impressi habent, *Nihil potest præter Deum ab æterno fuisse*, ut is qui impressus est (quidam putant quod Romæ) anno 1469. qui Venetiis anno 1495. & alius ibidem anno 1516. Romæ 1587. Lugduni unus sine nota anni impressionis, & alter anno 1588. Parisiis 1520. Antoerpiæ anno 1569. 1585. 1612. Coloniæ 1604. Atrebati an. 1610. quomodo etiam legisse Cajetanum, Seraphinum Caponi, Raphaelem Ripam, Gabrielem Vasquez, Paulum Nazarium, eorum qui extant libri manifestè testantur; idcircò qui hinc ratiocinabitur, B. Thomam eo tempore, quo Summam Theologicam scripsit, in eam propendisse sententiam, quòd Mundus non potuerit ab æterno creari; non videtur à vero aberraturus. Si enim juxta vulgatem cunctisque penè Codicibus communem lectionem, nihil potest præter Deum ab æterno fuisse; ergo nulla creatura potuit ab æterno creari.

Accedit, quòd in hoc art. 2. velut dubitanter & magis ex aliorum quàm ex sua sententia loqui videatur, sic in resp. ad 1. scribens: *Unde dicunt, quòd non sequitur ex necessitate, Si Deus est causa activa Mundi, quòd sit prior Mundo duratione. Dicunt*, ait, cùm tamen si omninò existimasset, Mundum potuisse esse ab æterno, potiùs resolutè scribendum fuisset, quòd non sequitur ex necessitate, Si Deus est causa activa Mundi, quòd sit prior Mundo duratione. Et in resp. ad 2. *Illi qui ponerent Mundum æternum, dicerent Mundum factum à Deo ex nihilo, non quòd factus sit post nihilum &c. sed quia non est factus de aliquo. Dicerent*, inquit, ubi rursus ex aliorum ita sentientium persona loquitur, propriam suam sententiam non aperiens. Similiterque in resp. ad ult. ubi ait: *Posset dicere aliquis, quòd Mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus, non autem homo*.

Præterea, sub fin. cit. prius Opusc. 27. respondens ad argum. quod sibi opposuerat de infinito numero

ani-

animarum rationalium; tamdem subjicit: *Et præterea adhuc non est demonstratum, quòd Deus non possit facere ut sint infinita actu*. Unde patet, istud Opusc. à S. Doctore scriptum ante Summam Theologicam, cùm in ejus Sum. p. 1. q. 7. demonstraverit, non posse dari infinitum actu, neque secundùm essentiam, neque secundùm magnitudinem, neque secundùm numerum, quemadmodum ipsemet hoc art. ad ult. testatur dicens, *Quidam non reputant impossibile esse infinitas animas actu. Sed hoc improbatum est superius*. Refert autem se ad quæst. 7.

Denique quæst. 45. art. 3. ad 3. dicit, quòd creatio importat habitudinem creaturæ ad Creatorem, *Cum quadam novitate seu inceptione*: hæc autem novitas repugnat æterno. Quapropter cùm in ea sententia, quam prædicto Opusc. asseruit, non videatur senior ac doctior factus perstitisse: sed vel in alteram declinasse, vel utramque velut dubiam habuisse; quamvis pars affirmans mihi fuerit aliquando visa probabilior, in negantem tamen magis nunc propendeo. Et propterea sit

CONCLUSIO III.

Probabilius est nullam creaturam potuisse esse ab æterno.

PRobabilius videtur, quòd nulla creatura potuerit esse ab æterno. Ita sentiunt Richardus in 2. d. 1. Henricus Quodl. 1. q. 7. & 8. Guillelmus Paris. p. 2. 1. p. c. 11. Valentia, Tannerus, Granadus.

Prob. 1. Creatura hoc ipso quo creatura est, debet decœpisse esse; ergo non potuit esse ab æterno; quod enim incœpit esse, non potest semper fuisse. Antec. prob. quia id quod factum est, tunc quando fiebat incipiebat esse: de omni autem creatura debet aliquando fuisse verum quòd fiebat; ergo etiam debet verum fuisse quòd incipiebat esse. Confirm. Omne præteritum fuit aliquando præsens; ergo de omni eo quod factum est, debet aliquando fuisse verum dicere, nunc fit; ergo in illo nunc habuit initium durationis.

Incipere repugnat æterno.

2. Æternitati atque adeò æterno repugnat incipere esse; cùm ergo omnis creatura debeat incœpisse esse, impossibile videtur, quòd sit æterna. Antec. prob. ex B. Thom. in 3. dist. 12. q. 1. ubi tradit, quòd verbum incipiendi importat hanc negationem, *Non fuit semper*. Unde p. 3. q. 16. art. 9. in corp. tradit, quòd æternitati divini suppositi repugnat incipere esse. Et in Resp. ad 2. disertis verbis ait, quòd *incipere importat nunc esse & non prius*. Confirmatur. Si incipere esse non repugnaret æterno, neque significaret esse nunc & non prius; nihil contra Filii Dei æternitatem diceret qui affirmaret; ipsum incœpisse esse ante omnem creaturam: atqui secundùm Scripturam & Sanctos Patres ille qui sic diceret, quomodocumque sermonem suum intelligeret, saltem implicitè significaret, Filium Dei non esse æternum; ergo incipere esse repugnat æterno.

Accedit, quòd hæ phrases, *In principio erat Verbum* Jo. 1. *& quod fuit ab initio*, sic nimirum, ut nihil fuerit eo prius, 1. Jo. 1. prolatæ sunt à S. Jo. ad designandam Verbi divini tum æternitatem tum Divinitatem: si autem aliqua creatura foret æterna, posset de ea similiter dici, Quòd erat in principio, & quòd fuit ab initio; ergo significaretur istius creaturæ tum æternitas tum Divinitas, quod est impossibile. Relinquitur ergo, quòd nulla creatura possit esse æterna.

3. Æternitas non est aliqua duratio successiva vel extensa, sicut homines imaginantur, in qua possit designari principium, medium, & finis; ergo nihil potuit fieri ab initio æternitatis.

4. Deus non potest nunc facere aliquam creaturam ab æterno; ergo numquam potuit. Si dicas, Neg. esse Conf. propterea quòd non sit potentia ad præteritum. Contra facit, quòd in æternitate nihil est præteritum, cùm in ea neque sit ante, neque post; & idcirò quidquid in æternitate potuit, adhuc in illa potest. Ant. autem prob. quia Mundus præsens esset antiquior quacumque creatura, quæ modo fieret.

5. Impossibile est dari infinitum actu quemadmodum B. Thomas hic ad 8. tradidit, & latiùs tradidit q. 7. si autem aliqua creatura posset esse ab æterno, consequens foret, posse dari tale infinitum; ergo impossibile est aliquam creaturarum esse ab æterno. Prob. Min. quia si Mundus & generatio hominum semper fuisset, infiniti homines præcessissent; cùm ergo hominis anima sit immortalis, essent modò infinitæ animæ.

Ob. Si dicas: Potuisse creari Mundum æternum absque homine. Resp. Resp. in primis, hoc videri gratis seu absque fundamento dictum: quid enim vel in homine plus est, quod æternitati repugnet, quàm in aliis creaturis: vel quid est in Deo minus, quare non tam possit ab æterno facere hominem quàm aliquam aliam creaturam? Deinde eadem difficultas manet, sive Angelum, sive cœlum, sive quamcumque aliam creaturam assignaverit quispiam, quæ potuit esse ab æterno. Ut enim ratiocinatur Estius in 2. dist. 1. §. 11. si Deus potuit operari ab æterno; potuit ergo semper aliud post aliud facere, eademque permanentia & non peritura, ut Materiam, Mundum, Cœlum, Stellas; atque ita tam mole quàm numero infinitum actu extiterit: velut materia infinita, Mundi innumeri, & sic de reliquis, si videlicet singulis diebus vel horis illius infinitæ durationis unum Mundum, vel cœlum, vel stellam fecisset, vel aliquam portionem materiæ produxisset sine fine, prioribus permanentibus.

6. Non potest dari infinitum neque secundùm magnitudinem, neque secundùm multitudinem; ergo nec secundùm durationem: est enim par ratio impossibilitatis, scilicet infinitum actu completo jam sumptum esse; nam temporis æterni præteriti omnes partes jam essent acceptæ & emensæ.

7. Huc pertinent quorumdam SS. Patrum sententiæ, Basilius enim lib. 2. cont. Eunom. ex eo docet Filium numquam incœpisse, quia est ab æterno; censet ergo, eum qui aliquando incœpit non posse esse ab æterno. Verba ejus sunt: *Quamobrem & Filius cùm ante sæcula sit, & semper sit, numquam esse incœpit*. Et posteà: *Nos id quod æternum est creaturis attestari*, (hoc est creaturis præbere testimonium, quòd sunt æternæ) *& Creatorem hac professione privare, ejusdem amentiæ dicimus*.

Ambrosius lib. 1. Hexam. cap. 3. inde concludit, aliquid habere initium suæ durationis, quia habet finem: quæcumque autem creatura fingeretur esse, illa haberet finem suæ durationis quandocumque Deus vellet; consequens ergo est, quòd etiam haberet suæ durationis initium, & sic non esset æterna: *Quæ* (ait) *initium habent & finem habent: & quibus finis datur, initium datum constat: finem autem Mundi futurum ipse Salvator docet in Evangelio suo dicens. Præterit enim figura hujus Mundi, & cœlum, & terra præteribunt. Quomodo autem coæternum Deo Mundum asserunt, & Creatori omnium sociant atque æqualem* (in duratione) *esse disputant creaturam*.

August. lib. 12. de Civ. cap. 15. quamvis quodam sensu concedat, Angelos semper fuisse, quia scilicet illi fuerunt omni tempore, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt; negat tamen, eos posse esse coæternos suo principio, non solùm quia non possunt esse immutabiles, sicut æternitas Dei est immutabilis, sed etiam quia Deus debet fuisse ante illos. Subdit enim: *Quapropter si Deus semper Dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem: verumtamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam nec ei coæternam. Erat quippe ante illa, quamvis nullo tempore sine illa, non eam spatio transcurrens, sed manente perpetuitate præcedens*. Cujus etiam Augustini extat ejusmodi definitio creaturæ lib. cont. Felician. Arian. cap. 7. *Creatura est ex eo, quod aut adhuc non est, aut aliquando non fuit, rei cujuslibet corruptibilis quantum in se est per omnipotentis Dei voluntatem facta substantia*; eamque definitionem removet à Filio Dei, qui non ex nihilo natus est, & substantialiter docetur esse perpetuus. Censet ergo S. Augustinus de ratione creaturæ esse, quòd aliquando non fuerit; ac per consequens quòd non sit ab æterno. Unde lib. de Hær. hær. 59. de Seleucianis scribit, quòd *elementorum materiam, de qua factus est Mundus, non à Deo factam dicerent, sed Deo coæternam*; quasi videlicet hæc inter se opponantur, esse à Deo factum & esse Deo coæternum secundùm durationem. Similiter lib. 10. de Civ. cap. 31. ubi sic loquitur: *Cur ergo non potiùs Divinitati credimus de his rebus, quas humano ingenio pervestigare non possumus*,

sumus, quæ animam quoque ipsam non Deo coæternam, sed creatam dicit esse, quæ non erat; rursum indicat oppositionem esse inter hæc, esse Deo coæternum (quantum ad durationem, ut patet ex contextu) & esse factum de nihilo.

Conformiter Damascenus lib. 1. c. 8. *Creatio in Deo, cùm à voluntate proficiscatur, Deo profectò coæterna non est, quandoquidem hoc natura minimè comparatum est, ut quod ex nihilo in ortum producitur, eamdem cum eo, quod principii expers & sempiternum est, æternitatem habeat.*

Et Richardus Victorinus lib. 1. de Trin. c. 1. *Quid dicimus creatum nisi de nihilo factum? De nihilo enim fieri non potuit, qui numquam nihil fuit.*

Ex Mundi æternitate sequitur contradictio.

Quapropter ad Arg. in contrarium allata Responderi potest. Et ad 1. quidem Neg. Ant. quia Mundum esse æternum involvit hanc contradictionem, eum esse factum & non factum, creatum & non creatum, incœpisse & non incœpisse, quemadmodum ex superiùs dictis colligi potest. Involvit autem contradictionem, non ex parte Dei, qui & potentiam habet infinitam, & potest omnia possibilia: neque etiam sic ex parte effectus, quasi is nullo modo possit esse coævus suæ causæ; imò neque hactenus ex parte factionis, quasi factio deberet esse cum motu & successione: sed ex parte effectus considerati ut est aliquid factum; ei enim sic considerato repugnat esse ab æterno.

Ad confirm. Resp. ex verbis B. Augustini supra allatis apparere, quòd eum non latuerit, creaturam esse ab æterno contradictionem implicare: quia tamen hæc contradictio non tam est certa & evidens, ut omninò possit demonstrari, præsertim cùm & inter Catholicos non pauci existiment, nullam hujusmodi contradictionem implicare; idcircò potuit Augustinus ab hac ratione abstinere, dum contra Philosophos Mundi æternitatem improbare vellet.

Deus ab æterno potest operari.

Ad 2. Resp. Deum quandocumque est posse operari, hoc est habere potentiam ad operandum; imò ejus operationem quatenus in ipso est æternam: non posse tamen illam ejus sive potentiam sive operationem ab æterno terminari ad creaturam, quia hoc rationi creaturæ repugnat. Quòd si ejusmodi ratio benè concluderet; sequeretur pariter, quòd ab æterno esse potuerunt & homines, & tempus, & motus, & generaliter omnes omninò creaturæ, etiam illæ, ex quibus sequeretur dari vel pertransiri infinitum actu completo: quæ tamen ab iis, qui opinionem nostræ conclusioni contrariam sustinent, non conceduntur. Quapropter quandocumque Deus est, ac per consequens ab æterno potest operari, ac creaturas & earum quaslibet producere: sed unamquamque secundùm modum & naturam creaturæ, hoc est ab aliquo durationis initio; unde sequitur, quòd in tota quidem æternitate sua, quæ est indivisibilis, potuit eas facere, non tamen eas facere potuit ab æterno.

Ad 3. Resp. Neg. Cons. quia assumitur conditio prorsus impossibilis; ex qua non tantùm hoc impossibile sequitur, Omnem creaturam posse esse æternam, sed etiam hæc alia, Deum non esse omnipotentem, Non esse perfectionis infinitæ, imò non esse Deum. Ad confirm. Resp. illud fuisse exemplum quorumdam Platonicorum, teste Augustino lib. 10. de Civ. cap. 31. qui per hoc ostendere volebant, Mundum & Deos in Mundo creatos semper fuisse, semper existente eo qui ipsos fecerat. Dicendum est autem, neque illud, neque alia de causis creatis exempla rectè applicari ad probandum, quòd causa increata possit habere effectum sibi coæternum; partim quia sumitur Antec. impossibile, ex quo proinde non est mirum si sequatur aliquod aliud impossibile; partim quia inter causam increatam & ejus effectum æternum est repugnantia ex parte creaturæ.

Ob. Si dicas: Ipsum Augustinum lib. 6. de Trin. c. 1. simile exemplum adducere, dum ait, quòd *splendor, qui gignitur ab igne atque diffunditur, coævus est illi, & esset coæternus si esset ignis coæternus.* Resp. Resp. ipsum non affirmare, quòd ignis aut splendor possit esse æternus: sed contra Arianos, qui volebant, si Filius ex Patre natus est, eum non esse Patri coæternum, tali argumento utitur, perinde ac si diceret. Quidam effectus est suæ causæ coævus, ut splendor igni; imò si per impossibile daretur, quòd ignis esset æternus, splendor esset ei coæternus; nihil ergo repugnat, Filium, qui non est effectus, sed Verbum Patris ex substantia ejus genitum, esse illi coæternum.

ARTICULUS III.

Utrùm creatio rerum fuerit in principio temporis.

VIdetur quòd non. 1. Quia tempus adjacet motui Firmamenti: sed Firmamentum factum est secundo die; ergo creatio rerum, quæ ad primum diem pertinet, fuit ante principium temporis.

2. Tempus est unum de illis quatuor, quæ primò sunt creata: atqui tempus non est creatum in principio temporis, sic enim tempus esset in indivisibili, quod est impossibile, cùm tempus sit quidpiam divisibile; ergo nec reliqua.

Creatio fuit in principio temporis.

Responsio ad Fidem pertinens est, creationem rerum fuisse in principio temporis. Dicitur enim cap. 1. Gen. *In principio creavit Deus cælum & terram.* Et in cap. *Firmiter*, tit. de Summ. Trin. & Fid. Cathol. Pontifex cum Conc. Gen. firmiter credit & confitetur, quòd *Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam.* Hac occasione tres adducit B. Thomas horum verborum, *In principio*, cùm dicitur *In principio creavit Deus cælum & terram*, expositiones.

1. Est SS. Basilii & Ambrosii in Opere sex dier. atque etiam ipsius Conc. Gen. cujus verba jam recitavimus, ut *In principio* idem sit, quod initio temporis. Quod verò B. Augustinus lib. 11. de Civ. cap. 6. ait, Mundum non esse factum in tempore, sed cum tempore; non sic accipiendum est, quasi non sit simpliciter admittendum, quòd Mundus sit factus in tempore, sed eo tantùm modo, quem ipsemet illic affert, quatenus nimirum stricto ac rigoroso sermone ea dicumur fieri in tempore, quorum productionem pars aliqua vel punctum temporis antecedit, & pars sequitur, quo modo fiunt illa, quorum productio est successiva: *Quod enim fit in tempore*, (inquit) *& post aliquid fit, & antea aliquod tempus; post id quod præteritum est, ante id quod futurum est.* Sed hunc sermonis rigorem sæpè non attendunt, vel SS. Doctores, vel alii Scriptores; & propterea non est verendum absolutè concedere, Mundum factum esse in tempore, hoc est initio seu primo instanti temporis, quo tempus in universum cœpit fluere.

Tac. ob.

Ut Mundus sit in tempore factus.

2. Expositio est eorumdem Basilii & Ambrosii, ac insuper Hieronymi in qq. Hebr. sup. Gen. & Aug. lib. 12. Conf. cap. 20. & 28. qua per Principium intelligitur Dei Filius, juxta illud Jo. 8. *Principium qui & loquor vobis.* Unde ad Coloss. 1. dicitur, quòd *in ipso* (Christo scilicet) *condita sunt universa.* His non obstat, quòd esse principium rerum approprietur Patri. Ratio enim principii effectivi appropriatur Patri propter potentiam: sed ratio principii exemplaris appropriatur Filio propter sapientiam.

Tacita ob.

3. Expositio est Augustin. lib. 11. de Civ. cap. 6. & lib. 12. Confess. cap. 28. secundùm quam *In principio* idem valet, ac primum omnium & ante omnia; ut proinde significetur, quòd ante cœlum & terram Deus nihil fecerit. Hoc modo etiam sumitur Jo. 1. cùm dicitur, *In principio erat Verbum*, hoc est ante omnia, ac per consequens ab æterno. Ne quis autem putet, ex talibus verbis similiter colligi posse æternitatem Mundi, sicut colligitur æternitas Verbi, observandum est, quòd de Mundo non dicitur, *In principio* seu ante omnia erat cœlum & terra, sicut dicitur *In principio erat Verbum*: sed In principio seu primum omnium & ante omnia creavit Deus cœlum & terram, quia ante cœlum & terram erat aliquid, nimirum Deus, qui tamen nihil fecerat antequam cœlum & terram faceret: ante Verbum autem nihil erat, quod proinde ab æterno erat.

1. Expositio est contra illos, qui dixerunt, Mundum semper fuisse, & tempus non habere aliquod principium. 2. contra eos, qui dixerunt, esse duo principia, unum bonorum, aliud malorum. 3. contra eos, qui docebant, visibilia esse à Deo creata mediantibus Angelis. Et quamvis nonnulli existiment, illas tres

expo-

expositiones esse litterales: probabilius est, quòd secunda sit mystica: prima verò & tertia litteralis.

Ad 1. Arg. Resp. quòd si vel Firmamentum, vel motus Firmamenti non statim à principio incœperit; fuit tamen tempus, quod nimirum erat numerus seu mensura cujuscumque primi motus, qui tunc incipiebat, quamvis non esset numerus motus Firmamenti. Nam quòd tempus adjaceat motui Firmamenti, hoc est per accidens, in quantum hic motus est primus motuum: si autem esset alius motus primus, illius motus mensura esset tempus, ait B. Thomas q. 66. art. 4. ad 3. Quid verò sit de Firmamento sentiendum, q. 67. & 68. videbitur.

Ad 2. Resp. Neg. Min. Tempus enim productum est eo modo, quo secundùm suam naturam potest esse: & quia non potest esse nisi secundùm aliquod nunc vel instans; ideò productum fuit secundùm primum instans, quod est initium temporis, in quo proinde instanti primo tempus incipiebat. Neque refert, quòd instans sit indivisibile, & tempus divisibile; quia non est absurdum, quòd divisibile sit in indivisibili, non tamquam in subjecto, neque tamquam in mensura, quæ mensuret esse rei divisibilis, sed sicut in eo, à quo incipit ejus productio.

QUÆSTIO XLVII.

De distinctione rerum in communi.

Articulus I.

Rerum multitudo & distinctio est à Deo.

ART. 1. docet, rerum multitudinem & distinctionem esse à Deo. Quia Deus produxit res propter bonitatem suam communicandam creaturis & per eas repræsentandam: atqui illa non potest sufficienter communicari vel repræsentari per unam creaturam; ergo dicendum est, quòd produxerit plures easque distinctas, ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex aliis.

Ob. Si dicas: Per creaturas, quantumcumque sint multæ & distinctæ, non potest sufficienter repræsentari divina bonitas; non ergo videtur ista ratio habere locum. *Resp.* Resp. Neg. Cons. quia etsi nulla creaturarum multitudo vel distinctio, quantumcumque illa sit, possit perfectè atque adeò omninò sufficienter repræsentare divinam bonitatem; aliqua tamen multitudo & distinctio potest perfectiùs & sufficientiùs illam repræsentare (per differentes scilicet perfectiones) quàm si esset una sola creatura; imò potest etiam aliquo modo repræsentare sufficienter, sufficientia nimirum conveniente perfectioni Universi, & hoc est quod B. Th. intendit. Hanc porrò sufficientiam in eo consistere putant, quòd nullus sit divinæ bonitatis gradus per humanam vel Angelicam creaturam naturaliter cognoscibilis, qui in tanta partium Universi multitudine & distinctione per aliquas creaturas non repræsentetur, dicente Apost. ad Rom. 1. *Invisibilia enim ipsius à creatura Mundi, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus & Divinitas.*

Confirm. Pura bona sunt meliora uno bono quod est finitum; sic enim habetur hoc bonum & adhuc amplius: omnis autem creaturæ bonitas est finita, est enim deficiens ab infinita Dei bonitate; perfectiùs ergo est Universum si sint plures gradus rerum, quàm si esset tantùm unus: facere autem gradus rerum sicut & ipsas res, pertinet ad summum bonum; ergo rerum distinctio ac multitudo est à Deo.

His & Scripturæ accedant, quæ rerum multitudinem ac distinctionem Deo tribuunt. Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum & terram, &c. & divisit lucem à tenebris.* Job 38. Prov. 8. Eccles. 33. Ad Coloss. 1. eadem veritas ita clarè exprimitur, ut manifesta sit hæresis eam negare.

Contra illos porrò, qui distinctionem rerum à casu esse dicebant, disputat S. Doctor 2. contr. Gent. c. 39. Contra alios, qui ponebant eam esse à materia c. 40. Contra eos, qui ex contrarietate primorum agentium, c. 41. Contra eos, qui ex secundis agentibus, c. 42. Contra eos, qui ex meritorum vel demeritorum diversitate, c. 44. Pro veritate autem quam hic docet c. 45. & q. 3. de Pot. art. 16.

Ob. Si quis objiciat: Humanitatem Christi propter unionem ad Verbum divinum esse perfectissimam & perfectiorem quàm omnes aliæ creaturæ etiam simul sumptæ, quæ sunt in Mundo; ergo ad repræsentandam divinam bonitatem, non fuisse producendam rerum multitudinem & distinctionem, sed suffecisse illam humanitatem. Resp. Neg. Cons. humanitas enim Christi *Resp.* tantis perfectionibus ornata non pertinet ad naturalem perfectionem Universi, neque est cognoscibilis lumine naturali: cùm autem agitur de multitudine ac distinctione rerum Universi, sermo est de Universo secundùm suam naturalem perfectionem, & secundùm quod ejus perfectio naturaliter cognita ducit in cognitionem Creatoris. Huc pertinet, quod 3. par. q. ar. 3. ad 2. ait S. Doctor: *Hoc excedit limites perfectionis Universi, ut creatura uniatur Deo in Persona.*

Pro resp. ad 1. Neg. est Cons. quia illud axioma, *Unum semper natum est facere unum*, tantùm est verum de agente per naturam: Deus autem est agens voluntarium ac liberum. Et hujus discriminis ratio est, quia agens per naturam agit per formam per quam est; ut ignis per eam formam per quam est ignis: forma verò per quam res est solùm est una. At agens voluntarium non agit per formam per quam est, sed per formam quam in mente concipit: sicut autem potest concipere varias, ita varios potest effectus producere.

Adde, quòd ut etiam in agente naturali veritatem habeat prædictum axioma, multiplici limitatione indigeat.

1. est, ut intelligatur de agente quatenus est unum, *Limitatur axioma.* non tantùm secundùm essentiam, sed etiam secundùm virtutem: si enim fuerit multiplex secundùm potentiam, potest multa producere; sicut unum idemque animal brutum varia operatur per varias potentias.

2. Ut agens per se agat; & non per accidens: nam frigus, quod per se frigefacit, potest per accidens calefacere.

3. Ut sit agens principale, non instrumentale: naturalis enim virtus, sed instrumentaria potest multa operari, secundùm quod vel ab agente principali applicatur, vel diversitatem invenit materiæ aut dispositionis ejus.

4. Ut & agens sit eodem modo dispositum, & comparetur ad idem passum seu ad materiam eamdem, eodemque modo se habentem; alioquin idem Sol ad nos accedens est causa generationum, & recedens corruptionum; idemque ille emollit ceram, & indurat lutum.

5. Ut agat propter eumdem finem, & in eodem genere causalitatis, aliàs potest facere diversa; sicut eadem vis dilatat cor, & illud constringit propter diversos fines: Unumque & idem potest esse causa efficiens unius effectus, & causa finalis alterius.

Pro resp. ad 2. duo sunt dicenda. Prius, quòd quando exemplatum perfectè repræsentat exemplar; unius exemplaris solùm est unum exemplatum, ita ut exemplata non multiplicentur nisi materialiter: sicut unius hominis solùm est una imago perfectè ipsum repræsentans, adeò ut si multiplicentur ejus imagines, illæ non sint futuræ diversæ nisi materialiter, unde imago Dei increata, quæ est perfecta, non est nisi una. Sed quia nulla creatura perfectè repræsentat exemplar primum, hoc est Deum; ideò per multa exemplata potest repræsentari. Posterius. Quamvis divina essentia solùm sit una simpliciter & absolutè; prout tamen variè est imitabilis, sic habet rationem diversarum idearum, atque ita diversitas rerum respondet pluralitati idearum in mente divina. Confer quæ dixi ad quæst. 15. art. 2.

Articulus II.

ART. 2. probat, inæqualitatem rerum esse à Deo. *Inæqualitas rerum est à Deo.* Quia is qui est causa distinctionis rerum principalis, est etiam causa inæqualitatis: atqui Deus (ut ex art. sup. patet) est causa principalis distinctionis rerum; ergo est etiam causa inæqualitatis earum. Prob. Maj. Quia rerum distinctio principalis, hoc est specifica sive formalis, semper requirit inæqualitatem. Deinde. Id in quo consistit perfectio Universi est à Deo: in rerum autem inæqualitate consistit perfectio Universi; non enim universum esset perfectum, si in

eo

eo solùm invenirentur unus gradus bonitatis rerum, quod esset, si nullæ res essent inæquales. Unde Genes. 1. Scriptura refert, non solùm multitudinem & distinctionem, sed etiam inæqualitatem rerum à Deo factam. Et Eccles. 33. *Quare dies diem superat*, seu præcellit, *& iterum lux lucem, & annus annum à Sole*, (scilicet factum) *A Domini scientia separati sunt*.

Secundùm quæ attenditur rerum inæqualitas. Inæqualitas porrò rerum attenditur in primis secundùm hoc, quòd quædam habeot esse sine vita, ut cœlum & elementa: quædam habent vitam sine sensu; ut arbores: quædam habent sensum sine intellectu; ut bruta: quædam habent intellectum, & corpore constant; ut homines: quædam habent intellectum, & sunt sine corpore; ut Angeli. Attenditur præterea secundùm hoc, quòd in singulis prædictorum una species invenitur aliis perfectior, quòdque rerum aliæ sint corruptibiles, aliæ incorruptibiles; quædam contingentes, quædam necessariæ, quædam liberæ: & in his quædam genere differunt; aliæ specie; aliæ numero.

Ob. Si dicas: Æqualiter est Deo cura de omnibus Sap. 6. ergo Deus non est causa inæqualitatis. *Resp.* Resp. Neg. Conf. Quia *æqualiter* ibi idem valet, quòd *pariter*, seu universaliter, & nullo excepto. Vide quæ diximus q. 20. art. 3.

In resp. ad 1. ostendit, quòd optimi sit facere optima, nimirum quæ sunt quædam tota: non sit autem optimi facere quaslibet partes totius optimas; cùm manifestum sit, omnes partes unius hominis non posse habere bonitatem seu perfectionem oculi, & sic de reliquis: sed satis sit, quòd eis faciat optimas proportionaliter, hoc est in ordine ad totum, sive secundùm exigentiam totius. Confer quæ de illo axiomate dicebantur q. 25. ar. 6. ad 3.

Pro resp. ad 2. observa, quòd æqualitas sit effectus immediatus unitatis, in quantum id quod proximè procedit ab unitate, est æqualitas: sed nihilominùs etiam ab unitate procedere potest multitudo; ac per consequens inæqualitas, quæ tamen habet aliquam æqualitatem proportionis etsi non absolutam.

In resp. ad 3. observa, illud *Justitia est inæqualibus inæqualia dare*, non habere locum nisi in retributione præmiorum; ac proinde quòd in constitutione rerum quædam partes fiant aliis inæquales, non est propter aliquam inæqualitatem præcedentem, sive meritorum, sive dispositionis materiæ, sed propter perfectionem totius, quæ alioquin non posset haberi, sicut etiam patet in operibus artis: non enim propterea tectum differt à fundamento, quia materia illorum est diversa; sed ut domus, quæ ex diversis partibus fieri debet, sit perfecta, artifex quærit diversam materiam, eamque faceret si posset.

Articulus III.

Unicum est Mundum. ART. 3. docet, Mundum esse tantùm unum. Quia cunctæ res, quæ à Deo sunt, habent ordinem & inter se & ad Deum; ergo omnes res creatæ constituunt unum Mundum, sive unum Universum: per Mundum enim intelligitur Universum, seu universitas creaturarum; & unitas; qua Mundus dicitur esse unus, intelligitur unitas ordinis, secundùm quod quædam ordinantur ad alia.

Confirm. ex Jo. 1. *Mundus per ipsum factus est*: ubi unus tantùm Mundus nominatur, quamvis ibidem præcedat, *Omnia per ipsum facta sunt*. *Mundus est idem quod rerum universitas.*

Deinde. Apostoli non sunt missi baptizare & prædicare extra hunc Mundum, & tamen missi sunt prædicare omnibus gentibus, & baptizare omnes gentes; ergo nullæ sunt gentes extra hunc Mundum, ac per consequens non est alius Mundus ab isto.

Præterea. Omnes homines quotquot vel sunt, vel fuerunt, vel erunt, sunt filii Adam: omnes autem illi pertinent ad hunc Mundum; ergo non est aliquis alius Mundus.

Denique. Christus tantùm mortuus est pro hominibus hujus Mundi; ergo si esset alius Mundus, Christus non esset Salvator hominum in illo Mundo existentium; cùm tamen Apostolus 1. ad Tim. 4. dicat, Christum esse Salvatorem omnium hominum.

In resp. ad 3. docet, non posse esse plures Mundos: quia hic Mundus constat ex tota sua materia, non enim est possibile esse aliam terram quàm istam. Hæc autem intelligenda sunt secundùm potentiam Mundi materialem, & spectato eo rerum cursu, qui nunc est: non autem secundùm potentiam Dei Creatoris, neque spectato illo rerum cursu, quem ipse potest pro suo beneplacito eis dare. Certum est enim, quòd sicut nullam contradictionem implicat, vel plures Mundos fieri, vel aliam terram creari; ita Deus absoluta sua potentia possit & aliam terram & alios Mundos producere. *Deus alios Mundos potest facere.* Quod etiam B. Thomam docuisse manifestum est; tum ex q. 25. sup. art. 6. in corp. ubi expressis verbis dixit: quòd *qualibet re à se facta potest Deus facere aliam meliorem*. *Etiam juxta B. Thom.* Et in resp. ad 3. *Posset Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis*. Similiter in 1. dist. 44. artic. 1. *Loquendo de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam facere potuisset*. Et art. 2. *Hæc melioratio omnium partium; vel potest intelligi secundùm bonitatem accidentalem; & sic posset esse talis melioratio à Deo, manentibus eisdem partibus & eodem Universo vel secundùm bonitatem essentialem; & sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere potest: sed sic non essent eadem partes, & per consequens nec idem Universum*. Accedit, quòd cum lect. 19. super lib. 1. de Cœlo sibi objecisset, posse fieri plures cœlos, hoc est Mundos, propterea quòd potentia Dei, cùm sit infinita, non est determinata ad hunc solum Mundum; nequaquam respondet, esse Deo impossibile alium Mundum facere, sed potius concedit esse possibile: *Si Deus faceret alios Mundos*, inquit, *aut faceret eos similes huic Mundo, aut dissimiles. Si omninò similes; essent frustra, quod non competit sapientia ipsius. Si autem dissimiles; nullus eorum comprehenderet in se omnem naturam corporis sensibilis, & ita nullus eorum esset perfectus*. Ex his intelligi potest, malè illos de S. Thoma meritos qui dixerunt, ipsum docuisse, quòd Deo possibile non sit facere alios Mundos aut aliam terram.

QUÆSTIO XLVIII.

De distinctione rerum in speciali; ac primo de distinctione boni & mali.

Articulus I.

Utrùm malum sit natura quædam.

MAlum variè sumi potest. Uno modo formaliter, hoc est pro eo cujus ratio formalis est malum. Alio modo materialiter & denominativè: & hoc vel secundùm privationem intrinsecam ei quod denominatur malum, quia scilicet ea res quæ denominatur mala est privata bono, atque ita est subjectum mali; quomodo oculus cæcutiens dicitur malus: vel secundùm privationem extrinsecam; quia nimirum aut efficit malum, quomodo cibus sanitati noxius dicitur esse malus; aut indicat malum, quo modo morbidorum color vocatur malus, quia est indicium malæ dispositionis illorum. In præsenti quæstio movetur de malo juxta priorem significationem accepto, idest de malo formaliter. *Varia acceptio mali.*

Responsio autem ad Fidem pertinens contra Pytagoreos & Maniebæos est, malum non esse aliquam formam seu naturam, neque significare aliquod esse, sed quamdam absentiam seu privationem & defectum boni. Quia omne quod est appetibile est bonum: atqui omnis natura est appetibilis, saltem ab eo cujus est natura: & similiter omne esse est appetibile; ergo omnis natura est bona, ac per consequens malum non potest esse natura aliqua. *Malum non est aliqua natura.* Confirm. Quidquid est à Deo est bonum: omne autem ens & omnis forma seu natura est à Deo, ut q. 44. art. 1. patuit; ergo omne ens & omnis forma seu natura est bona. *Omne quod est à Deo est bonum.* Maj. prob. ex Gen. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valdè bona*. Eccles. 3. *Cuncta fecit bona in tempore suo*. 1. ad Tim. 4. *Omnis creatura Dei bona est*.

Hinc S. Dionys. cap. 4. de Div. Nom. *Non*, inquit, *aut in Dæmonibus, aut in nobis malum inest, quasi sit aliquid malum, sed quod perfectionis bonorum propriorum, & accommodatorum sit privatio*. Et posteà: *Relinquitur ergo, malum imbecillitatem atque privationem boni esse*. Et iterùm: *Privatio igitur est malum, defectus, imbecillitas, &c.*

Athanas.

Athanaf. in Orat. cont. Gent. *Ea qua funt appellu buna, qua non funt mala. Qua funt ideò à me vocantur bona, quoniam à Deu, qui eſt eſſentia ipſa, exemplar trabunt: que nun funt mala nuncupamus, eò quòd cùm nulla eſſentia ſubſiſtant, bominum commentis effiEta funt.* Et aliquantò poſt: *Ethnicorum quidam errabundi itineris & Chriſti ignari ſubſtantiam eſſe, & per ſe in rerumnatura conſiſtere malitiam pronuntiaverunt, &c.* Ac rurſum: *Haretici verò decidui ex Majorum traditione naufragique in Fide, & ipſi quoque per delirium veram eſſentiam malitia attribuunt. Neceſſum eſt*, inqnit, *veritatem Eccleſiaſtici dogmatis explendeſcere: nullum malum nec à Deu, nec in Deu, nec ab initiu extitiſſe: neque ullam eſſe ejus ſubſtantiam*, hoc eſt naturam.

Auguſt. lib. de Fid. cont. Manich. cap. 19. *Malum non poteſt eſſe natura nec ſubſtantia, nec vita; quia hac bona ſunt in quantum ſunt.* Lib. 7. Confeſſ. cap. 12. *Quacumque ſunt bona ſunt, malumque illud, quod quarebam unde eſſet, non eſt ſubſtantia; quia ſi ſubſtantia eſſet, bunum eſſet.* Lib. de Ver. Relig. c. 23. *Intelligitur nullam naturam, vel ſi melius ita dicitur nullam ſubſtantiam ſive eſſentiam malum eſſe.* Lib. 11. de Civ. cap. 22. *Omninò natura nulla eſt malum, nomenque hoc non eſt niſi privationis boni.* Plura habet idem Auguſt. toto lib. de Nat. boni, lib. de Nat. & Grat. cap. 19. lib. 2. ad Bonif. cap. 2.

Malum eſt privatio boni.

S. Leo epiſt. 93. cap. 6. *Fides vera, qua eſt Catholica, omnium creaturarum ſive ſpiritualium ſive curporalium bonam cunfitetur ſubſtantiam, & mali nullam eſſe naturam; quia Deus, qui univerſitatis eſt cunditor, nihil nun bonum fecit.*

Damaſcenus lib. 2. de Fid. cap. 4. *Neque aliud quidquam eſt malum, quàm boni privatiu.* Videri etiam poſſunt Anſelmus lib. de Conc. præſcient. & prædeſt. Fulg. lib. de Fid. ad Pet. cap. 2. Ex his intelligi poteſt graviter erraſſe Manichæos, ponendo aliquas res ſecundùm ſuas naturas malas eſſe.

Sed eſt obſervandum, quòd cùm malum dicitur eſſe defectus & abſentia vel privatio boni, non oporteat exiſtimare, abſentiam cujuſcumque boni eſſe malam; neque enim malum eſt, quòd ab homine abſit natura Angelica, vel quòd à bruto natura humana: ſed intelligenda eſt abſentia ſeu privatio boni debiti in eſſe, quemadmodum B. Thomas hic ad 2. indicat: clariùs verò exprimit art. 5. ad 1. dicens, quòd *non omnis defectus boni eſt malum, ſed defectus boni, quod natum eſt & debet baberi.* Similiter cont. Gent. cap. 7. *Malum, ut dictum eſt, nihil eſt aliud quàm privatio ejus, quod quis natus eſt & debet babere; ſic enim apud omnes eſt uſus hujus nominis Malum.* In 1. diſt. 44. artic. 3. ad 4. *Etſi nullum malum eſſet, adhuc poſſet eſſe bunitas comparationis magis boni ad minus bonum. Quamvis enim minus bonum careat aliqua perfectione, qua eſt in magis buno; non tamen oportet quòd ſit malum, quia malum cunſiſtit in privatione ejus, quod eſt debitum & natum baberi*, qu. 1. de Malo art. 1. ad 1. *Illud dicitur ſimpliciter malum, quod eſt ſecundùm ſe malum: hoc autem eſt quod privatur aliquo particulari bonu, quod eſt ex debitu ſua perfectiunis; ſicut agritudu eſt malum animalis, quia privat aqualitatem bumorum, qua requiritur ad perfectum eſſe animalis.*

Malum eſt privatio boni debiti.

De variis contra hujus art. doctrinam argumentis, videri poteſt B. Thomas iſto art. 1. q. 1. de Malo, & 3. cont. Gent. c. 8. & 9.

In reſp. ad 1. negat Min. & ad ejus prob. duo dici poſſunt. Prius, quòd cùm Ariſtoteles dicit, bonum & malum eſſe genera, loquatur ſecundùm opinionem Pytagoricorum, qui exiſtimabant, malum eſſe naturam quamdam; & ideò ponebant bonum & malum eſſe genera. Conſuevit enim Ariſtoteles, & præcipuè in libris logicalibus, ponere exempla, quæ ſecundùm opinionem quorumdam Philoſophorum erant ſuo tempore probabilia. Poſterius, quòd dicit bonum & malum eſſe genera, dupliciter intelligi poteſt. Uno modo quòd ſint genera ſimpliciter, ſicut ſubſtantia, quantitas, qualitas; & ſic neque bonum neque malum eſt genus. Alio modo, quòd ſint genera contrariorum; & ſic eſt verum: ſed per hoc non ſequitur, quòd malum in quantum malum ſit natura aliqua, cùm malum in quantum hujuſmodi non poſſit eſſe genus. Pro quo ſciendum, quòd (ut Philoſophus indicat lib. 4. Metaph. text. 4. ſed manifeſtiùs lib. 10. text. 15.) *prima contrarietas eſt babitus & privatiu*, quia ſcilicet hæc contrarietas ſalvatur in omnibus contrariis, cùm ſemper unum contrariorum ſit imperfectum reſpectu alterius, ut nigrum reſpectu albi, & amarum reſpectu dulcis; atque ita in altero contrariorum ſemper ſit quædam privatio ſeu imperfectio. Sicut autem forma vel perfectio babet rationem boni; ita privatio in quantum hujuſmodi habet rationem mali. Malum ergo dicitur genus contrariorum, non quatenus eſt malum, ſed quatenus eſt quoddam bonum cum privatione alterius boni. His conſentanea ſunt quæ dict. art. 1. de Malo ad 2. tradit, quòd *malum & bonum propriè opponantur ut privatiu & babitus: ac nibilominus dicantur contraria, quia privationes illa, quæ non tollunt totam formam oppoſitam, ſed aliquid de ea retinent vel relinquunt, interdum vocantur cuntraria; malum autem non tollit totum bonum, ſed tantùm removet aliquid de bonu.*

Malum er. Malum quatenus ſit genus contrariorum.

Malum et bonum ut ſint genera.

Pro reſp. ad 2. dicendum eſt, quòd malum ut malum non eſt differentia ſpecifica in moralibus, ſed ut conjunctum bono; ac proinde cùm dicitur, malum eſſe differentiam ſpecificam, non eſt intelligendum malum ſimpliciter & formaliter, ſed denominativè, hoc eſt aliquid ſecundùm ſe bonum, ſed privatum ea perfectione quam deberet habere. Virtutes enim & vitia ſpeciem habent à fine; Virtutes quidem à fine, qui eſt ſecundum rectam rationem, ac proinde eſt bonus: Vitia verò à fine qui eſt contra ordinem rectæ rationis: & talis dicitur malus non formaliter, ſed denominativè, quia eſt quoddam bonum privatum eo bono ſeu ea perfectione, quæ deberet ei ineſſe. Hinc in q. de Virtut. in com. inter Quæſt. Diſput. art. 2. ad 2. *Malum non conſtituit ſpeciem ratione privationis, ſed ratione ejus quod privationi ſubſternitur.* Et 3. cont. Gent. cap. 9. *Nec malum, ſecundùm quod eſt differentia ſpecifica in genere moralium, importat aliquid quod ſit ſecundùm eſſentiam ſuam malum, ſed aliquid quod ſecundùm ſe eſt bonum; malum autem hominis, in quantum privat ordinem rationis, quod eſt hominis bonum.*

Quomodo malum ſit differentia ſpecifica.

Pro reſp. ad 3. diſt. eſt Min. Malum enim ut malum ſeu ſub ratione mali opponitur bono, ſicut privatio opponitur formæ vel habitui, cùm malum ſic conſideratum ſit privatio boni: ſed malum prout invenitur in moralibus, opponitur bono ſicut contrarium. In moralibus enim bonum dicitur quod eſt ordinatum; malum verò ſubinde hoc particulariter dicitur, quod non ſolùm eſt deordinatum, ſed etiam eſt alteri nocivum: & ſecundùm iſtam rationem id quod tantùm eſt deordinatum & non nocivum alteri, medium eſt inter bonum & malum. Quomodo *Philoſophus dicit prodigum non eſſe malum, quia nulli alteri nocet niſi ipſi*, ait B. Thomas 1. 2. q. 18. art. 9. ad 2. Et ab hoc malo poteſt fieri regreſſus ad bonum; ſicut cùm ex incontinentia reditur ad continentiam, ab ebrietate ad ſobrietatem.

Quomodo bonum & malum opponantur.

In reſp. ad 4. tradit, quidpiam poſſe dici agere tribus modis. Uno modo formaliter ſeu tamquam forma, ſicut albedo dicitur facere album. 2. effectivè, hoc eſt tamquam cauſa efficiens; ſic Sol dicitur agere quando calefacit, & ædificator quando ædificat. 3. tamquam finis; quomodo dicimus, quòd honores & pecuniæ faciunt homines gerere bella, ut per ea conſequantur pecunias vel honores concupitos.

Agere variè dicitur.

Docet deinde, malum in quantum malum, formaliter ſcilicet acceptum, agere formaliter; in quantum ſcilicet privatio boni quodam ſimili modo afficit animam, quo cæcitas potentiam viſivam: non autem efficienter, neque finaliter. Ex hoc loco Suarez lib. 11. de Grat. c. 4. ait, B. Thomam ſentire, quòd peccatum mortale non expellat gratiam effectivè ſecundùm propriam efficientiam. Verumtamen diſtinctione utendum eſt. Si peccatum (mortale ſcilicet) ſumatur ſecundùm ſuum formale præciſè, ſive in quantum malum & ſecundùm rationem mali, quæ eſt privatio boni ſeu rectitudinis; verum eſt, quòd peccatum non expellit gratiam effectivè. Si verò peccatum accipiatur pro materiali & formali ſimul, boc eſt pro actu voluntario, cui deeſt debita rectitudo, ſic peccatum effectivè expellit gratiam, eo modo quo diximus 2. 2. q. 24. ar-

Ut malum agat expellendo gratiam.

10.

10. conformiter ei, quod B. Thom. q. 2. de Malo ar. 9. ad 2. ait, illud *esse mortem animæ, non essentialiter, sed effectivè*. Cùm autem hic dicit, malum neque agere effectivè, neque finaliter; non loquitur de peccato juxta posteriorem acceptionem, sed de malo formaliter: *His* (inquit) *duobus modis malum non agit aliquid per se, idest secundùm quod est privatio quædam, sed secundùm quod ei bonum adjungitur*. Ex quibus postremis verbis satis intelligi potest, quòd malum, etsi non agat efficienter aut finaliter in quantum est malum, hoc est formaliter sumptum; sic tamen agit, in quantum simul cum formali importat materiale. Similiter quod q. 1. de Malo ar. 1. ad 8. scribit: *Malum abstractè accipiendo, idest hoc ipsum quod est malum, dicitur corrumpere, non quidem activè, sed formaliter, in quantum scilicet est ipsa corruptio boni; sicut & cæcitas dicitur corrumpere visum, in quantum est ipsa visus corruptio seu privatio*; intelligendum est de malo secundùm suam formalem rationem accepto, cùm illud comparet cæcitati, dicatque, ipsum malum esse corruptionem boni.

De resp. ad 5. quòd malum non pertineat ad perfectionem Universi, videantur quæ diximus q. 19. ar. 9.

Articulus II.

Malum est Mundo.

ARt. 2. probat, malum esse in rebus, sive aliquod malum reperiri in Mundo. Quia perfectio Universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur: inter gradus verò bonitatis unus est eorum, quæ possunt à bono deficere, ad quod sequitur, quòd interdum deficiunt; mali autem ratio consistit in defectu à bono. Quæ doctrina Fide certa est: frequentissimè enim Scriptura Sacra testatur, mala, eaque multa & magna esse in Mundo. Unde August. lib. 1. cont. Julian. c. 8. *Si dixerimus nulla mala, frustrà dicimus Deo, Libera nos à malo*. Est insuper hæc doctrina sic per quotidianam experientiam manifesta, ut potius laborandum sit, ut mala quæ naturalia vocantur patienter toleremus; quæ autem moralia viriliter superemus, quàm ut aliqua esse mala probemus.

In resp. ad 1. observa, B. Dionysium cùm dicit, quòd *malum distat ab existente, & adhuc plus distat à non existente*: per existens intelligit id quod est ens simpliciter, sicut habitus: per non existens verò id quod nullo modo est, sive quod est non ens simpliciter; quomodo dicit puram negationem. Malum ergo, cùm non sit ens simpliciter sicut habitus, distat ab existente: quia verò non est pura negatio, sed privatio, adhuc plus distat à non existente, hoc est ab eo quod est simpliciter non ens.

Pro resp. ad 2. dist. hæc Maj. *Ens & res convertuntur*. Vera enim est, si per ens intelligatur entitas rei: falsa autem, si per ens non intelligatur ipsa rei entitas, sed veritas propositionis, quæ in compositione consistit. Ens enim dupliciter dicitur. Uno modo, secundùm quod significat essentiam sive entitatem rei, quomodo dividitur in decem prædicamenta; & sic nulla privatio potest dici ens. Alio modo, secundùm quod significat veritatem propositionis; & sic malum & quælibet alia privatio dicitur ens, in quantum privatione aliquid verè dicitur esse privatum, & malo seu privatione boni aliquid verè dicitur esse malum.

Malum quomodo dicatur ens.

Ad veritatem enim propositionis affirmativæ satis est, quòd ita sit in re sicut per illam significatur; & quandoque quidem significatur esse aliquid existens in rebus, ut cùm dicitur Petrus est; quandoque verò significatur esse aliquid non reale, sed remotio alicujus formæ vel habitus cum aptitudine reali; & sic dicitur malum esse. At negatio pura, ut non ens, non verè dicitur esse nisi in intellectu objectivè. Ex his sequitur, quòd ut malum dicatur esse in rebus, vel in Mundo, non requiritur quòd sit aliquid seu aliqua entitas positiva: quia malum non est in rebus per alicujus entis positionem, sed per remotionem ejus quod deberet adesse; ita ut cùm dicimus, malum est, non significemus malum esse aliquid, sed significamus, aliquam rem esse cui deest sua perfectio. Quibus conformiter 3. cont. Gent. cap. 9. docet, quòd malum dicitur esse in Mundo, non quasi essentiam aliquam habeat, vel sit quædam res, sed quia malo ipso res aliqua mala

Malum ut dicatur esse in rebus.

est: sicut cæcitas dicitur esse, quia cæcitate aliquod animal est cæcum.

Pro resp. ad 3. sic dist. Min. Deus semper facit quod melius est in toto, non semper quod est melius in unaquaque parte, nisi secundùm ordinem ad totum. Ipsum autem totum, hoc est universitas creaturarum, melius & perfectius est, si in eo sint quædam quæ deficere possunt, & quæ interdum deficiant à bono, quàm si nulla umquam deficerent. Confer quæ diximus q. 25. art. 5. Rectè igitur facit Deus, cùm permittit mala: nam ut Dionys. dicit c. 4. de Div. Nom. providentiæ Dei non est destruere naturas (quod faceret si nulla mala permitteret, quia rerum corruptibilium natura habet, quòd quæ deficere possunt, aliquando deficiant,) sed salvare. Deinde. Deus permittendo mala, novit ex eis elicere bonum, manifestareque eo modo suam, tum justitiam quam exercet in malos, tum misericordiam quam exercet in bonos; quo modo alioquin non manifestaret. Videri possunt q. 2. art. 3. ad 1. & q. 22. art. 2. ad 2.

Deus rectè permittit mala.

Articulus III.

Malum est in bono.

ARt. 3. probat, malum esse in bono tamquam in subjecto; tum authoritate B. August. qui in Enchir. c. 14. manifestè docet, mala non esse nisi in bonis; tum hac ratione. Malum est remotio sive absentia boni, non tamquam simplex negatio, sed tamquam privatio; ergo malum est in bono tamquam in subjecto, omnis enim privatio est in aliquo subjecto; subjectum autem est ens, ac per consequens bonum. Anteced. patet, quoniam si malum esset simplex negatio; sequeretur, ea quæ non sunt esse mala; sequeretur etiam, hominem quantumvis bonum sive naturali sive morali bonitate, tot habere mala quot rebus caret, quæ dici non posse, unicuique manifestum est: quis enim diceret, Mundum fuisse malum quando non erat? Adamum fuisse malum priusquam produceretur? hominem esse malum, quia caret fortitudine leonis, celeritate canis, perspicacitate Angeli? Deinde. Malum est: (ut art. 1. fuit ostensum:) atqui non est per se existens; ergo debet esse in aliquo subjecto: omne autem subjectum, cùm sit quædam substantia, est quoddam bonum.

Pro resp. ad 1. observandum est, Dionys. dicentem, quòd malum non est in existentibus, intelligendum esse, quòd malum non est in existentibus tamquam eorum pars vel proprietas.

In resp. ad 3. verba Augustini, qui Enchir. cap. 14. hanc Dialecticorum regulam, *nulli rei simul insunt contraria*, dixit deficere in bono & malo, sic explicantur, ut Augustinus intelligatur locutus de bono & malo secundùm communem eorum acceptionem: quibus ex art. 2. ad 5. q. 1. de Malo, addi potest, eam non deficere secundùm rei veritatem, sed solùm secundùm apparentiam; quia licèt bonum & malum, ut talia sunt, opponantur: malum tamen non est in bono sibi opposito, sed in aliquo alio. Nam furtum v. g. non est in justitia, quæ opponitur furto, sed in homine hominisque voluntate. Neque etiam bonum & malum sunt in eodem secundùm eamdem rationem, sed secundùm diversam: in eadem, v. gr. voluntate est bonum naturæ & malum moris: & similiter in eodem malo actu est entitas seu essentia, quæ bona est in genere entis & naturæ, ac simul privatio alicujus alterius rectitudinis, quam deberet habere & non habet.

Articulus IV.

Utrùm malum corrumpat totum bonum.

Tria bona in una re.

OBservat, tria bona reperiri in re quapiam. Unum est ipsum subjectum seu ipsa rei substantia. Secundum est forma vel habitus. Tertium est capacitas seu habilitas quædam ad formam vel potentiam. In naturalibus v. g. materia est subjectum; anima est forma; capacitas autem materiæ ad animam est illud bonum, quod tertio loco nominavimus. In moralibus similiter primum bonum, hoc est subjectum, est homo vel ejus anima. Secundum, hoc est forma, sunt virtutes & gratia. Tertium est capacitas vel aptitudo secundùm quam anima dicitur capax gratiæ & virtutum: quamvis enim gratia sit supra naturam animæ; tamen

men in *natura animæ vel cujuscumque creaturæ rationalis est aptitudo quædam ad gratiæ susceptionem*, ait S. Doctor q. 2. de Malo art. 11. in corp.

Quibus præmissis sit pro resp.

CONCLUSIO I.

Malum non corrumpit subjectum. MAlum non potest totaliter tollere, imò nec minuere bonum primum, hoc est subjectum, quia malum non opponitur subjecto, sed formæ. Mors enim non opponitur materiæ, sed animæ; neque tenebræ opponuntur corpori, quod sit tenebrosum, sed lumini; & similiter peccatum non opponitur animæ aut ejus potentiis, sed gratiæ & virtutibus. Unde mors non tollit vel minuit materiam; neque tenebræ tollunt vel diminuunt substantiam corporis; & similiter non tollit vel minuit ipsam animæ vel hominis substantiam aut ejus potentias secundùm suam entitatem consideratas.

CONCLUSIO II.

Malū tollit formam sibi oppositam. MAlum tollit penitus bonum secundum, hoc est formam vel habitum; quia malum totaliter tollit bonum sibi oppositum: forma verò vel habitus opponitur malo. Sic mors tollit animam; tenebræ lucem; peccatum mortale gratiam & virtutes sibi oppositas; ut Infidelitas Fidem; desperatio Spem; & sic de reliquis.

CONCLUSIO III.

Malum potest minuere capacitatem boni. MAlum potest benè tertium bonum diminuere, sed non potest totaliter tollere.

Prior pars prob. Quia capacitas seu habilitas subjecti ad formam vel habitum potest augeri per oppositionem dispositionum ad illum; ergo potest etiam diminui per ablationem earumdem.

Quid per capacitatē hic intelligatur. Prob. posterior. Quia ista capacitas habet suum fundamentum & radicem in subjecto, imò naturaliter consequitur ipsum subjectum, eique sic adhæret, ut sit peccatum ab ea inseparabilis; cùm ergo malum non possit penitus tollere subjectum, neque illam capacitatem potest tollere.

Per hanc porrò capacitatem sive habilitatem vel aptitudinem non intelligitur vel potentia, vel habitus potentiæ superadditus, sed quidam ordo seu proportio subjecti ad formam: *Habilitas ad gratiam*, ait B. Th. dicto art. 11. ad 14. *non est idem quòd justitia naturalis, sed est ordo boni naturalis ad gratiam*. Et hic in resp. ad 2. ait, quòd ista habilitas sit media inter subjectum & actum, (ad quem scilicet ordinatur.) Unde infert, quòd ex ea parte, qua attingit actum, diminuitur per malum, sed ex ea parte qua tenet se cum subjecto, manet. Ex his sequitur.

CONCLUSIO IV.

Malum non corrumpit totum bonū. EAque ad ar. directè responsiva: Malum non potest totaliter corrumpere vel consumere totum bonum. Ratio est, quia neque potest tollere subjectum, neque subjecti capacitatem.

Ob. His non obstat, quod Jer. 13. legitur: *Si mutare potest Æthiops pellem suam, aut pardus varietates suas: & vos poteritis benè facere cùm didiceritis malum*: aut quod Matth. 12. dicit Christus, *Quomodo potestis bona loqui, cùm sitis mali?* quasi per ejusmodi verba significetur, quòd eorum habilitas ad bonum sit tota-

Resp. liter ablata. Non enim hoc significatur, sed ostenditur, quòd difficillimè tales possint benè agere & benè loqui.

Ob. Non obstat etiam, quòd Dæmones nullo modo redire possint ad gratiam. Hoc enim non est, quia de-

Resp. sit eis naturalis capacitas, sed quia sunt in malo obdurati, & in termino constituti. Confer in 1. 2. qu. 85. art. 2. ad 3.

Alia ob. Denique non obstat, quòd habilitas ad bonum sit finita: omne autem finitum per continuam diminutio-

Resp. nem possit totaliter auferri. Hoc enim solùm est verum in eo finito, quod per subtractionem diminuitur: habilitas autem ad bonum non sic diminuitur; non enim ejus partes subtrahuntur, quasi esset quoddam quantum, sed remittitur per contrarias dispositiones advenientes, in quantum per eas subjectum elongatur ab actu, idque eo magis, quo plures tales dispositiones, quæ sunt obstacula boni actus, superveniunt. Hujusmodi ergo dispositiones tollere possunt à subjecto actum, sed non capacitatem; puta tenebræ possunt facere, quòd aer non sit luminosus; possunt etiam corpora opaca, quæ magis ac magis ponuntur inter aerem & Solem, per modum obstaculi extrinseci diminuere habilitatem, quam aer habet ad lucem recipiendam: non possunt tamen facere, quòd aer quantum est de se non sit illuminabilis, hoc est non habeat aptitudinem naturalem ad recipiendum lumen. Similiter peccata mortalia facere possunt, quòd anima gratiam non habeat; & quantò plura superadduntur, faciunt quòd ipsa sit minùs apta seu habilis ad gratiæ susceptionem, atque ita diminuunt ejus aptitudinem seu habilitatem ad gratiam: numquam tamen facere possunt, quòd ipsa non sit capax seu habilis ad gratiam recipiendam.

ARTICULUS V.

ARt. 5. docet, malum rectè dividi in malum pœnæ, & malum culpæ. Sciendum autem, quòd non intelligit malum cujuscumque rei, sed solum malum creaturæ rationalis, seu malum quod in rebus voluntariis invenitur, quemadmodum patet ex fine corp. & ex resp. ad 2. Differentia verò inter culpam & pœnam varia potest assignari. Malum aliud est culpæ, aliud pœnæ.

Una, quòd culpa est malum quod facimus: pœna est malum quod patimur, ut est apud August. lib. 1. de lib. arb. c. 1. Quomodo differant.

Secunda, quòd culpa est secundùm voluntatem: pœna contra voluntatem, quemadmodum loquitur B. Thomas 1. 2. q. 87. art. 6. & ante ipsum indicavit S. Fulgent. lib. de Fid. ad Pet. c. 21.

Tertia, quòd culpa est malum actionis: pœna verò malum agentis. In hoc enim est culpa, quòd non fiat illa actio, quæ posset ac deberet fieri, vel quod non sic fiat, sicut fieri debet. Pœna verò in hoc, quòd is qui sua voluntate fecit aliter quàm debuit, patiatur quod ejus voluntas non cupit. Istas differentias adfert B. Thomas q. 1. de Malo ar. 4. Sufficientiam verò divisionis sic probat. Bonum est duplex; ergo & malum, quia malum est privatio boni. Antec. prob. Quia bonum consistit in actu: duplex autem est actus, primus scilicet & secundus. Primus actus est forma rei, vel perfectio ad ejus integritatem pertinens, vel quidlibet aliud, quod possit esse necessarium ad benè operandum. Actus secundus est ipsa operatio. Vel ergo malum privat primum actum; & est pœna: vel secundum; & est culpa. Prius prob. Quia tale malum est quædam passio, & est etiam contra voluntatem, infligiturque propter culpam: Deus enim justus Judex non permitteret hominem privari aliqua perfectione, nisi culpa præcessisset. Unde jam dicto art. 4. de Malo: *Habet hoc traditio Fidei*, ait S. Doctor, *quòd creatura rationalis nullum nocumentum incurrere potuisset, neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus, neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato præcedente vel in persona vel saltem in natura*. Posterius prob. Quia meritò deputatur ad culpam iis qui sunt domini suorum actuum, si vel cùm debent non operantur, vel non sicut debent.

Ex his patet, ad pœnæ rationem requiri non solùm quòd sit passio, sed etiam quòd sit contra voluntatem, & ob culpam propriam. Requisita ad pœnam.

Nec obstat 1. quòd pœnæ interdum sufferantur voluntariè. Ob.

2. Quòd peccata etsi sint voluntaria, non rarò sunt pœnæ peccatorum.

3. Quòd multæ sunt pœnæ, quæ non privant forma vel integritate rei; ut carcer, exilium, & in Inferno pœna damni, quæ est privatio visionis beatificæ.

4. Quòd peccatum originale non est privatio actus secundi, nimirum operationis, sed est privatio formæ, scilicet justitiæ originalis debitæ inesse.

Ad 1. enim dicendum est, non esse necesse, quòd pœna sit malum repugnans voluntati actuali vel habituali, sed satis est, quòd naturali voluntatis inclinationi. Quandoque enim pœna repugnat voluntati actuali, ut dum quispiam id scienter patitur, quod pati non vult. Quandoque verò est contra voluntatem tantùm habitualem, sicut cùm alicui ignoranti subtrahitur Resp.

bitur aliquod bonum, de quo doleret si sciret. Interdum autem pœna solùm est contra naturalem inclinationem voluntatis, sicut cùm quis privatur habitu virtutis, qui virtutem habere non vult: sed tamen naturalis inclinatio voluntatis est ad bonum virtutis. Ita Beatus Thomas eodem artic. dictæ quæst. de Malo.

Quomodo Christi passiones fuerint pœnæ.

Ex his intelligi potest, quomodo passiones, quas pro peccatis nostris Christus voluntariè sustinuit, (oblatus est enim quia ipse voluit Isa. 53.) potuerint habere rationem pœnæ: in quantum scilicet Christi humanitas secundùm appetitum sensualitatis, & secundùm voluntatem consideratam per modum naturæ refugiebat mortem & alias passiones tamquam aliquid naturali bono repugnans; unde Christus dicebat: *Aufer calicem hunc à me, non mea voluntas, sed tua fiat*. Erant enim duæ voluntates in Christo; naturalis, qua mortem horrebat; & rationalis, qua se Patri conformabat. Vide 3. par. quæst. 18. art. 5. & 6. Similiter Sanctus Petrus voluntariè passus est, & tamen Joan. ult. ipsi dicitur: *Alius cinget te, & ducet quò tu non vis*; significando qua morte esset moriturus. Adde, quòd Christi & Sanctorum, qui voluntariè pro ipso passi sunt, passiones fuerint voluntariæ, facta comparatione ad Deum; non tamen fuerunt voluntariæ comparatione facta ad iniquas Tyrannorum actiones, secundùm ea quæ dicimus 2. 2. q. 59. art. 3.

Ad 2. Resp. peccata habere rationem culpæ per se, seu secundùm quod egrediuntur ab inordinata voluntate peccantis: per accidens autem & sub aliqua alia ratione habere possunt rationem pœnæ; quemadmodum eodem art. 4. tradit S. Doctor, & cum eo trademus, Deo propitio, 1. 2. q. 87. Dum enim homo inordinatè afficitur ad aliquod bonum creatum, incurrit separationem à bono increato, & alia mala quæ non vellet.

Ad 3. Resp. B. Thomam nomine formæ & integritatis rei, quam pœna dicitur tollere, intelligere illa omnia bona, quæ dum auferuntur, hominem affligunt, eumque impediunt vel à sua libertate, vel à sua operatione. Ideò enim citato jam sæpiùs art. 4. q. 11. de Malo dixit, *pœnam esse malum agentis*; omnia ergo, quæ in arg. 3. objiciuntur, pertinent ad actum primum.

Ad 4. Resp. peccatum originale sic consistere in privatione justitiæ originalis debitæ inesse, ut etiam includat privationem rectæ operationis, quatenus in Adam peccante omnes peccavimus, juxta illud ad Rom. 5. *In quo omnes peccaverunt*. Unde B. Thom. 1. 2. q. 82. art. 4. scribit, in peccato originali includi relationem ad peccatum primi parentis.

Cæterum, An & qualiter omnis pœna propriè dicta sit ob culpam propriam, videndus est Author noster 1. 2. q. 87. art. 7. & 8. & cum illis conferenda, quæ ibi dixi. Ne quis verò opinetur, omnes omninò justorum afflictiones esse peccatorum ultiones; (qui fuit error amicorum Job, teste B. Thoma in Com. ad c. 4. 6. & 8. Job) observandum est, afflictionem duobus modis considerari; vel in quantum fortiter & patienter tolerata causa est majorum bonorum; vel in quantum est boni alicujus privatio. Priori modo neque est malum, neque pœna, sed est beneficium. *Magnum*, ait Chrysostomus hom. 28. in epist. ad Heb. *bonum est tribulatio: duo namque perficit magna, & à peccato mundat, & fortiores reddit*. Posteriori modo omnis afflictio tam justorum quàm impiorum saltem remotè consequenter & indirectè est pœna peccati originalis, in quantum peccatum originale reddidit hominem omnibus quæ ei superveniunt tribulationibus & afflictionibus obnoxium; neque ulla ei supervenisset miseria vel afflictio, si peccatum non præcessisset. Hinc B. Thomas 1. 2. q. 87. art. 7. de detrimentis, quæ propter gloriam Dei & animæ suæ salutem homo patitur in corpore vel in bonis exterioribus, scribens quòd non habent simpliciter rationem pœnæ, neque reducantur in culpam sicut in causam; addit, *nisi pro tanto, quia hoc ipsum quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. In statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia; unde hoc ipsum quod est pœnale in talibus, reducitur ad originalem culpam sicut ad causam*. Quibus similia habet q. 5. de Malo art. 4. Sed & ante ipsum Augustinus in Ps. 37. dicit, quòd *non patimur aliquid in ista vita nisi ex illa morte, quam meruimus primo peccato*.

Non omnes afflictiones sunt propter peccata.

Certum nihilominùs est, quòd causa proxima tribulationum, quæ Justis eveniunt, non semper sint peccata ipsorum; quòdque propterea non omnes afflictiones, quas justi patiuntur vel ab impiis vel quomodocumque, inferantur propter eorum peccata; sed tum pro gloria Dei manifestanda; tum ad virtutis ac meriti illorum incrementum, utque proponantur in exemplum patientiæ. Tobiæ enim 2. dicitur: *Hanc tentationem* (cæcitatem scilicet) *ideò permisit Dominus evenire illi, ut posteris daretur exemplum patientiæ ejus, sicut & Sancti Job*. Et cap. 12. dicit ei Sanctus Raphael: *Quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te*. Joan. etiam 9. cùm Christus rogaretur de causa cur is, qui à nativitate cæcus erat, esset natus cæcus: *Neque*, inquit, *hic peccavit, neque parentes ejus* (nimirum ut cæcus nasceretur) *sed ut manifestentur opera Dei in illo*. Hinc Aug. lib. 2. de Pec. Mer. cap. 12. *Quantus quidem Job fuerit ignoramus, sed novimus justum, novimus etiam in perferendis horrendis tribulationum tentationibus magnum: novimus non propter peccata, sed propter ejus demonstrandam justitiam, illa omnia fuisse perpessum*. Et lib. de Perfect. Just. ad illa verba S. Job, Multas contritiones meas fecit sine causa, *non ait, nullas fecit cum causa, sed multas sine causa: non enim propter multa peccata ejus factæ sunt ei multæ contritiones, sed propter probationem patientiæ. Nam propter peccata, sine quibus ut alibi confitetur non fuit, pauciora se pati debuisse indicat*. Eòdemque valet quod S. Ambrosius lib. 2. de Interpel. cap. 1. reprehendens amicos B. Job ait: *Infirmo etenim ingenio non advertebant, quòd Dominus eum tentandum dedisset, ut athleta Christi tentationibus eruditus ad majoris gloriæ coronam perveniret*: quòdque postea hanc illorum sententiam improbat, Omnia quæ patitur homo gravia in terra propter peccata sua eum perpeti.

Art. damnatus.

Ex quibus patet, Pium V. hunc art. *Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum* meritò condemnasse. Neque enim quoties Deus quempiam temporalibus incommodis premit, ei propositum est ulcisci, ac de peccatis vindictam expetere: sed hoc interdum modo ad sui nominis gloriam servos suos reddit clariores, erigitque ac proponit exempla patientiæ. Unde si quæratur: Quare S. Jo. Baptista sit passus, & à Deo permissus plecti capite; nequaquam responderi potest, quòd propter ipsius peccata, sed propter nominis sui gloriam, & propter patientis augendum meritum & coronam. Idemque judicium est de multis aliis Sanctis, ut nihil dicamus de B. Virgine Deipara, cujus animam doloris gladius pertransivit; non utique propter sua peccata, quæ nulla habuit, sed similiter propter Dei gloriam, ipsiusque Virginis meriti incrementum.

Pro resp. ad 3. dicendum est, quòd tentatio ad malum semper est culpa in tentante: in tentato autem est etiam culpa, si tentationi consentiat; si verò non consentiat, neque est ei culpa, neque pœna, quia non est ipsi mala, sed potius servit ad virtutis ejus incrementum.

Articulus VI.

Culpa est majus malū quā pœna.

Art. 6. probat, Culpam plus mali continere quàm pœnam. 1. Quia omnis sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum majus; sicut medicus præscindit unum corporis membrum ne totum corpus pereat: atqui Deus, qui est sapientissimus artifex, inducit pœnas ut homines fugiant culpam; ergo culpa est majus malum.

2. Ex malo culpæ aliquis fit & dicitur malus, non autem ex malo pœnæ, cùm puniri juxta S. Dionys. non sit malum, sed fieri pœna dignum malum sit; ergo culpa plus mali continet quàm pœna. Prob. Conf. Illud enim malum, quod non potest denominare suum subjectum, minus est eo quod denominat. Anteced. probatur. Quia bonum consistit in actu, ac per consequens etiam malum: ultimus autem actus est operatio, & hæc à voluntate procedit; ergo ille semper dicendus est malus, qui ex mala volunta-

te operatur: sed is qui malum culpæ committit, operatur ex mala voluntate, non autem is qui afficitur malo pœnæ; ergo à malo culpæ malus est, & non à malo pœnæ.

3. Deus est author mali pœnæ, & non potest esse author mali culpæ; ergo pœna est minus malum quàm culpa. Antecedentis ratio est, quia pœna solùm opponitur bono creaturæ, ut cæcitas visui & carentia divinæ visionis bono ejus qui illa privatur: culpa verò opponitur bono increato, impletioni scilicet voluntatis Dei & divino amori, quo bonum divinum secundùm quod in Deo est volumus; hoc autem non potest à Deo esse, quòd bonum divinum secundùm quod in seipso est quis non velit, cùm è contrario Deus omnem voluntatem incliner ad volendum, quod ipse vult, ait B. Thom. q. 1. de Malo ar. 5. vult autem ipse summum bonum secundùm quod in seipso est. Potest autem velle, quòd ipsum bonum divinum, vel quodcomque aliud bonum sub eo, subtrahatur alicui, qui non est eo dignus; hoc enim bonum ordinis exigit, ut nihil habeat id, quod dignum non est. Ipsa autem subtractio boni increati vel cujuscumque alterius boni ab eo qui est indignus, rationem pœnæ habet; Deus ergo est author pœnæ, sed culpæ author esse non potest.

Addi poterit hæc 4. prob. Culpa est malum quod agimus: pœna est malum quod patimur; ergo culpa est majus malum quàm pœna. Pejus enim est agere malum quàm pati; cùm is qui quidpiam agit jam actu vel virtute talis sit, quale est hoc quod agit, ac per consequens is qui malum agit hoc ipso malus est: qui verò patitur, non oportet quòd jam talis sit, præsertim si id quod patitur sit diversi generis, sicut diversi generis est malum pœnæ à malo culpæ.

5. Malum culpæ opponitur bono honesto, malum verò pœnæ bono delectabili: atqui bonum honestum est melius quàm bonum delectabile; ergo & culpæ malum pejus est quàm malum pœnæ.

6. Illud quod boni & sapientes magis oderunt est majus malum, quàm id quod magis oderunt mali & carnales, boni verò & sapientes magis oderunt mala culpæ quàm pœnas; quamvis è contrario mali & carnales magis oderint mala pœnæ quàm culpæ, ut patet ex August. lib. 3. de Civit. cap. 1. & notum est per experientiam, cùm constet, innumeros Sanctos cujusvis generis pœnas pati maluisse potius quàm peccare: malos verò carnales & inconstantes pluris fecisse suam vitam vel etiam pecuniam quàm culpam. Quæ cùm ita sint, quædam nihilominùs iis adversari videntur.

Ob. 1. Quòd forma sit perfectior operatione, ut vita hominis viventis, ejus actione; cùm igitur pœna privet forma, & culpa solùm operatione, consequens videtur, pœnam esse majus malum quàm culpam.

2. Pœna damni seu carentia divinæ visionis est summum malum, cùm sit summi boni privatio: culpa verò solùm deordinat hominem à Deo; ergo culpa est minus malum quàm ista pœna.

3. Culpa opponitur merito, & pœna præmio; ergo pœna est majus malum, cùm tollat majus bonum.

4. Quædam pœna hominem protsus tollit, ut mors: hoc autem nulla culpa facit; ergo culpa non est tantum malum quantum pœna.

5. Fomes est quædam pœna, & est causa peccatorum; ergo majus malum est quàm peccata. Verùm ad hæc responderi potest.

Resp. ad ob. Ad 1. quidem Resp. quòd licèt forma rei secundùm suam substantiam seu entitatem considerata sit perfectior quàm operatio; ipsa tamen operatio considerata; partim quatenus est actus secundus, ad quem forma rei tamquam actus primus ordinatur; partim ut habet ordinem ad finem, & est quædam conjunctio ad finem, perfectior est ac majus bonum quàm sola forma rei. Vide 1. 2. q. 3. art. 2.

Ad 2. Resp. culpam non qualitercumque deordinare hominem à Deo, sed sic, ut etiam sit summi boni privatio; idque non minùs quàm pœna damni. Nam culpa separat hominem à Deo, separatione quæ opponitur unioni charitatis, secundùm quam quis vult bonum ipsius Dei secundùm quod in se est: Pœna verò, etiam illa quæ est carentia divinæ visionis, separat à Deo separatione quæ opponitur fruitioni, qua homo fruitur bono divino: & sic separatio culpæ est pejor quàm separatio pœnæ, quemadmodum tradit S. Doctor quæst. 1. de Malo art. 5. ad 3. Accedit, quòd pœna illa, quæ est carentia divinæ visionis, est privatio summi boni, non quatenus in se est, sed quatenus est bonum creaturæ: culpa verò mortalis est privatio summi boni, secundùm quod in se est summum bonum, cùm tollat vinculum amicitiæ charitatem, velitque (saltem implicitè) is qui peccat Deum non esse, juxta illud S. Bernardi serm. 3. de Paschate: *Et ipsum (quantum in ipsa est) perimit Deum voluntas propria. Omninè non vellet Deum peccata sua aut vindicare non posse, aut nelle, aut ea nescire. Vult ergo, eum non esse Deum, quæ quantum in ipsa est vult eum aut impotentem, aut injustum esse, aut insipientem*. His etiam consentit, quod B. Thomas 1. 2. quæst. 79. art. 1. ad 4. scribit: *Culpa opponitur bono ordinis qui est in Deum; unde directè opponitur bonitati divinæ*. Denique, in malo culpæ includitur pœna damni sicut effectus in causa vel merito: in pœna autem damni secundùm se considerata non includitur malum culpæ; atque ita malum culpæ includit pœnam damni & aliquid amplius.

Culpa est majus malum quàm carentia divinæ visionis.

Es his intelligi potest, quòd etiam culpa venialis plus mali contineat quàm carentia divinæ visionis; quamvis enim imperfectè, opponitur tamen bono divino secundùm quod in se est seu amori illius, & habet aliqualem deordinationem ab eo, ac privationem rectitudinis voluntatis.

Etiam culpa venialis est pejor quam pœna.

Ad 3. Neg. Cons. 1. quoniam aliter se habent meritum & præmium in bonis quàm culpa & pœna in malis. Nam in bonis præmium est finis meriti, & meritum ordinatur ad præmium sicut medium ad proximum finem: at in malis pœna non est finis, ad quem is qui peccat ordinet culpam sicut medium ad finem, sed potius culpa est finis, propter quem infligitur pœna; infligitur enim tum ad culpam vitandam; tum ad eam castigandam: homines namque puniuntur ut deinceps à malis abstineant, atque ut satisfiat justitiæ; non autem ideò operantur malum ut puniantur: *Sicut aliquis operatur meritum propter præmium acquirendum*, ait B. Thomas quæstione 1. de Malo, art. 5. ad 1. *ita aliquis infert pœnam propter culpam vitandam; unde sicut præmium est melius merito, ita culpa est pejor quàm pœna*. Quibus similia hic in resp. ad 1. scribit.

Si dicas: Pœnam esse quemdam finem culpæ. Resp. cum eodem S. Doctore, pœnam esse finem quantum ad terminationem, quia sicut meritum terminatur ad præmium, ita culpa terminatur ad pœnam: sed non est finis quantum ad intentionem. Ob. Resp.

Præterea pro ejusdem arg. 3. solut. dicendum etiam est, quòd pœna non tollit majus bonum quàm culpa; quia culpa demeritoriè tollit idem præmium, quod tollit pœna, ac insuper tollit amorem & amicitiam divinam, quam non tollit pœna.

Ad 4. Resp. quòd mors tollit quidem totum hominem, quatenus tollit vitam, per cujus privationem desinit esse homo: at non sic tollit totum hominem, ut potiorem ejus partem, animam scilicet rationalem, interimat, cùm illa, utpotè immortalis, semper maneat. Quamvis autem culpa non interimat hominem corporaliter, sic nimitum ut desinat esse homo; interimit tamen spiritualiter, privans eum vita spirituali & dignum faciens pœnis æternis: hæc autem mala sunt incomparabiliter majora quàm mors corporalis.

Ad 5. Resp. Fomitem non esse causam peccatorum propriè loquendo, sed occasionem, quatenus sollicitat & incitat ad peccatum B. Thomas dict. artic. 5. de Malo, ad 20. Resp. quòd fomes est principium culparum in potentia, sed malum in actu est pejus quàm malum in potentia; unde fomes non est magis malum quàm culpa.

QUÆ-

QUÆSTIO XLIX.

De causa mali.

ARTICULUS I.

Utrùm bonum possit esse causa mali.

Pro responsione sit

CONCLUSIO I.

Malum habet causam.

NEcesse est dicere, quòd omne malum habeat aliquam causam, quia malum est defectus boni, quod natum est & debet haberi: quod autem aliquid deficiat à sua natura & naturali dispositione vel actione, non potest esse, nisi proveniat ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem, vel impediente ipsius actionem.

CONCLUSIO II.

Causa malè est aliquod bonum.

CAusa mali necessariò est aliquod bonum. Quæ conclusio est contra Julianum Pelagianum, ac etiam contra Manichæos, ut patet ex August. lib. 1. cont. Julian. c. 8. sic ratiocinante: *Necesse est, ut aut nulla sint mala, aut ex bonis naturis sint, aut ex malis. Si dixerimus nulla esse mala; frustra dicimus Deo, Libera nos à malo: si autem dixerimus, non oriri mala nisi ex malis; Manichæa pestilentia triumphabit, totumque vastabit, & ipsius Dei tamquam mutabilem naturam malæ naturæ commixtionem violabit. Relinquitur ergo, ut mala ex bonis esse fateamur.* Confirm. Nihil potest esse causa nisi in quantum ens: omne autem ens in quantum hujusmodi est bonum; ergo quod est causa mali necessariò est bonum.

CONCLUSIO III.

Bonum non est causa formalis mali.

BOnum non est formalis neque finalis causa mali. Non formalis, quia malum non habet causam formalem, sed est privatio formæ. Neque finalis, quia finis habet rationem boni, & id quod est ad finem habet rationem utilis: malum autem est privatio debiti ordinis ad finem, & neque ex se ordinatur ad bonum, neque ad illud est utile. Cæterùm, quod negatur, malum habere causam formalem; non sic est accipiendum, quasi non habeat aliquam rationem formalem; privatio enim boni debiti est ipsa formalis ratio mali: sed negatur habere aliquid positivum, per quod tamquam per formam constituatur in esse.

CONCLUSIO IV.

Malum habet causam materialem.

MAlum habet causam materialem, nimirum subjectum in quo est: omnis enim privatio est in aliquo subjecto; malum autem est privatio.

CONCLUSIO V.

Malum non habet causa efficientem per se.

MAlum non habet causam sui efficientem per se. Quod enim est à causa per se efficiente, est ex intentione efficientis; malum verò, quatenus est malum, non potest esse nisi præter intentionem, cùm malum in quantum hujusmodi non sit appetibile. Deinde. Omnis causa per se habet certum ac determinatum ordinem ad suum effectum: quod autem fit secundùm ordinem non est malum, cùm malum accidat in prætermittendo ordinem.

CONCLUSIO VI.

Habet tamē efficientem per accidēs.

MAlum habet causam sui efficientem seu agentem per accidens, quia malum est duplex; unum actionis seu in actione; alterum effectus seu in effectu, & utrumque habet causam per accidens. Malum enim in actione necessariò procedit ex defectu alicujus principii ad actionem requisiti; scilicet vel ex defectu causæ principalis, ut cùm puer malè ambulat, illud enim ambulationis malum oritur ex defectu agentis principalis, nimirum pueri, qui caret viribus ad benè ambulandum; vel ex defectu instrumenti, ut quando claudus malè ambulat, hoc enim malum non est ex defectu agentis principalis, qui ponitur habere vires ad benè ambulandum sufficientes, sed oritur ex defectu instrumenti, scilicet tibiæ, quæ est curva: causam autem sive principalem sive instrumentariam deficere, est illi causæ per accidens; ergo causa agens malum, quod est in actione, agit illud per accidens.

Unde sit malum in actione.

Malum verò in effectu (quod etiam dicitur malum in re) provenire potest ex tribus.

1. Ex virtute seu efficacia causæ agentis; & tunc non oritur malum in effectu proprio ipsius agentis, sed in alio: sicut quando ignis nititur inducere formam suam in aerem vel in lignum, sequitur privatio formæ aeris vel ligni, quæ privatio non per se intenditur ab agente, nam agens non intendit privare formam aquæ vel ligni, sed intendit ducere suam formam: hoc autem faciendo, simul causat privationem alterius per accidens, in quantum ea forma, quam intendit inducere, non compatitur secum illam aliam formam quæ prius inerat.

Malum in re unde oriatur.

2. Malum in effectu esse potest propter defectum virtutis seu efficaciæ agentis.

3. Propter indispositionem materiæ. Et his duobus casibus malum potest esse in effectu ipsius agentis proprio; ut quando ignis nititur inducere formam propriam in aerem vel in lignum, & tamen hoc non assequitur, sed deficit, sive propter debilitatem ipsius ignis, qui est parvus parvæque activitatis, sive propter indispositionem materiæ, quæ est nimium cruda & viridis. Ubi manifestum est, quòd malum sive defectus proveniat ab agente solùm per accidens; provenit enim ex eo, quòd non consequatur id quod intendebat. Sicut autem in naturalibus hæc mala per accidens contingunt; ita etiam in artificialibus possunt accidere. At in moralibus, ubi mala quæ reperiuntur sunt mala actionis, & communiter dicuntur mala culpæ, malum non potest oriri ex parte causæ principalis, qui est Deus; quia culpa committitur in deficiendo à regula seu mensura: Deus autem, cùm sit infinitæ potentiæ, nullum potest habere defectum, & cùm ipsemet sit regula eaque indefectibilis, regula autem præsertim indefectibilis non possit esse causa deficiendi à seipsa; non potest etiam Deus ullo modo esse alicui causa deficiendi à regula. Neque etiam malum culpæ potest oriri ex indispositione materiæ corporalis, quoniam ut B. Thom. loquitur in 2. dist. 34. art. 3. *Operationes morales non sunt factiones, ut per eas aliquid in materia constituatur: sed sunt actiones in ipsis agentibus permanentes, & eos perficientes, aut corrumpentes.*

Ex duobus igitur horum duorum modorum contingere potest malum culpæ; vel ex parte ejus quod intentum est; vel ex parte instrumenti. In omnibus enim peccatis, quæ per deliberationem rationis procedunt, malum accidit ex parte ejus quod intentum est, quatenus ex hoc quòd voluntas alicui tamquam ultimo fini inhæret, qui revera non est ultimus finis, avertitur ab eo, qui revera est debitus finis, in quo completur ratio mali culpæ præter intentionem voluntatis, quæ per se ac directè non intendit istud malum. Peccata verò, quæ præter deliberationem rationis procedunt, ut primi motus, incidunt ex defectu instrumenti, scilicet virium inferiorum, quæ sunt sicut instrumenta rationis ac voluntatis. Ita ferè Beatus Thomas dict. art. 3. dist. 34. qui, tum in resp. ad 3. tum q. 1. de Malo art. 3. ad radicem mali culpæ, idest peccati, declarat, esse ipsum liberum arbitrium defectibile, hoc modo: *In omnibus, quorum unum est regula vel mensura alterius; bonum in regulato est ex hoc, quòd conformatur suæ regulæ; malum verò, ex hoc quòd non est regulatum juxta suam regulam.* Sicut si artifex debeat lignum incidere secundùm aliquam regulam; si directè scindat secundùm illam, benè scindit: si autem non directè incidat, quod est malè incidere; hæc mala incisio causatur ex hoc, quòd non sequitur suam regulam. Cùm igitur delectatio & quodlibet opus humanum sit mensurandum secundùm regulam rationis & legis divinæ; bonum illius operis est, esse conforme isti regulæ: malum verò ab ea regula deficere. Et hujus defectus non oportet quærere aliam causam quàm humanam voluntatem, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, quæ potest agere & non agere.

Unde ma'ū culpæ accidat.

Radix peccati.

Observandum porrò, hoc quod est non attendere actu ad regulam, secundùm se non esse malum, cùm sit pura negatio; ideòque nec esse culpam nec pœnam, quia homo non tenetur nec potest semper actu atten-

Non attendere ad regulam ut sit malum.

attendere: sed ex hoc accipit primò rationem culpæ, quòd sine actuali consideratione regulæ procedit ad electionem, aut si eam consideret, quòd eam non sequatur. Sicut artifex non peccat contra suam artem, quòd non semper teneat mensuram, non enim tenetur semper operari; & quando non est operandum, non est necesse quòd attendat ad mensuram suæ artis: sed ex eo peccat contra suam artem, quòd non tenens mensuram procedit ad operandum.

Ex his ergo patet, radicem peccati in unoquoque nostrum esse liberum arbitrium non regularum, sive non attendens regulam rationis & legis divinæ; ac per consequens liberum arbitrium defectibile. Unde ad hoc argum. *Ob.* Si causa deficiens est causa mali, & omnis defectus habet rationem mali; ergo bonum est causa mali in quantum præhabet in se aliquod malum: & hujus mali vel aliquod aliud bonum etiam ut deficiens erit causa; & sic in infinitum: vel oportet dicere, quòd bonum in quantum hujusmodi sit causa mali, & non in quantum deficiens. *Resp.* Respondendum est, quòd ille defectus, qui præexistit in bono, secundùm quod est causa mali, non est malum, cùm non sit defectus boni debiti, sed sit sola defectibilitas. Quod autem dicitur, Omnem defectum habere rationem mali; verum est de omni defectu boni debiti, non verò de quocumque alio cujusvis boni defectu: & sic neque proceditur in infinitum, in assignanda causa mali, neque veniendum est ad aliquid, quod sit causa mali in quantum est bonum, quia sistendum est in voluntate, quæ secundùm quod est defectibilis, est causa mali in potentia, sed secundùm quod actu deficit, dum ratione non attendente ad regulam operatur, est causa mali in actu: *In voluntate creata*, ait Sanctus Thomas dictæ distinct. 34. art. 3. ad 4. invenitur duplex defectus; unus qui est potentialis causa mali, scilicet ex nihilo: ex hoc enim quòd ex nihilo est, potest deficere peccando secundùm vertibilitatem electionis; non tamen iste defectus est actualis causa mali, quia alioquin sequeretur, quòd voluntas semper deficeret, sicut crus claudum semper claudicat: alius autem est defectus actualis, secundùm quod actu deficit; & quidquid procedit ab ipsa prout sub isto defectu stat, totum est malum: illius autem defectus, qui est in actu voluntatis, non oportet quòd sit causa aliquis alius defectus in voluntate præexistens in actu, quia sic in infinitum iretur, sed ipsamet voluntas secundùm se considerata illius defectus causa est: ille enim defectus est in voluntate, secundùm quod ipsa convertitur ad aliquid modo indebito; ejus autem quod est modo indebito converti voluntas habet dominium, cùm sit libera ad utrumlibet.

Ob. Si dicas: Id quod fit præter intentionem, non est peccatum: sed omne malum est præter intentionem, cùm (ut dictum est) non habeat causam agentem nisi per accidens; ergo ex superiùs dictis sequitur, nullum malum esse peccatum, quod est impossibile. *Resp.* Resp. distin. Major. Quod enim est præter intentionem & per accidens, aliquando conjungitur ei quod est per se intentum, ut in paucioribus & raro; & tunc non est peccatum: ut quando aliquis dejiciens arborem in sylva, adhibensque omnem diligentiam quam debet, aliquem interficit. Interdum verò id quod est præter intentionem annexum est ei, quod per se intenditur semper vel ut in pluribus; & quod hoc modo est præter intentionem, non idcircò desinit esse peccatum; delectationi autem quæ est in adulterio, vel in aliquo alio peccato, semper conjungitur malum, scilicet privatio ordinis justitiæ aut alicujus alterius rectitudinis; ideòque is qui ejusmodi malum admittit, non excusatur à peccato, quia ex hoc ipso quòd eligit bonum, cui semper conjungitur malum, etsi non velit malum secundùm seipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum, quàm carere tali bono; atque adeò aliquo modo vult ipsum malum, ut ex B. Thoma declaravi t. 2. q. 71. art. 5. quæsito 2. ad 4.

Pro resp. ad 2. duo possunt dici. Prius, quòd unum contrarium non est per se causa alterius sibi contrariè oppositi, sed benè per accidens: frigidum enim exterius ambiens calefacit, in quantum calor retrahitur ad interiora. Posterius, quòd quando bonum est causa mali, non est causa sui contrarii, quia non est causa illius mali, quod sibi opponitur, sed alicujus alterius: sicut bonitas ignis convertentis aquam in ignem est causa mali aquæ, in quantum est causa quòd aqua deficiat; & homo secundùm naturam bonus, quando peccat, est causa mali moralis.

Articulus II.

Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Videtur quòd sic. Quia hominem carere gratia est ei malum: Deus autem est, qui homini gratiam subtrahit.

Sed contra est. Deus non potest ullo modo esse causa deficiens, neque præter intentionem agens: causa autem mali est deficiens, vel saltem præter intentionem agens, ut art. 1. dictum est; ergo Deus non potest esse causa mali, nequidem ejus, quod dicitur malum pœnæ.

Pro responsione sit

Conclusio I.

Deus non est causa mali, quod consistit in defectu actionis, hoc est mali culpæ. Quia tale malum semper causatur ex defectu agentis: impossibile autem est, Deum deficere in agendo, cùm ipse sit summa perfectio. Confirmari potest hæc doctrina contra Simonem Magum & nostri temporis Hæreticos, ex 1. Joan. 3. *Qui facit peccatum, ex Diabolo est*; & ex aliis tum Scripturis, tum Sanctorum Authoritatibus: sed hæc ad 1. 2. quæst. 79. magis pertinent, ubi etiam Hæreticorum argumenta erunt diluenda. *Deus non est causa mali culpæ.*

Conclusio II.

Deus est causa mali seu corruptionis rerum naturalium. Quoniam agens, quod sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio alterius, causat sua virtute illam corruptionem: sed Deus sua virtute causat in rebus aliquam formam, ad quam sequitur corruptio; (causat enim bonum ordinis Universi, qui requirit, quòd aliqua possint deficere ac etiam interdum deficiant, ut ex q. 48. patet;) ergo Deus est causa corruptionis rerum naturalium. Deinde. Qui producit totam essentiam ejus rei, de cujus ratione est corruptio vel defectus, est causa corruptionis: Deus autem producit totam essentiam rerum naturalium, etiam earum, quæ sunt corruptibiles. Hinc 1. Reg. 2. dicitur, *Dominus mortificat & vivificat*. Quod autem Sap. 1. legitur, *Deus mortem non fecit*, intelligitur ut per se intentam. *Deus est causa mali rerum naturalium.*

Conclusio III.

Deus est causa mali, quod in creaturis rationalibus inventum dicitur pœna. Deus enim est justus Judex: non potest autem conservare justitiam, nisi sit causa pœnæ, quæ peccatoribus infligitur. *Deus est causa mali pœnæ.*

Duo autem sunt ex B. Thoma in 2. d. 37. q. 3. artic. 1. observanda. Prius, quòd pœna non habet rationem mali vel defectus, secundùm quod ab agente procedit; quia infligitur per ordinatam actionem agentis, juxta nimirum ordinem justitiæ: sed habet rationem defectus & mali in ipso recipiente actionem, in quantum per eam ipse privatur aliquo bono. Posterius, quòd Deus diversimodè sit causa pœnarum. Quædam enim est pœna damni, ut subtractio gratiæ & hujusmodi; & harum pœnarum Deus causa est, non agendo aliquid, sed potius non agendo; ex eo enim quòd Deus gratiam non influit in peccatorem; consequitur gratiæ privatio in illo. Quædam verò est pœna sensus, quæ per aliquam actionem infligitur; & hujusmodi pœnæ Deus author est etiam agendo. *Ut pœna habeat rationem mali.*

Ad 1. Arg. Resp. quòd quamvis homini malum sit carere gratia; tamen quòd is qui gratia est indignus ea careat, bonum & justum est: & hoc modo carentia gratiæ est à Deo ordinante.

Ad 2. Resp. solùm malum, quod in actione consistit, habere de necessitate causam deficientem; jam autem dictum est, quòd Deus non sit causa mali culpæ, quod consistit in actione: at mali pœnæ causa

potest esse vel deficiens vel per accidens ac præter intentionem, non sic tamen, quasi Deus non intendat infligere pœnam, sed tum quia non intendit culpam, ob quam solam vult infligere pœnam; tum quia ipsam pœnam non intendit per se ac nullo præsupposito, sed tantùm præsupposito peccato. Per se enim & directè Deus intendit servare ordinem justitiæ: qui ordo quia non servaretur, si peccata omnia manerent impunita; ideò ex consequenti & quasi per accidens intendit pœnam, si peccata præcedant.

Articulus III.

Utrùm sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali.

Esse unum dogmatizaverunt Manichæi ponentes duo prima principia, unum bonorum, aliud malorum; eosque alii quidam secuti fuerunt. Radix porrò erroris omnium istorum fuit, quòd nescirent omnes creaturas in unum commune ac universale principium reducere, sed solas considerarent causas particulares. Si autem consideretur causa universalis, totumque Universum & ipsius Universi ordo; invenietur in omnibus rebus aliqua bonitas, & propterea.

Non datur summum malum.

Responsio ad Fidem pertinens est, non posse dari summum aliquod malum, quod sit causa aliorum malorum. 1. Quia non potest dari malum per essentiam; ergo non potest dari summum malum. Antec. prob. Quia omnis essentia, hoc ipso quo essentia seu natura quædam est, bona est, cùm omne ens in quantum ens sit bonum, neque ulla res sit mala, nisi quia privatur aliqua essentia seu perfectione. Prob. Conf. Quia esset summum malum, esset per essentiam malum, sicut summum bonum est per essentiam bonum.

2. Sicut summum bonum est quod nihil habet mali, ita summum malum esse deberet quod nihil haberet boni: atqui impossibile est, esse aliquod malum quod nihil boni habeat, ut minimum enim debet habere subjectum bonum, cùm q. 48. art. 3. & 4. probatum sit, omne malum esse in bono sicut in subjecto, & malum non posse consumere totum bonum; ergo non potest dari summum malum.

3. Ratio mali repugnat rationi primi principii; ergo non potest poni malum, quod sit primum principium. Antec. prob. Partim quia malum causatur ex bono, ut ex art. 1. patet; ideòque bonum est principium præcedens malum; partim quia malum non est nisi causa per accidens: causa autem per accidens est posterior causa per se.

4. Primum principium est natura sua incorruptibile: hoc ipso autem quo est incorruptibile est maximè bonum: *Meritò quippè natura incorrupta laudatur*, ait Aug. Enchir. c. 12. *Porrò si & incorruptibilis sit, quæ corrumpi omninò non possit, multò est procul dubio laudabilior. Cùm verò corrumpitur, ideò malum est ejus corruptio, quia eam qualicumque privat bono.* Huc pertinet Conc. 1. Brac. can. 7. *Si quis dicit, Diabolum non fuisse prius Angelum bonum à Deo factum, nec Dei opificium fuisse naturam ejus: sed dicit eum è tenebris emersisse, nec aliquem sui habere Authorem, sed ipsum esse primum principium, atque substantiam malam sicut Manichæus & Priscillianus dixerunt; anathema sit.*

Axioma Philosophicum.

Quod in arg. 1. sumitur, *Contrariorum effectuum contraria sunt causæ*, intelligi debet de causis proximis & particularibus, iisque naturaliter causantibus, & in eamdem materiam eodem modo dispositam agentibus. Quia verò causæ particulares conveniunt in uno genere & in ratione essendi; ideò oportet devenire ad unam causam primam & universalem, quæ est productiva omnium, etiam contrariorum.

Quod ex c. 33. Eccl. additur, *Contra malum bonum est*; non significat, contra malum esse bonum, sicut unum primum principium contra aliud principium primum, sed sicut duo ex uno primo principio provenientia. Hoc enim primum principium multas res fecit, quarum altera alteri contrariatur, quemadmodum isto cap. ostendit Sapiens.

In resp. ad 2. innuit hanc Philosophi regulam 2. de Cœlo, *Si unum contrariorum est in rerum natura, esse & reliquum*; esse intelligendam de contrario, cujus subjectum est in potentia: Deus autem, qui diceretur esse quoddam contrarium summo malo, non habet subjectum, quod sit ens in potentia, sed ipse est purus actus; & ideò non oportet, quòd juxta eam regulam sequatur, esse aliquod summum malum, ex eo quòd sit summum bonum. Addendum præterea, illam regulam à Philosopho dictam esse de contrariis illis, quæ pertinent ad Universi complementum seu perfectionem tamquam partes ejus principales, sicut sunt elementa, de quibus ibi loquitur.

Quod in eadem resp. ad 2. dicit, Malum non opponi summo bono quod est actus purus; non adversatur ei, quod q. 48. art. 6. dictum est, Culpam opponi bonitati divinæ. Nam hic loquitur de oppositione formali, quæ est ex natura rerum, & secundùm quam illa opponuntur, quæ versantur circa idem, sed modo opposito. At q. 48. sermo erat de oppositione objectiva, qua quis directè vel interpretativè se opponit ei, contra quem peccat.

Pro resp. ad 3. Neg. est Conf. quia malum & pejus non dicitur per accessum aliquod aliud ad malum, sicut bonum & melius dicitur per accessum ad aliud bonum: & hujus ratio est, quia malum non est perfectio sicut bonum, sed est remotio & privatio boni; ideòque intenditur per majorem recessum à bono.

Ut omnis effectus per accidens reducatur in causã per se.

Pro resp. ad 4. dicendum est ad Min. quòd res, quæ apud nos malæ sunt, neque dicuntur malæ per essentiam, neque per participationem, sed per privationem participationis alicujus boni.

Pro solut. 5. Neg. Conf. quia omnis quidem effectus, qui est per accidens, reducitur ad aliquam causam per se: non tamen est necesse, quòd reducatur in causam per se illius effectus, qui est per accidens, cùm possit esset aliquis effectus, qui nullam habeat nec habere possit causam per se; & talis effectus est malum: sed satis est, quòd omnis effectus per accidens reducatur in causam per se, non ipsius, sed alicujus alterius; quomodo malum reducitur non in causam, quæ per se sit causa mali, sed in eam, quæ per se est causa boni, cui adjungitur malum. Confer q. 1. de Malo art. 3. ad 16.

Malum ut sit in paucioribus.

In eadem resp. observandum est, malum reperiri ut in pluribus, loquendo de humano genere, propter ea quæ in 1. 2. q. 71. art. 1. dicimus, conformia iis quæ B. Thom. hic dicit. At loquendo universim de ipso modo, malum invenitur ut in paucioribus. Quemadmodum etiam tradit S. Doctor in 2. d. 34. art. 3. ad 2. plures enim sunt in Mundo Angeli boni quàm mali: quæ autem sunt generabilia & corruptibilia, in quibus solis contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius Universi, & in unaquaque specie defectus naturæ accidit in paucioribus.

Malum effectus in quam causam reducitur.

Pro solut. 5. dicendum est, quòd malum effectus reducitur in malum causæ proximæ vel particularis, non verò in malum causæ remotæ & universalis, aut saltem non in malum causæ primæ; & propterea non oportet venire ad unum primum malum, quod sit causa omnium aliorum malorum.

QUÆSTIO L.

De substantia Angelorum.

Spiritualis creaturæ varia nomina.

In Tract. de dist. rer. in spec. primo disseruit S. Doctor, de distinctione boni & mali: postea auspicatur considerationem de distinctione spiritualis & corporalis creaturæ, ac primùm de spirituali tamquam de digniori disputat, quæ interdum vocatur Mens, aliquando Substantia intellectualis, subinde Substantia separata, aliàs Intelligentia, communissimè Angelus. Angelus porrò Græcum vocabulum est, Latinè idem valens quòd Nuncius. Unde August. lib. 5. de Gen. ad litt. c. 19. *Nuncii Græcè Angeli dicuntur, quo nomine generali universa illa superna civitas nuncupatur.* Quapropter si vocabuli vis spectetur, Angelus nomen est officii non naturæ, quemadmodum scribit idem Aug. con. 1. in Psal. 103. ubi verba illa Psalmistæ, *Qui facis Angelos tuos spiritus*, sic interpretatur: *Qui facis eos, qui sunt spiritus, esse tuos nuncios, mittendo eos nunciare quod jusseris. Omnes enim* (ut ad Heb. 1. dicitur) *sunt administratorii spiritus in*

Quid Angelus significet.

ministerium missi. Ex hac istius vocabuli significatione factum est, quòd nomen Angeli usurpetur interdum pro Dei ministro, qui legem ejus ac voluntatem hominibus nuntiat. Unde Matth. 11. Christus ostendit, Joannem Baptistam esse illum, qui Malachiæ 3. dictus fuerat Angelus, his verbis: *Ecce ego mitto Angelum meum &c.* Et c. 2. ejusd. Proph. Sacerdos vocatus est Angelus, cùm dicitur: *Labia Sacerdotis custodient scientiam, &c. quia Angelus Domini exercituum est*. Imò ipse Christus Dominus Isaj. 9. juxta versionem Septuaginta vocatur *magni consilii Angelus*.

Cæterùm communi usu receptum est, ut hoc nomen usurpetur ad significandam peculiarem aliquam substantiam naturæ intellectualis homine præstantiorem. Et cùm istiusmodi substantiarum varii sint ordines, de quibus q. 108. differendi locus est proprius; interdum istud nomen *Angelus* eas tantùm substantias significat, quæ infimo ordine continentur; interdum verò generaliter sumitur, & omnes omninò substantias intellectuales significat, quæ continentur novem Ordinibus.

ARTICULUS I.

Utrùm Angelus sit omninò incorporeus.

Incorporei varia acceptio.

INcorporeum multis modis dicitur. 1. ut distinguitur à corpore prædicamenti quantitatis, quod vocari solet Mathematicum. 2. ut distinguitur à corpore prædicamenti substantiæ, quod dicitur physicum. 3. ut distinguitur à forma, quæ licèt sit indivisibilis, pendet tamen vel absolutè vel saltem secundùm operationem à corpore. 4. ut illud vocetur incorporeum, quod nullo modo pendet à corpore, nec ad illud ullum habet ordinem vel conjunctionem naturalem, sive secundùm rem, sive secundùm esse, sive secundùm objectum: de quo modo sermo est art. 1. q. seq. ubi docetur, quòd Angeli nullam habent naturalem unionem seu conjunctionem ad corpus. Juxta tres autem priores modos hoc art. sumitur. Propositum enim B. Thomæ est docere; Angelum ita esse incorporeum, ut neque sit corpus de prædicamento substantiæ; neque constet corpore quod sit quantitas dimensiva, habens nimirum partes extra partes, ratione quarum sit extensum; neque pendeat à corpore vel secundùm se vel in suis operationibus; neque etiam sit corporeus per accidens sicut accidentia, quæ sunt in subjecto corporeo ratione quantitatis, ut lux, albedo, nigredo & aliæ hujusmodi. Atque hæc causa est cur S. Doctor præsentem art. proponens, dicat *omninò incorporeus*.

Sensus art.

Cæterùm quamvis iste sit art. titulus, Utrùm Angelus sit omninò incorporeus; certum est tamen, mentem B. Thom. esse quærere, Utrùm sit vel detur Angelus, ita ut art. sensus hic reddi possit: Utrùm sit aliqua substantia spiritualis & omninò incorporea. In Procem. enim hujus quæst. cum dixisset, circa substantiam Angelorum quinque quæri, subjungit: *Primo, Utrùm sit aliqua creatura omninò spiritualis & penitùs incorporea*.

Quæ argumenta adduci possent ad ostendendum, quòd Angeli sunt corporei, videantur ad q. 51. art. 1. nunc autem sit pro responsione,

CONCLUSIO I.

Oportet asserere quod dentur Angeli.

NEcesse est ponere aliquas substantias incorporeas, sive Angelos.

Prob. 1. Quia tam Genesis quàm reliqui Sacræ Scripturæ libri frequentissimè meminerunt Angelicarum apparitionum: Christus etiam Matth. 18. disertis verbis de parvulis dixit, quòd *Angeli eorum semper vident faciem Patris*: & Apostolus ad Heb. 1. ostendit, Christum majorem esse Angelis, eosque asserit esse spiritus administratorios. Hinc August. in Psalm. 103. ad illa verba: *Qui facis Angelos tuos spiritus: Esse Angelos*, inquit, *novimus ex Fide, & multos apparuisse scriptum legimus & tenemus, nec inde dubitare fas nobis est*.

2. Innocent. III. cum Concil. Gener. in cap. *Firmiter*, Tit. de Summ. Trinit. credit & confitetur, Deum de nihilo condidisse utramque naturam, spiritualem & corporalem, Angelicam ac mundanam, ac deinde humanam.

Quapropter contra Sadducæos negantes Angelum & spiritum Act. 23. tamquam dogma Fidei tenendum est, esse in rerum natura Angelos. Hæc doctrina ad Fidem pertinet.

Ob.

Neque refert, quòd August. lib. de Quant. Animæ cap. 34. scribit, quemadmodum fatendum est, animam humanam non esse quod Deus est; ita præsumendum, nihil inter omnia quæ creavit Deo esse propinquius: & quæst. 54. inter 83. *Nec quidquam est melius rationali anima nisi Deus*. In primis enim eodem illo cap. 34. expressè agnoscit esse Angelos, dum ait, Deum creasse aliquid anima humana deterius, nimirum animam pecoris, & aliquid par, ut Angelos: quomodo etiam lib. 3. de liber. arbit. cap. 11. loquitur, volens animas rationales Angelis esse officio quidem impares, sed natura pares. Quæ licèt intelligi possint secundùm hoc, quòd illæ animæ possunt ad claram Dei visionem & cœlestem beatitudinem non minùs elevari quàm Angeli: nihilominùs absolutior responsio est, hæc omnia esse ab Aug. retractata hoc ipso, quòd lib. 1. Retract. c. 26. sic ait: *Quod dixi, quod autem est omnis anima melius, id Deum dicimus: magis dici debuit, omni creato spiritu melius*. Ibi enim clarè significat, aliquem spiritum creatum esse meliorem anima; ille autem est Angelus, quem esse hominibus præstantiorem; tum ex natura uniuscujusque intelligi potest; tum ex illo Psal. 8. ubi de homine dicitur: *Minuisti eum paulò minus ab Angelis*. Quòd autem Angelos esse agnoverit August. tum ex superiùs dictis, tum aliunde notissimum est.

Resp.

Alia Resp.

Posset hic quæri: Si Angelus est; quare igitur non recensetur initio Gen. inter creaturas à Deo factas. Sed Resp. differenda est in q. 61. art. 1.

Cæterùm, possitne naturali aliqua ratione probari, quòd in rerum natura sint aliquæ substantiæ incorporeæ, quas dicimus Angelos; non usque adeò liquet. Dicendum verò est, posse probabiliter ostendi per aliquam rationem naturalem; non posse tamen per eam demonstrativè probari.

Prius, tum ex rationibus ab Authore nostro allatis 2. cont. Gent. cap. 46. facilè intelligi potest; tum ex ea quam hoc loco adducit, quæ est ejusmodi. Oportet esse creaturas, quæ Deo assimilentur perfectiori modo qui est possibilis, cùm id quod Deus præcipuè in rebus creatis intendit, sit bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum: atqui sic Deo assimilantur naturæ intellectuales & incorporeæ, quia assimilantur secundùm illud, per quod Deus Mundum creavit, idest secundùm intellectum & voluntatem; ergo oportet esse tales aliquas creaturas.

Neque responderi potest, hinc solùm concludi, oportere esse aliquam naturam intellectualem qualis est anima rationalis: nam, ut Cajet. annotavit, illa non est natura aliqua totalis, sed pars tantùm naturæ.

Plus habet difficultatis, quod ex argumento sequi videatur, Deum produxisse creaturam perfectissimam, ita ut non possit perfectiorem; quod falsum est. Ob.

Sed Resp. id non sequi. Aliud enim est loqui de gradibus rerum, aliud de speciebus sub gradu contentis. Ad Universi perfectionem requiri videtur, quòd inveniatur in illo summus gradus rerum, quo (etiam per absolutam Dei potentiam) major dari non possit; cujusmodi est gradus naturæ intellectualis & incorporeæ: quòd autem iste gradus vel sit communicatus, vel communicari debuerit in specie perfectissima, neque docet Author, neque verum est. Sub quolibet enim gradu rerum posset Deus producere species semper & semper perfectiores sine fine, secundùm ea, quæ dicebantur q. 25. art. 6. Resp.

Ne quis autem existimet, B. Thomam induxisse istam rationem velut demonstrativam; perpendendum est, quòd in fine corp. ait: *Hoc ipsum quòd intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas à solo intellectu comprehensibiles. Rationabiliter*, inquit; non dicit autem vel efficaciter, vel de necessitate, vel quid simile. Nam & ad ejusmodi rationem quispiam respondere posset, quòd Deus potuit Universum aliter perfectum facere quàm modò fecerit, aut etiam non facere tam perfectum quàm nunc est; ideòque potuisset illud facere sine Angelis.

Non potest naturaliter demonstrari esse Angelos.

Posterius prob. Ratio enim demonstrativa sumenda esset,

esset, vel ex causa Angelorum, vel ex eorum operationibus & effectibus. Ex causa non potest demonstrativè probari quòd existant: quia Deus liberè eos creavit; ac proinde causa Angelorum productiva nullam habet necessariam connexionem cum ipsorum existentia. Sed neque monstrari potest ex effectibus: ad omnes enim effectus Angelicos dici posset, sufficere virtutem solius Dei aut aliquarum aliarum causarum, quæ ab Angelis sunt diversæ.

Tacita ob.

Neque his obstat, quòd Aristoteles & quidam alii Philosophi cognoverint substantias separatas, hoc est Angelos esse, idque per rationem naturalem: id enim cognoverunt per rationem probabilem non per demonstrativam.

Alia ob.

Non obstat etiam, quòd per energumenos talia subinde dicantur & fiunt, quæ humanam scientiam & potentiam superare videntur, veluti dum loquuntur linguis Græcis, Hebraicis, aut aliis, quarum sunt penitus ignari: dum secreta hominum pandunt, etiam illorum qui locis remotissimis distant: dum qui naturaliter debiles sunt & infirmi, duorum vel trium virorum robur superant. Si enim secludantur documenta ex Scripturis, Patribus, & Traditionibus petita; non idcircò convinceretur quispiam ad asserendum, quòd in Mundo aliæ sint substantiæ incorporeæ quàm animæ rationales; sed existimare posset, omnia hujusmodi provenire; tum à Deo, tum ab anima una vel pluribus eorum qui sunt defuncti.

Resp.

Conclusio II.

Sadducæorũ error.

QUi negabant spiritum & creaturas incorporeas esse, ideò errabant, quia non discernebant intellectum à sensu: putabant namque nihil in Mundo esse præter corpora quia sensu nihil nisi corpora cognoscebant. Ita erraverunt Sadducæi, de quibus Act. 23. habetur, quòd dicerent, *Non esse resurrectionem mortuorum, neque Angelum, neque spiritum*. Contra quos (cùm ex tota Scriptura Sacra non alios libros reciperent quàm libros Moysi) induci possunt argumenta ex Gen. 3. de Cherubim ante Paradisum constituto: ex Gen. 19. ubi duo Angeli leguntur *evisse Sodomam*, eamque subvertisse: ex Gen. 48. ubi Jacob asserit, Angelum eruisse ipsum de omnibus malis, atque ex diversis aliis Pentateuchi locis.

Angelus nõ tantum est incorporeus quoad nos, sed absolute.

Pro resp. ad 1. dicendum est, Angelum non tantùm quoad nos esse incorporeum, & immaterialem, sed simpliciter & secundùm rei veritatem; ut proinde incorporeitas, qua Angelus dicitur esse incorporeus, non sit vera corporeitas, sive consideretur secundùm se, sive per comparationem ad Deum; sed dicitur esse quasi corporeitas respectu divinæ simplicitatis, quia ab ea summè exceditur. Qua etiam phrasi B. Greg. lib. 5. Mor. cap. 26. dicit, quòd *humana justitia divina justitiæ comparata injustitia est*, hoc est tam est exigua, ut vix appareat esse justitia; *quia & lucerna in tenebris lucere cernitur, sed in Solis radio posita tenebratur:* non quòd fiat veræ tenebræ, sed quòd tantùm exceditur à radio Solis, ut in ejus præsentia vix appareat ejus lumen. Simili etiam modo accipiendum est hom. 37. in Evang. ubi dicit: *Vita temporalis æterna vita comparata mors est potiùs dicenda quàm vita.*

Ob.

Quod in arg. 2. sumitur, *Nihil movetur nisi corpus*, intelligendum est de eo, quod movetur motu physico propriè dicto, de quali loquitur Philosophus: sic autem non movetur Angelus, sed movetur motu generaliter dicto, secundùm quod intelligere & velle motus quidam est. Dicitur autem *Angelus semper mobilis*, quia semper est actu intelligens, non quandoque actu, & quandoque potentia sicut nos, ita ut nunquam ab actu intelligendi cesset.

Resp.

Pro Resp. ad 3. dicendum, quòd circumscribi terminis localibus, ita scilicet ut quod circumscribitur certo loco concludatur, habeatque partes suas partibus loci respondentes, est proprium corporum: sed circumscribi terminis essentialibus, hoc est habere essentiam finitam, certisque limitibus constrictam, commune est omni creaturæ: soli autem Deo proprium est, esse incircumscriptum terminis essentialibus, utpotè cujus solius essentia sit infinita, & ad nullum genus vel differentiam determinata.

Articulus II.

ARt. 2. ostendit, Angelos non esse compositos ex materia & forma. Partim quia operatio cujuslibet rei est secundum modum substantiæ ejus: hæc autem operatio (intelligere) est penitus immaterialis; ergo modus substantiæ illius cujus operatio propria est intelligere, est esse absque omni materia. Partim quia S. Dionysius ait, Angelos esse ut incorporeos ita & immateriales. Neque verò ex prædicta ratione existimandum est sequi, quòd nec homines sunt ex materia compositi: quia eorum operatio propria non est intelligere, nisi per ratiocinationem & discursum, qui ortum habet à sensibus. Hanc doctrinam latiùs probans B. Th. q. de Spirit. creat. art. 1. solvit arg. 25.

Angeli non sũt compositi ex materia & forma.

Quamvis autem ex dictis art. sup. manifestè sequatur, Angelos non constare aliqua materia: voluit tamen S. Doctor hunc art. specialiter proponere: tum ut Avicebronis opinionem refelleret, dicentis eamdem esse materiam spiritualium & corporalium, ex quo sequebatur, creaturas spirituales ac per consequens Angelos constare ex materia; tum propter eos Ethnicos, de quibus agunt Gregor. Nazianz. Orat. 34. & Jo. Damasc. lib. 1. de Fid. cap. 4. qui docebant, esse aliquod corpus materiæ expers, quod quintum vocabant, & in Orbem volubile.

Pro solut. 1. Argum. dicendum est, illud Philosophi, *Genus sumitur ex materia, differentia verò ex forma*, veritatem solùm habere in rebus ex materia & forma compositis. Id autem ita dicitur propter analogiam & similitudinem, quæ est inter illa. Sicut enim ex materia & forma exurgit unum compositum reale & physicum; ita ex genere & differentia constituitur unum compositum logicum vel metaphysicum: & sicut materia est quidpiam commune & indeterminatum, determinatur autem per formam; ita genus est aliquid commune & ad varias species indifferens, determinatur verò ad certam speciem per differentiam. At in creaturis, quæ non constant ex materia, aliunde sumitur genus & differentia; ab uno scilicet ac eodem secundùm diversam rationem considerato: ut genus ab essentia, in quantum ipsa consideratur ut quiddam commune: & differentia ab eadem, in quantum consideratur ut ad certam speciem determinata; quemadmodum hic indicat B. Thom. Cæterùm, quin etiam proportione quadam sumi possit ex diversis, nimirum, ex quo est, & quod est, sive ex potentia & actu, non putamus eum negaturum, si conferantur, quæ habet in resp. ad 3. & quæ diximus q. 3. art. 3. & 4. Pro hujus argum. explicatione videatur idem Author q. de Spirit. creat. art. 1. ad 24. & 2. cont. Gent. c. 95.

Cur dicatur genus sumi ex materia.

Pro resp. ad 2. dicendum est, Recipere & Substare non inveniri in Angelis, prout illa sunt proprietates materiæ. Proprium enim est materiæ sic formam recipere & formæ substare, ut per ipsam constituatur in esse alicujus speciei, puta ignis, aeris, aut alterius: sic autem recipere non convenit Angelo, cùm ex eo quòd Angelus cognoscit ignem vel aerem, non ponatur in specie aeris vel ignis; uti neque etiam nos ex eo quòd cognoscimus terram vel aquam, constituimur terra vel aqua aut in specie terræ vel aquæ.

Cùm in eadem resp. dicitur, quòd forma intelligibilis est in intellectu secundùm rationem formæ; sensus est, quòd species intelligibilis (hæc enim est forma, quam intellectus recipit ad intelligendum) fit in intellectu secundùm omnem illam amplitudinem, universalitatem, & illuminationem quæ illi secundùm se ipsam convenire potest; ita ut quemadmodum illa species non est ex se limitata vel determinata ad unum particulare repræsentandum, non limitetur etiam vel determinetur ex eo, quòd recipiatur in intellectu, sed relinquitur in ea amplitudine, quæ potest illi convenire ex sua natura. Neque refert, quòd illa species sit singularis & individua; sic enim est quoad esse entitativum, sed quoad esse repræsentativum non est determinata ad unum singulare, v.g. species equina, quæ non est ex se limitata ad repræsentandum hunc individuum equum, sed ex natura sua habet posse repræsentare quemlibet equum, recipitur in intellectu secundùm illam amplitudinem & universalitatem, ita ut per hoc quòd est in intellectu, non accipiat determinationem ad hunc

Textus explicatur.

repræſentandum, ſed relinquatur indeterminata ad repræſentandum quemlibet.

Pro reſp. ad 3. dicendum, id quod eſt forma tantùm, ſi nihil habeat potentiale, ſitque ipſa ſuum eſſe; eſt actus purus: hoc autem ſoli Deo convenit. Quamvis enim Angeli non ſint compoſiti ex materia, ipſi tamen non ſunt ſuum eſſe, & ſunt compoſiti ex potentia & actu, ex quo eſt, & quod eſt, ex eſſentia & eſſe, ut oſtendimus q. 3. art. 3. & 4. *Invenitur in eis*, ait B. Thomas 2. cont. Gent. c. 42. *aliqua compoſitio ex eo, quod non eſt idem in eis Eſſe & Quod eſt*, ſive eſſentia vel natura & ſuppoſitum. Et c. 43. *Ex hoc autem evidenter apparet, quòd in ſubſtantiis intellectualibus creatis eſt compoſitio actus & potentiæ.*

Aliqua compoſitio eſt in Angelis.

Pro reſp. ad 4. Neg. eſt prior Conſ. quoniam etſi forma, quæ non eſt in materia, non limitetur aut finiatur per materiam; poteſt eſſe finita & limitata per aliquid aliud, nimirum per hoc ipſum quod eſt creata. Sic autem eſt de ſubſtantia Angeli, quæ quidem non eſt forma recepta in materia; ideòque dicitur infinita inferius, hoc eſt per reſpectum ad materiam, quæ eſt Angelo inferior, & per quam non limitatur: ſed nihilominùs ſimpliciter eſt finita, cùm ejus eſſe ſive eſſentiæ ſive exiſtentiæ ſit finitum, & in aliquo certo genere conſtitutum: diciturque finita ſuperius, ideſt per reſpectum ad aliquid ſuperius, nimirum ad Deum, à quo tamquam à ſuperiore recipit ſuum eſſe.

Angeli ſubſtantia eſt finita.

Articulus III.

Angelorum numerus eſt maximus.

ARtic. 3. docet, Angelos creatos in magno aliquo numero, qui quaſi incomparabiliter excedat multitudinem ſubſtantiarum materialium. Ne quis autem hinc colligat, numerum Angelorum longè ſuperare multitudinem arenarum maris, aut guttarum aquæ; obſervandum eſt, B. Thomam vel loqui de individuis, quæ per ſe producuntur, ſuntque tota quædam perfecta, cujuſmodi ſunt homines, arbores, equi, vel de multitudine rerum materialium ſecundùm ſpecies. Et hoc poſteriori modo ipſum intellexiſſe probabile fit ex q. 6. de Pot. art. 6. ubi ſic dicit. *Unde & ſubſtantiæ incorporea ſicut Dionyſ. dicit* cap. 4. Cœleſt. Hierarc. *omnem multitudinem materialium ſpecierum tranſcendunt*. Similiterque 2. cont. Gent. cap. 92. concludit, ſubſtantias ſeparatas, quas Angelos dicimus, *oportere eſſe plures ſpeciebus rerum materialium.*

Probat autem ſuam doctrinam hac ratione. Angeli ſunt perfectiſſimæ ſubſtantiæ hujus Mundi: ſed quantò aliquid eſt perfectius, tantò in majori exceſſu eſt à Deo creatum; cùm ergo Angeli non poſſint alias ſubſtantias excedere in quantitate ſeu magnitudine molis, ſequitur, quòd excedant in numero. Min. probari poteſt ex corporibus cœleſtibus, quæ ut corruptibilibus ſunt perfectiora, ita mirum in modum ea ſuperant in magnitudine. Verùm huic Min. non parum adverſari videtur, quod ex ea ſequi appareat.

Ob.

1. Numerum divinarum Perſonarum debere excedere multitudinem omnium rerum, cùm rebus omnibus mirum in modum præcellant.

2. Debere in Mundo eſſe plus auri quàm argenti, & plus argenti quàm plumbi.

3. Debere eſſe plures Soles.

4. Opponi poteſt, quòd quantitas non videtur habere aliquid commune cum naturali perfectione rei.

Reſp.

Sed Reſp. hæc non ſequi. Non 1. quia Min. illa, quam S. Doctor aſſumit, ſolùm loquitur de natura, quæ eſt communicabilis cum ſui multiplicatione, qualis non eſt divina. Cùm ergo numerus divinarum Perſonarum non poſſit ullo modo multiplicare vel naturam vel perfectionem divinam; nihil eſt neceſſe, quòd ternarium excedat.

2. Etiam non ſequitur, quoniam iſta quæ aſſumuntur ſunt partes Univerſi minùs principales: Author autem noſter loquitur de primariis ſeu principalibus, in quibus eſſentialiter conſiſtit perfectio Univerſi, quæ proinde & per ſe intentæ ſunt, & perpetuitatem habent. Aſſumit enim in ſua ratione, quòd *perfectio Univerſi ſit illud, quod præcipuè Deus intendit in creatione rerum:* quòd autem præcipuè intendat partes primarias, quòdque in illis perfectio Univerſi eſſentialiter conſiſtat, quæſt. 5. de Ver. artic. 3. tradit his verbis: *In Univerſo illa propter ſe providentur*, (ac per conſequens præcipuè intenduntur) *in quibus eſſentialiter conſiſtit perfectio Univerſi, & hæc perpetuitatem habet ſicut & Univerſum perpetuum eſt*. Quibus conforme eſt quod hujus p. q. 23. art. 7. docet, eſſentiales partes Univerſi eſſe eas, quæ principaliter ordinantur ad bonum Univerſi.

Sed nec tertium ſequitur; partim quia aſtra & luminaria non ſunt tota quædam per ſe, ſed ſunt partes ſui Orbis; partim quia S. Doctor loquitur de multiplicatione rerum ſecundum ſpeciem, non ſecundùm numerum, eò quòd multiplicatio individuorum non eſt per ſe intenta, ſed ſolùm propter conſervationem ſpeciei, ut dicitur art. ſeq. ad 4. dictoque art. 7. q. 23. ac etiam art. 3. q. 5. de Ver.

Ad 4. Reſp. Neg. Aſſ. In naturis enim, quæ propter ſe intenduntur, conveniens eſt, quòd quantitas habeat proportionem cum naturali earum perfectione.

Sed præterea, Angelorum multitudinem eſſe permagnam & hominibus inæſtimabilem, confirmare poſſumus ex Scripturis & Patribus. Job 25. *Numquid eſt numerus militum ejus*; quaſi diceret: Innumeri ſunt & tam multi, ut eorum numerus, quamvis Deo cognitus à nobis numerari nequeat, ut teſtatur Greg. ſcribens in illum locum. Quò pertinet etiam illud Dan. 7. *Millia millium miniſtrabant ei, & decies millies centena millia aſſiſtebant ei*. Ubi Propheta definitum numerum pro indefinito ponit, teſte Hier. quia majorem multitudinem ſermo humanus explicare non potuit. Hoc etiam ſignificatum eſt 4. Reg. 6. per montem plenum equorum & curruum igneorum, per quos innumerabilis exercitus Angelorum deſignabatur. Similiter quando Chriſtus Matth. 26. dixit: *An non poſſum rogare Patrem, & exhibebit mihi plus quàm duodecim legiones Angelorum?* haud dubiè maximam Angelorum multitudinem ſignificavit, ſicut & dilectus ejus diſcipulus, quando Apocal. 5. ſcribit: *Audivi vocem Angelorum multorum in circuitu throni, & animalium, & ſeniorum, & erat numerus eorum millia millium*. Unde Dionyſ. de Cœleſt. Hierarc. cap. 14. affirmat, tam multos eſſe cœleſtium ſpirituum exercitus, ut materialium rerum multitudinem longè ſuperent.

His non obſtat, videri tot homines in cœlum aſcendere, quantos illic electos Angelos contingit remanſiſſe; ut ex Deut. 32. colligit Gregor. hom. 34. in Evang. ubi lectio 70. habet, *Statuit terminos Gentium juxta numerum Angelorum Dei*. Hæc enim Scriptura ad veritatem Hebraicam examinata, quæ juxta Symmachi, Aquilæ, & Pagnini translationem noſtræ editioni vulgatæ conformem habet, *Statuit terminos populorum*, ſive Gentium, *ſecundùm numerum filiorum Iſrael*; longè alium habet ſenſum. Significat enim, Deum ita olim diſtribuiſſe Gentibus terras ad incolendum, ut pro numero filiorum Iſrael, quem ipſe ſciebat eſſe futurum, electam eis portionem deſtinaret ac reſervaret, quæ commodæ habitationi ipſorum poſſet ſufficere. Ob.

Ad lectionem 70. Reſp. per Angelos Dei poſſe intelligi filios Iſrael. Adde, quòd Origenes hom. 26. in Num. teſtatur, ſe quoſdam Græcos codices legiſſe, qui habebant, *Filiorum Iſrael*, non *Filiorum Dei*. Reſp.

Circa reſp. ad 1. obſerva, in Angelis non eſſe numerum prædicamentalem, qui eſt quantitas diſcreta cauſatus ex diviſione continui; eſſe tamen aliquem numerum, qui cauſatur ex multitudine & diſtinctione formarum per ſe ſubſiſtentium.

Quod in arg. 2. ſumitur, *Quantò aliquid eſt Deo magis propinquum, tantò minus eſt multiplicatum*, ſeu tantò minus habet de multitudine; verum eſt, ſi intelligatur habere tantò minus de multitudine in ſui compoſitione, hoc eſt tantò ex paucioribus componi: non eſt autem verum, ſi intelligatur habere tantò minus de multitudine, ideſt tantò minùs eſſe multiplicatum in diverſis ſuppoſitis. Ex quo proinde ſequitur, Angelos minimum habere de compoſitione, ac poſt Deum eſſe in natura ſua ſimpliciſſimos: non verò ſequitur, quòd debeant eſſe pauciſſimi in numero ſuppoſitorum.

Pro reſp. ad 3. Neg. eſt Maj. Eſtò enim (ut quibuſdam videtur) quòd Angeli moveant Orbes cœleſtes, quòdque propterea motus eorum ſit effectus Angeli tam-

tamquam cauſæ efficientis; non eſt tamen proprius effectus Angeli, cùm Angelus non ſit creatus propter corpora vel corporalia, multique alii ſint effectus, qui ab Angelis fiunt. Vide q.70.art.3.

Articulus IV.

Omnes Angelos differre ſpecie eſt dubium B. Thomæ.

ART. 4. docet, omnes Angelos ſpecie differre, ſed hæc doctrina non habet certitudinem. Quidam enim eos Angelos, qui ejuſdem ſunt Ordinis putant ejuſdem eſſe naturæ. Alii verò omnes omninò ejuſdem ſpeciei eſſe affirmant ut Baſil. lib. 3. cont. Eunom. Alii denique probabiliter docent, aliquos Angelos ſpecie differre, aliquos ſolo numero, ut Bonaventur. Scot. Durand. & alii in 2. Quæ veriora ſunt paucis dicamus.

Quot & qui Angeli differant ſpecie incertum.

1. Eſt. Incertum omninò eſſe quot vel qui vel quomodo Angeli differant: *Quomodo ſe habeat beatiſſima illa & ſuperna ſocietas, quæ ibi ſint differentiæ perſonarum, ut cùm omnes tamquam generali nomine Angeli nuncupentur, ſint tamen & illic Archangeli &c. ego me iſta ignorare confiteor*, ait Auguſt. Enchir. cap. 58. *Eſſe ſedes*, ſeu Thronos, *Dominationes*, *Principatus*, *Poteſtates in cæleſtibus apparatibus*, *firmiſſimè credo*, *& differre inter ſe aliquid indubitata fide teneo. Sed* &c. *quænam iſta ſint*, *& quid inter ſe differant neſcio*, *nec ea ſanè ignorantia periclitari me puto*, ait idem lib. ad Oroſ. cont. Priſcillian. cap. 11. ſignificans iſtius diſtinctionis notitiam non pertinere ad Fidem. Conformiter Damaſc. lib. 2. cap. 3. *de Eſſentia æqualeſne interſe an diſpares ſint, haud quaquam compertum habemus; ſolus ille ſcit, qui eos creavit.*

Singulos Angelos differre ſpecie eſt probabile.

2. Eſt, quod B. Thomæ ſententia dicentis, ſingulos Angelos ſpecie differre ab invicem, non careat probabilitate; tum ob has; tum ob alias rationes.

1. Eſt. Cùm Angeli non habeant materiam; idem eſt in illis quod conſtituit ſpeciem, & quod conſtituit individuum: individuantur enim ſeipſis per hoc, quòd ſint formæ ſubſiſtentes non natæ eſſe in alio, ſive irreceptibiles, & per hoc ipſum etiam conſtituuntur in ſpecie; ergo quidquid reale conſtituit eos numero diverſos, facit etiam ut ſpecie differant.

2. Plura ſunt individua unius ſpeciei in rebus corruptibilibus, ut natura ſpeciei, quæ non poteſt perpetuò conſervari in uno individuo, conſervetur in pluribus: ſed Angeli ſunt incorruptibiles, eorumque natura poteſt conſervari in uno individuo; ergo rationabiliter dici poteſt, quòd ſingularum ſpecierum ſingula tantùm ſint individua; ſicut non eſt niſi unus Sol, & una Luna, propterea quòd ſunt incorruptibiles.

3. Quod eſt ſpeciei in unoquoque, dignius eſt eo quod eſt individuationis principium; & conſequenter multiplicatio ſpecierum plus addit nobilitatis & perfectionis Univerſo quàm multiplicatio individuorum, præſertim cùm individua non propter ſe ſint intenta, ſed propter ſpeciem; ergo magis pertinet ad Univerſi perfectionem, quòd Angeli omnes ſpecie differant quàm quòd ſolo numero. Plura habet Author noſter dicta quæſt. de Spirit. creat. inter qq. diſp. art. 8. & lib. 2. cont. Gent. cap. 93. quem ſequuntur Cajet. Bannes, Ægidius Rom. Clicthovæus ad lib. 2. cap. 3. Damaſceni, Granad. ad 1. p. B. Thom. & Eſtius in 2. d. 3. *Magis*, inquit, *probabile eſt, omnes Angelos ſpecie differre, quàm aliquos ſpecie convenire ſoloque numero differre.*

Ob. His non obſtat, quòd animæ rationales etiamſi ſint immateriales ſolo numero differant. Nam cùm aliqua forma nata eſt participari ab aliquo, ita quòd ſit actus illius; poteſt individuari & multiplicari per comparationem ad diverſa, ait Author Opuſc. 16. cùm ergo

Reſp. anima ſecundùm ſe ſit forma corporis, multiplicari poteſt per comparationem ad diverſa corpora.

Ob. Reſp. Si Dicas: Animas manere ſolo numero diverſas, quando ſubſiſtunt ſine corpore. Reſp. id eſſe, quia retinent naturalem inclinationem & commenſurationem

Unde anima individuetur.

ad ſua corpora: *Hæc anima*, inquit, S. Doctor 2. cont. Gent. cap. 81. *eſt commenſurata huic corpori & non illi; illa autem alii, & ſic de omnibus: hujuſmodi autem commenſurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus*. Et cap. 75. *Hæc anima differt ab illa numero ſolo ex hoc, quòd ad aliud numero corpus habitudinem habet; & ſic individuantur animæ ſecundùm corpora*. Conferatur hujus q. p. 76. art. 1. ad 6. & art. 2. ad 1.

Non obſtat etiam, hinc ſequi, multas Angelorum ſpecies periiſſe in æternum, quando Diabolus & Angeli ejus peccaverunt, & æternæ damnationi addicti ſunt; quod videtur eſſe contra Auguſt. qui Enchir. cap. 29. eam putatur aſſignare rationem, quare Deus Angelos non liberaverit, liberavit tamen homines, quòd tota ſpecies humana perierat, non perierat autem tota ſpecies Angelica. In primis enim Reſp. poteſt, Auguſtinum conſiderare totam naturam Angelicam (tametſi ea ſit in varias ſpecies diſtributa) velut unam Rempublicam, aut unum quoddam totum diſtinctum à genere humano. Quantum enim ad ordinem beatitudinis, quem Auguſt. ibi conſiderat, natura humana dividitur contra totam naturam Angelicam, quia tota natura Angelica uno modo nata eſt pervenire in beatitudinem vel ab ea deficere irreparabiliter; ſcilicet ſtatim ad primam electionem: natura verò humana per decurſum temporis; & ideò loquitur ibi Auguſt. de omnibus Angelis ſicut de una natura propter unum modum ordinis ad beatitudinem, licèt differant ſecundùm ſpeciem naturæ, ait B. Thomas qu. de Spirit. creat. art. 8. ad 1. — Ob. / Reſp.

Inſuper Reſp. poteſt, eamdem difficultatem manere, quamvis dicatur, quòd non omnes Angeli ſpecie differant: hoc enim ſaltem concedendum eſt, aliquos differre ſpecie; & cùm Lucifer, qui primus erat, ceciderit, eumque ſecuti ſint permulti diverſarum hierarchiarum & diverſorum Ordinum; non videtur dubitandum, quin multi ex diverſis ſpeciebus ceciderint. Neque ratio urgens apparet ad dicendum, quòd ex iiſdem illis ſpeciebus alii perſtiterint.

Denique: Reſp. Auguſtin. non ſic dicere, quòd tota ſpecies humana perierat, & non tota ſpecies Angelica, ſed quòd non omnes Angeli perierant. Verba ejus ſunt: *Placuit univerſitatis Creatori atque moderatori Deo, ut quoniam non tota multitudo Angelorum Deum deſerendo perierat; ea quæ perierat in perpetua damnatione remaneret* &c. *Alia verò creatura rationalis, quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque ſuppliciis & originalibus & propriis tota perierat; ex ejus parte reparata, quod Angelicæ ſocietati ruina illa diabolica minuerat, ſupplet.* — Alia Reſp.

3. Per abſolutam Dei potentiam poſſent creari plures Angeli ejuſdem ſpeciei, qui ſolo numero differrent; quod probatur, partim quia hoc nullam involvit contradictionem, cùm Deus poſſit diſtinctionem numericam aliter inducere quàm vel per ordinem ad materiam, vel per modum hominibus cognitum; partim quia nihil obſtat, (ſi abſoluta Dei potentia ſpectetur) quo minùs Deus annihilare poſſit vel omnes vel aliquos ſpiritus Angelicos, & eorum loco alios creare per omnia conſimiles in natura, atque adeò ejuſdem ſpeciei cum eis qui nunc ſunt: poſt quorum creationem, etiam ipſos poſſet annihilare, ac pro eis alios producere ejuſdem quoque ſpeciei cum ipſis. Vide Auguſt. lib. 3. de lib. arb. cap. 12. — Non eſt impoſſibile, eſſe plures Angelos ſolo numero differentes.

Quare, quòd B. Thomas, tum hoc, tum aliis locis dicit, eſſe impoſſibile ut plures intelligentiæ ejuſdem ſpeciei pluraque individua producantur, quæ nullum ordinem ſive habitudinem importent ad materiam vel ad corpus; etſi quidam interpretentur dictum de abſoluta & omnimoda impoſſibilitate: potius tamen cum Ægydio Romano & Capreolo in 2. lib. Sentent. Dominico Banneſio, Franciſco Cumel, Raphaele Ripa ad præſ. quæſt. intelligendum putamus de impoſſibilitate ſecundùm potentiam Dei ordinariam, & ſecundùm eum rerum creatarum curſum vel ordinem, qui nunc cognoſcitur eſſe. Confirmarique poteſt hæc interpretatio ex Opuſc. 16. ubi S. Doctor ita habet: *Valdè autem ruditer argumentantur ad oſtendendum, quòd Deus facere non poſſet quòd ſint multi intellectus ejuſdem ſpeciei, credentes hoc includere contradictionem: dato enim, quòd non eſſet de natura intellectus quòd multiplicaretur; non propter hoc oporteret, quòd intellectum multiplicari includeret contradictionem; nihil enim prohibet, aliquid non habere in ſua natura cauſam alicujus, quod tamen habet illud ex alia cauſa; ſicut grave habet ex ſua natura quòd non ſit ſurſum: tamen* — Explicatur dictum B. Thomæ.

grave

grave esse sursum non includit contradictionem: sed grave esse sursum secundum suam naturam, contradictionem includeret. Sic ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis; posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Quod non tantum dicimus propter propositum, sed magis ne hac argumentandi forma ad alia extendatur. Ita illic B. Thomas.

Tacita Ob. Ex quibus satis evidens est, eum habere pro absurdo, quòd sit impossibile velut contradictionem implicans multiplicari individua, quæ nec materiam nec naturalem habent causam suæ multiplicationis; & propterea quando ipse docuit hoc esse impossibile, non de tali impossibilitate locutus est, sed solùm de impossibilitate secundùm potentiam ordinariam. Ne quis autem respondeat, B. Thomam eo loco tantùm loqui contra eos, qui negant posse esse plures intellectus, ac per consequens plures animas ejusdem speciei in diversis hominibus. Dicendum est, ipsum sine dubio contra tales loqui: ea autem occasione non tantùm ait, posse esse plures intellectus in diversis hominibus, sed aliquid addit amplius, nimirum, quòd etiamsi naturaliter solùm esset unus intellectus omnium, eò quòd nulla esset naturalis causa ipsum multiplicandi; posset tamen multiplicari à Deo: perpendenda enim sunt hæc verba: *Dato quòd non esset de natura intellectus quòd multiplicaretur, non propter hoc oporteret, quòd intellectum multiplicari includeret contradictionem.* Et rursum ista: *Sic ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis; posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicantia contradictionis.*

Ex quibus patet, eum non loqui de intellectu prout modò est, sed generaliter prout consideraretur non habere naturaliter causam suæ multiplicationis. Cum ergo intellectus humanus, eo casu posito, ejusdem rationis esset (quod ad causam multiplicationis attinet) ac modo est angelicus: sicut censet, non futuram tunc ullam contradictionis implicantiam, quo minùs intellectus humanus ex causa supernaturali multiplicaretur; ita existimandum est eum sentire de intellectu Angelico, qui etsi naturaliter non habeat causam suæ multiplicationis, per causam tamen supernaturalem, Deum scilicet, possit multiplicari. Unde subjungit, *quod non tantum dicimus propter propositum, sed magis ne hac argumentandi forma ad alia extendatur.*

Quòd si quis prorsus contendat, B. Thomam locutum fuisse de potentia Dei absoluta, quando dixit, non posse esse plures Angelos solo numero differentes: & existimasse quòd contradictionem implicet esse plures intelligentias ejusdem speciei; quamquam illi non assentiamur, nondum tamen duximus, nullam idcircò notam doctrinæ S. Doctoris posse inuri, quemadmodum inurere fategit quidam anno 1623. dum pro Scoto Scotice vindice scripsit apologiam, contra quam anno 1624. aliam in scholis nostris diximus, ac in lucem deinde emisimus pro S. nostri injustè impetiti defensione. Neque enim à Summo Pontifice vel ab Ecclesia quidquam extat definitum, sitnè res ea possibilis an impossibilis, sed tamquam problema variè dissentatur à Doctoribus etiam modernis. Paulus enim Nazarius ad hunc art. controv. 2. simpliciter censet esse impossibile etiam per potentiam Dei absolutam dari plures Angelos in una specie infima, citatque alios antiquiores Scholasticos in eamdem sententiam, & similiter Jacobus Granadus.

Pro art. Parisiens. Neque refert, quòd inter art. Paris. damnatos iste unus circumferatur, Quòd Deus non potest facere plures intelligentias ejusdem speciei, contra F. Thomam. In primis enim istorum articulorum condemnatio neque à Pontifice neque ab ullo legitimo Concilio est approbata a. In quantum tangere potest doctrinam S. Thomæ, fuit revocata & annullata anno 1325. per Stephanum Episc. Parisiens. idque de consilio Decani & Capituli, aliorumque plurimorum Virorum doctorum; quemadmodum in dicta nostra Apologia ostendimus 3. Illa condemnatio valde suspecta est, ut ibidem latè probavimus; cùm eo anno, quo dicitur per Episc. Parisiens. Stephanum nomine facta, nimirum 1276. neque ullus fuerit Parisiensis Episcopus istius nominis; neque B. Thom. potuerit quidquam docuisse: non enim vixit plus quàm annos quinquaginta; mortuus autem est anno 1274.

In resp. ad 1. Neg. est Maj. quia neque Angeli conveniunt in ultima differentia constitutiva, neque verum est, quòd quæcumque conveniunt in nobilissimo sui, conveniant in differentia constitutiva: cùm omnia bruta conveniant in nobilissimo sui, scilicet in anima sensitiva, qua nihil est nobilius in brutis, nec tamen omnia conveniant in differentia constitutiva; alioquin enim sequeretur, omnia bruta esse ejusdem speciei, quod nemo dixerit. Distingui nihilominus potest Major. Si enim sic intelligatur, Quæcumque conveniunt in nobilissimo sui, hoc est in natura nobilissima, conveniunt in differentia constitutiva; est falsa, ut jam declaravimus; possunt enim convenire in natura nobilissima, & differre in gradu vel specie istius naturæ. Si autem sic accipiatur, Quæcumque conveniunt in nobilissimo gradu suæ naturæ, conveniunt in differentia constitutiva, vera est, sed tunc neg. est Min. argum. Angeli enim etsi conveniant in nobilissimo sui, id est in natura nobilissima, nimirum in natura intellectuali; non conveniunt tamen in istius naturæ gradu nobilissimo, cùm aliqui habeant naturam intellectualem minùs nobilem, alii nobiliorem.

Pro resp. ad 2. dist. est Major. Magis enim & minùs uno modo accipitur secundùm majorem & minorem modum participationis unius & ejusdem formæ; sicut aqua dicitur magis aut minùs calida secundùm quod magis vel minùs participat de calore. Alio modo magis vel minùs dicitur ex majori vel minori perfectione diversarum formarum; sicut album dicitur magis clarum quàm rubrum vel viride; & ignis dicitur perfectior aere. Juxta priorem modum vera est Major, quòd scilicet magis & minùs non diversificant speciem: juxta posteriorem non est vera; Angeli autem differunt ab invicem secundùm magis & minùs posteriori modo. Magis & minus ut speciem diversificent.

In resp. ad 3. Neg. Cons. quia Angelus & anima dividuntur ex opposito, ita tamen ut Angelus sit nobilior quàm anima: quod autem est melius, ideft multiplicatio specifica, adscribi debet nobiliori, & quod ignobilius, ideft multiplicatio numerica, ignobiliori.

Pro resp. ad 4. dicendum est, quòd quantò aliquid est perfectius in natura, tantò magis debet multiplicari secundùm speciem, non autem secundùm numerum ejusdem speciei: quia multiplicatio secundùm numerum ejusdem speciei non dicit perfectionem secundùm se, neque per se intenditur ab agente; multiplicatio autem secundùm speciem & per se intenditur, & secundùm se importat perfectionem.

Articulus V.

Art. 5. tradit, Angelos esse incorruptibiles secundùm naturam 1. Quia nihil corrumpitur nisi per hoc, quòd forma separetur à materia: Angeli autem sunt formæ subsistentes sine materia. Angeli sunt incorruptibiles.

2. Quia quod secundùm se vel per se alicui convenit, non potest ab eo separari: sed esse convenit Angelis secundùm se & per se; ergo non potest ab eis separari. Secundùm se autem vel per se convenire hic dicitur illud, quod non per aliud tamquam per principium formale convenit; & propterea non excludit causam efficientem & conservantem, sed formalem, ut patet ex quæst. 6. de Pot. art. 6. ad 4. Ita scilicet ut significetur, quòd esse non conveniat Angelis sicut materiæ per aliud tamquam per principium formale, etiamsi illis conveniat per aliquod principium efficiens.

Ex his patet, Angelos dici incorruptibiles, non quia non possint à Deo redigi in nihilum & corrumpi: sed quia nullum est in eis principium corruptionis, & quia in naturali creaturarum causalitate nihil est, quòd possit eos corrumpere. Unde 2. cont. Gent. cap. 55. allatis ad hujus doctrinæ confirmationem variis argumentis, tandem concludit, non esse aliquam potentiam ad non esse Angelorum, nisi in primò Agente, secundùm quod potest non influere eis esse: *sed ex hac sola* Angeli possunt à Deo corrumpi.

sola potentia nihil, inquit, *potest dici corruptibile*; tum quia res dicuntur necessariæ vel contingentes secundùm potentiam quæ est in eis, non secundùm potentiam Dei; tum quia Deus, qui est institutor naturæ, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum; ostensum est autem, quòd proprium naturis intellectualibus est quòd sint perpetuæ; unde hoc eis à Deo non subtrahetur. Sunt igitur substantiæ intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

Hinc est, quod Psalm. 148. connumeratis Angelis & cœlestibus corporibus, subjungitur, *Statuit ea in æternum & in seculum seculi*; per quod eorum perpetuitas designatur. Huc etiam pertinet, quod sess. 8. Conc. Later. sub Leo. 10. definitum est, Animam rationalem esse immortalem: nam Angeli sunt longè nobiliores, quàm anima rationalis, & sunt etiam fortitudine ac virtute majores, ut dicitur 2. Pet. 2. Eodem facit, quòd in Syn. 6. acti. 11. epist. Synod. Sophronii habet, Hominum animas manere incorruptas, & Angelos perseverare immortales; quodque in epistol. B. Judæ prævaricatores Angeli reservati dicuntur vinculis æternis. Idem asserunt Dion. cap. 4. de Div. Nom. Aug. lib. 12. de Civ. Dei, cap. 15. & alii communiter.

Ob. Duo tamen sunt, quæ difficultatem faciunt Unum, quòd 1. ad Tim. 6. solus Deus dicitur habere immortalitatem. Alterum, quòd in præd. Synod. 6. Angeli & Animæ vocantur immortales, non per naturam, sed per gratiam: quo modo etiam alii quidam Veteres locuti inveniuntur, ut Damasc. lib. 2. cap. 3.

Resp. Sed Resp. 1. quòd perfecta immortalitas est omnimoda immutabilitas; omnis enim mutatio mors quædam est: sicut ergo solus Deus est prorsùs immutabilis; ita solus est perfectè immortalis, ut exponit August. lib. 1. de Trin. c. 1. quemadmodum diximus q. 9. 2. Potest & sic intelligi, quòd solus Deus ex se & per se sit immortalis, ut qui sit essentialiter vita: Angeli autem sicut & Animæ rationales participativè solùm sunt immortales, cùm hoc à Deo acceperint.

Ad 2. Resp. gratiam ibi non intelligi beneficium aliquod ordinis supernaturalis, sed liberale Dei donum & influxum, quo omnes, creaturæ, hoc ipso quo creaturæ sunt, indigent: qua ratione quilibet de seipso dicere potest, quòd gratia Dei sit homo, quia scilicet non præcedentium operum meritis, sed gratuita Dei bonitate donata est cuique homini natura humana, ut testatur Augustinus epist. 95. In locis ergo qui objiciuntur, Angeli & animæ rationales dicuntur esse non natura, sed gratia immortales & incorruptibiles; quia non sic sunt immortales sicut Deus, ut eorum esse ab alio non pendeat, sed egent perpetua omnipotentis Dei manu conservari, sine qua relaberentur in nihilum; sive quia non sunt ex seipsis vel ex natura, quam ex se habeant, incorruptibiles, sed ex generali Dei dono.

Quatenus Angeli dicantur gratia immortales.

Quod in 3. arg. sumitur, Quod in nihilum redigi potest est corruptibile; negandum est: quia quidpiam non ex hoc dicitur corruptibile, quòd Deus possit illud redigere in nihilum, sed per hoc quòd in seipso habeat aliquod principium corruptionis, vel contrarietatem, vel potentiam materiæ, ut ex dictis patet.

QUÆSTIO LI.

De comparatione Angelorum ad corpora.

ARTICULUS I.

Utrùm Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

Videtur quòd sic 1. Quia Gen. 6. Filii Dei, Id est. Angeli, dicuntur fuisse congressi cum mulieribus & genuisse gigantes; quod esse non posset, nisi haberent corpora naturaliter sibi unita.

2. Angeli apostatæ cruciantur igne corporeo, ut patet ex Matth. 25. ubi ignis dicitur esse paratus Diabolo & Angelis ejus; ergo ipsi sunt corporei.

3. Psalm. 103. dicitur Deus facere Angelos suos spiritus, & ministros suos ignem urentem; ergo Angeli habent corpora ignea.

4. Joan. Thessalonic. in Synod. 7. act. 5. disertis verbis asserit, & Angelos & Animas rationales non omninò esse corporis expertes, sed præditos esse corpore tenui: idipsumque dixit sentire Ecclesiam Catholicam, ejus verò sententiam recepit Synodus: ergo Angeli revera sunt corporei.

Prius quàm respondeatur observandum est, hunc art. non esse eumdem cum art. 1. vel 2. quæst. 50. potest enim aliqua res esse incorporea, & tamen habere corpus naturaliter sibi unitum, ut Anima rationalis: & posset etiam intelligi aliqua res esse composita ex materia & forma, ac nihilominus neque esse corporea, neque habere corpus naturaliter sibi unitum, si nimirum esset materia alterius rationis quàm sit materia corporum; juxta illud Beat. Thomæ quæst. 5. de Malo art. 6. ad 4. *Si Angeli ponantur ex materia & forma compositi, non propter hoc oportet quòd sint corpores, nisi ponatur quod sit eadem materia Angelorum & corporum. Posset autem dici; quòd esset alia materia à materia corporum, divisa non dimensionis divisione, sed per ordinem ad alterius generis formam.* Quapropter, præsupposito quòd Angeli sint secundùm se incorporei, & quòd non consteot ex aliqua materia; nunc quæritur: An etiam sint sic incorporei, ut non habeant aliqua corpora sibi naturaliter unita; ideoque nequaquam dependeant ab ullo corpore, nec ad ullum corpus habeant ordinem vel conjunctionem naturalem, sicut habet Anima rationalis.

Responsio B. Thomæ est, Angelos non habere corpora naturaliter sibi unita 1. Quia illa sic habere non convenit naturæ intellectuali ut tali, sed ut imperfectæ: Angeli autem sunt substantiæ completæ & perfectæ.

Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita.

2. Mens Angelica non potest dici egere corpore, nisi ad hoc ut utatur sensuum adminiculo ad intelligendum: hoc autem si dicamus, nulla vel parva erit Angelorum ab hominibus differentia.

3. Angeli suaptè natura penetrant corpora, nam Luc. 8. legio Dæmonum erat in uno homine: penetratio autem naturaliter non convenit corpori.

4. In Universo est quædam creatura quæ est solùm corporea; quædam quæ est corporea & incorporea; ergo Universi perfectio postular, ut etiam sit aliqua solùm incorporea. Huc facit illud B. Thomæ: *In quocumque genere invenitur aliquod imperfectum, oportet praexistere aliquid perfectum in eodem genere*; quod sic est intelligendum. Quando datur aliqua natura distinguibilis per plures modos aut differentias essentiales, sicut invenitur secundùm imperfectum, sic inveniri debet secundùm perfectum; tum quia natura non minùs sollicita est de perfectis quàm de imperfectis; tum quia imperfecta sunt propter perfectiora. Et quod in corp. habet: *Quod accidit alicui naturæ, non invenitur universaliter in natura illa*; intelligendum est de illo, quod sic superiori accidit, ut uni inferiorum sit essentiale vel consecutivum ex essentia; sicut animali secundùm se accidit, quòd sit rationale, vel quòd habeat alas: sed aliquibus inferioribus est essentiale aut consequitur ex essentia: alioquin quod accidit & superiori & inferiori, potest in universum competere, ut patet de colore qui accidit omnibus animalibus.

Explicatur textus.

Hujus art. doctrinam communiter tradunt Scholastici. Patres autem aliquando corporeos putant Angelos, ut August. lib. 2. de Gen. ad lit. cap. 17. & lib. 3. cap. 10. Aliquando dubitant, ut idem August. lib. 15. de Civ. Dei cap. 23. & lib. 1. Retract. cap. 26. Aliquando se nescire fatentur, ut Bern. serm. 5. in Cant. & August. Enchir. cap. 59. Aliquando verò affirmant esse incorporeos, ut Dion. cap. 4. de Div. Nom. Greg. lib. 4. Mor. c. 9. Damasc. l. 2. de Fid. cap. 3. Cyrill. lib. 4. in Joa. cap. 10. Basil. hom. 9. Ac tandem Patres Conc. Later. sub Innoc. III. definieruot, Deum *ab initio temporis utramque de nihilo condidisse naturam, corporalem & spiritualem, Angelicam scilicet & mundanam*. Quamquam Dominicus Bannes, Valentia, & alii existiment, hinc non efficaciter colligi, quòd ista res sit Fidei: quoniam quòd Angeli sint spirituales & incorporei, non fuit ibi assertum à Patribus tamquam hoc definientibus, sed potius tamquam hoc supponentibus. Eorum siquidem intentio erat definire, quòd Deus sit Author & Creator omnium rerum, tam earum quæ dicuntur corporales, quàm illarum quæ dicuntur spirituales. Non censetur autem hoc à Conciliis definitum, quòd in eis dicitur, non

An hæc doctrina sit Fidei.

ex intentione finiendi, sed magis vel supponendo, vel obiter asserendo.

Nihilominus negari non potest, quin post istam Concilii sententiam, & post Scholasticorum unanimen consensum valde nunc foret temerarium asserere, quòd Angeli sint corporei, vel quòd habeant corpora naturaliter sibi unita.

Ad præsentis veritatis confirmationem adduci possunt illæ Scripturæ, quæ Angelos vocant spiritus, ut ad Heb. 1. Ps. 103. & alibi: quamvis enim nomen spiritus aliquando legatur dictum de rebus corporeis, ut Act. 2. *Factus est repentè de cœlo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis*: & Psalm. 148. *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum*; quando tamen nomen spiritus tribuitur rei intellectivæ, significat rem spiritualem & incorpoream, de cujusmodi Luc. 24. dicitur, quòd *Spiritus carnem & ossa non habet*; præsertim si distinguatur contra res corporales. Sic autem Angeli vocantur spiritus; & ut significentur esse intelligentes; (quemadmodum ex qu. 54. 55. & aliis manifestum erit) & ut distinguantur contra corporalia, dicente Apostolo ad Ephes. 6. *Non est nobis colluctatio adversùs carnem & sanguinem*, sed &c. *contra spiritualia nequitia in cœlestibus*.

Et quamvis B. Thomas quæst. 16. de Malo art. 1. sic resolvat Dæmones non habere corpora naturaliter sibi unita, ut etiam ad alterius partis argumenta respondeat, Id quæst. tamen de Spirit. creat. art. 5. absolutè ait, quòd *oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpotè non indigentes corpore ad intellectualem operationem*, & q. 6. de Pot. art. 6. *Fidei veritatem insequendo* (ait) *dicimus, Angelos & Dæmones non habere corpora naturaliter unita, sed omnino incorporeos, sicut dicit Dionysius*. Ubi quod dicit, *veritatem Fidei insequendo*, non concludit eum sentire, quòd Angelos esse incorporeos sit doctrina Fidei seu Fide certa, sed quòd maximè sit conformis doctrinæ Fidei. Consulat qui volet 2. cont. Gent. cap. 50. 51. & 91.

Qui filii Dei Gen. 6

Ad 1. Arg. Resp. Per filios Dei Gen. 6. nequaquam intelligi posse Angelos bonos, cùm de illis ex Matth. 22. constet, quòd neque nubant neque nubantur: neque etiam Angelos malos, cùm hos Scriptura numquam vocet Dei filios; cùmque de iisdem filiis Dei Scriptura statim subjungat, *Non permanebit spiritus meus in homine in æternum, quia caro est*, Et iterum: *Videns autem Deus, quòd multa malitia hominum esset in terra* &c. Sed per filios Dei juxta Chrys. hom. 22. in Gen. August. lib. 15. de Civ. cap. 22. & 23. B. Thomam hujus qu. art. 3. ad 6. atque adeò juxta communem Interpretum sensum intelliguntur filii seu posteri Seth, qui huc usque boni fuerunt: filias autem hominum nominat eas, quæ natæ erant de stirpe Cain, & quæ secundùm hominem vivebant, voluptati magis quàm divino cultui vacantes.

Obj.

Si dicas: In lib. Enoch haberi, quòd isti filii Dei fuerunt Angeli: librum autem Enoch videri authenticum, quando quidem S. Judas in sua can. epist. testimonium ex eo libro sumpserit.

Resp.

Resp. Librum Enoch non esse authenticum, sed apocryphum. Ita enim eum vocant B. Hieronymus in cap. 1. ad Titum. S. Augustinus lib. 15. de Civ. cap. 23. & Beda in epist. Judæ; non quia dicta tanti Patriarchæ abjici ullatenus possint, aut falsa debeant æstimari: sed quia liber ille, qui sub nomine ejus offertur, non verè ab illo scriptus est, sed sub titulo nominis ejus ab alio quodam editus videtur; ita Venet. Beda.

De libro Enoch.

Quod autem attinet ad Prophetiam Enoch à S. Juda Apostolo citatam, B. Hieronymus ostendit, librum aliquem non idcircò totum esse approbatum, quòd Scriptor sacer ex eo verum aliquid attulerit: neque è contrario aliquem librum esse rejiciendum ex eo, quòd quidpiam contineat ex libro apocrypho desumptum; nam in apocryphis non omnia sunt apocrypha, potuitque Sanctus Apostolus divino spiritu, quo in scribendo agebatur, eligere id quod inter apocrypha erat non apocryphum, sed verè divinum. Adde, quòd Apostolus non nominet librum Enoch, sed Prophetiam: *Prophetavit*, inquit; *& de his septimus ab Adam Enoch*; illa autem Prophetia potuit esse aut vocalis & à majoribus per continuam traditionem accepta; aut scripta quidem, sed ita ut liber eam continens fuerit posterioribus sæculis vitiatus, additione fabularum.

Si Præterea Dicas. Apud 70. Interpretes legi cap. 6. Gen. *Videntes Angeli Dei*. Resp. non omnes editiones 70. sic olim habuisse, (uti nec modò habent) quemadmodum testantur Cyril. lib. 9. in Julian. Chrysost. hom. 22. in Gen. Theod. q. 47. Aug. lib. 15. de Civit. cap. 23. Vera igitur lectio retinenda est, quæ habet *Videntes filii Dei*.

Ad 2. Resp. Neg. Cons. nam nec animæ damnatorum à corporibus separatæ habent aliquod corpus, & tamen etiam cruciantur igne corporeo. Quomodo autem vel illæ animæ vel Dæmones pati possint ab Igne, diximus ad Supplem 3. p. q. 70. art. 3.

Ad 3. etiam Neg. Cons. quia versiculi objecti sensus est, quòd spiritus, hoc est spirituales substantias, Deus facit esse suos nuncios: & quòd ignem urentem (sive ut Apostolus ad Heb. 1. citat, flammam ignis) hoc est spiritus igne charitatis ardentes, facit esse suos ministros. Quamquam & eodem ordine verborum servato, sensus legitimus reddi possit, quòd Deus suos Angelos seu nuncios facit esse spiritus, seu planè spirituales & immateriales; & suos ministros facit lucidos cognitione & ardentes charitate.

Ad 4. Resp. Neg. Subs. Fuit quidem iste Joannes Thessalonicensis in ea sententia, quòd Angeli sint corporei ac etiam Animæ rationales, sed istam ejus sententiam Synodus non recipit. Nam quòd Tharasio Patriarcha dicente, Patrem illum ostendisse, quòd & Angelos pingere oporteat, quando circumscribi possunt, & ut homines apparuerunt; Sacra Synodus respondisse legatur, *Etiam Domine*: non eò pertinet, ut Synodus approbaverit totum discursum, quem Pater ille fecerat, sed per hoc ostenditur, quòd Synodus approbaverit ac receperit conclusionem ab eo principaliter intentam, quæ erat, Angelos rectè depingi ad cujus conclusionis confirmationem varia induxerat; nonnulla falsa, ut quòd Angeli sint corporei, & quòd Ecclesia Catholica ita sentiat; nonnulla vera, ut quòd Angeli hominibus quandoque apparuerint, & quidem in specie humana; sic enim dixerat: *Quòd autem hominis forma pingatur in causa est, quòd in ea visi sunt, si quando ministerium Dei apud homines obierunt*. Approbat ergo Synodus conclusionem, eamque illius rationem quæ veritate nitebatur, non verò alias ejus rationes. Quod autem in verbis Tharasii de Angelis dicitur, quòd circumscribi possunt; non sic est accipiendum, quasi possint circumscribi loco sicut nostra corpora: sed quia secundùm quod apparuerunt, possunt describi seu depingi, *& imitabiles pictura existunt*, quemadmodum Joannes dixerat.

In resp. ad 2. observa, B. Gregorium Angelum vocasse animal largè sumpto nomine animalis pro quolibet vivente vita rationali: alioquin ipse Greg. lib. 4. Mor. cap. 9. Angelum ab homine distinguit ita dicens: *Angelus namque solummodo spiritus, homo verò & spiritus & caro*.

ARTICULUS II.

Angeli verè apparuerunt.

ART. 1. tradit, Angelos aliquando assumere vera corpora, neque esse existimandum, quòd omnes eorum apparitiones semper sint factæ secundùm solam imaginationem: quia sacra Scriptura sic introducit Angelos apparentes, ut interdum videantur ab omnibus communiter ac indifferenter; sicut Angeli apparentes Abrahæ, Gen. 18. visi sunt ab eo & à tota ejus familia: similiter qui Gen. 19. apparuerunt Loth, videbantur ab ipso & à domesticis & à civibus Sodomorum: Angelus Raphael, qui Tobiæ apparuit, promiscuè videbatur ab omnibus, sicut ipse Tobias. Quæ autem secundùm solam imaginationem fiunt, non videntur communiter vel indifferenter ab omnibus. Hinc August. lib. 15. de Civit. cap. 23. *Apparuisse hominibus Angelos in talibus corporibus, ut non solùm videri, verùm etiam tangi possent, eadem verissima Scriptura testatur*. Pluraque similia habet lib. 16. cap. 26. lib. 3. de Trin. cap. 10. 11. & alibi. Atque ut non immoremur in recensendis Patrum sententiis: *Quia Sancti* (inquit B. Tho. in 2. dist. 8. art. 2.) *communiter dicunt, Angelos etiam corporali visione hominibus apparuisse, cui scriptura textus concordare videtur; ideo absque dubio dicendum est, Angelos*

Angeli aliquando assumunt vera corpora.

los quandoque corpora assumere, in quibus ab hominibus videntur. Dicit autem illic *quandoque*; sicut & in præs. art. quòd *interdum corpora assumunt*: quia non est ejus intentio docere, omnes Angelorum apparitiones esse factas in assumptis corporibus: (concedit enim aliquas esse factas secundùm imaginationem,) sed quia vult asserere, quasdam apparitiones verè in assumptis corporibus factas esse.

Cur assumãt ea, quæ humanam habent speciẽ.

In resp. ad 1. observandum est, Angelos non assumere corpora propter se, quasi illis indigeant, sed propter nos: assumunt autem ea quæ formam seu speciem externam habent humanam, ut hominibus ostendant familiaritatem & societatem, quam ipsi sunt cùm Angelis habituri in cœlo; Lucæ enim 20. de hominibus dicitur, quòd post resurrectionem *erunt æquales Angelis*. Et peculiater in veteri Testamento apparebant in humana specie, ut sic præsignificarent Filium Dei in carne venturum. Unde quidam valdè probabiliter opinantur, eos eodem corporis schemate eademque figura esse visos, qua Christus in terra conspiciendus. Quò pertinet, quòd 18. Decemb. in Antiph. majore dicimus, *O Adonai & dux domus Israel, qui Moysi in igne flammæ rubi apparuisti, & ei in Sina legem dedisti*. Ex his autem consequens est, Angelos qui in Novo Testamento apparent, vel apparere per visionem dumtaxat imaginariam, vel quando assumunt vera corpora non apparere in persona Dei, neque ad Deum repræsentandum, quia cessare debent figuræ, postquam advenit veritas.

Angeli non assumunt corpora hypostaticè.

Ad intelligendum quid sit, Angelum assumere aliquod corpus; in primis eorum errorem rejicere oportet qui existimaverunt, Angelos assumere corpora in unitatem suppositi, seu illa sibi uniendo hypostaticè; tùm quia talis unio numquam legitur facta, præterquam in Mysterio divinæ Incarnationis; tum quia assumptio corporum quam faciunt Angeli est naturalis: (communis enim est bonis & malis) unio autem hypostatica est maximè supernaturalis, adeò ut boni Authores probabiliter doceant, eam esse virtutis infinitæ; 3. p. q. 3. art. 1. ubi & nos idem confirmavimus.

Angeli non sunt forma corporis assumpti.

Rejiciendus præterea est & aliorum error dicentium, quòd in assumptione corporis Angelus uniatur corpori sicut forma unitur materiæ. Sic enim uniri est ejus formæ, quæ in ratione entis & substantiæ individuæ est incompleta, utporè compars alicujus substantiæ completæ: Angelus autem est substantia completa.

Deinde, ex unione qua forma substantialis unitur suæ materiæ, exurgit compositum, quod est unum per se: ex unione verò Angeli ad corpus quod assumit non potest exurgere unum per se, quia omnium consensione, id quod advenit enti completo unitur ei accidentaliter, nisi uniatur hypostaticè.

Denique, forma habet naturalem ordinem ad corpus quod informat: ex dictis autem constat, quòd Angeli non habent naturalem ordinem ad corpora quæ assumunt, cùm non habeant corpora naturaliter sibi unita, cùmque possint nunc unum nunc aliud & aliud corpus assumere. Neque tamen existimandum est, quòd Angelum assumere aliquod corpus non aliud sit, quàm ipsum uniri corpori sicut motor unitur mobili: cùm certum sit, Angelos non assumere omnia corpora quæ movent, sed Angelum assumere corpus, est eum uniri corpori ut motorem mobili, in quo suam personam suasve proprietates vel actiones aliquo modo repræsentet: *Assumit Angelus corpus*, ait S. Thomas quæst. 6. de Pot. art. 7. ad 1. *non ut sua natura uniat, sicut homo assumit cibum, neque ut uniat sua personæ, sicut Filius Dei assumpsit naturam humanam: sed ad suam repræsentationem, illo modo quo intelligibilia per sensibilia repræsentari possunt. Tunc ergo Angelus corpus assumere dicitur, quando corpus aliquod hoc modo format, quod ad repræsentationem suam est aptum*: sive quod est conveniens ad repræsentandum id, quod vult de se manifestare, quemadmodum indicat in 2. d. 8. art. 2. conformiter iis, quæ hîc dicit in resp. ad 2. Hinc est, quòd etsi Angelus moverit linguam asinæ Balaam Num. 22. non sit tamen dicendum, quòd linguam illam assumpserit. Similiter quamvis secundùm Aristotelem concedatur, Angelos movere Orbes cœlestes, non possunt tamen dici eos assumere: quia licèt uniantur eis ut motores mobilibus, non tamen uniuntur sic, ut in illis repræsententur vel appareant. Qua ratione nec Dæmones, qui corpora energumenorum movent ac possident, dici possunt ea assumere, eò quòd non uniantur eis, ut se suasve proprietates vel actiones repræsentent, sed ut eos vexent.

Quid sit Angelum assumere corpus

Quæ cùm ita sint, & quamvis in omnibus corporibus, quæ Angeli assumpserunt, semper aliquas suas proprietates vel actiones repræsentarint: non est tamen existimandum, quòd omnes Angelorum apparitiones factæ sint in persona eorum: aliquando enim in persona sua apparuerunt, interdum verò in persona Dei. In sua, quando res quæ gerebatur propriè competebat Angelo; sicut cùm Raphael apparuit Tobiæ, unde etiam dixit Tobiæ 12. *Ego sum Raphael Angelus*: & cùm Lucæ 1. Angelus ad Zachariam missus est, ac deinde ad B. Virginem. In Dei verò, quotiescumque Angelus qui apparet, sive in corpore assumpto sive aliter, loquitur verbis tamquam à Deo prolatis, licèt ipse Angelus ea formet.

Angeli aliquando apparent in persona sua.

Porrò in persona Dei apparuit Angelus, interdum quidem sine ulla distinctione personarum, ut Gen. 3. ubi legitur; Dominus Deus vocasse Adam, & dixisse *Ubi es*, Et Gen. 15. quando Dominus pepigit fœdus cùm Abraham. Interdum verò cum aliqua distinctione, sic nimirum, ut verba quæ proferuntur commodè intelligantur proferri in nomine unius personæ: nam hæc verba Exod. 20. *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti*, sensu allegorico aptè referuntur ad Patrem de suo naturali Filio per populum Israeliticum significato loquentem; illis enim significabatur id, quod ex Osee 11. juxta veritatem Hebraicam legimus Matth. 2. Patrem dixisse, *Ex Ægypto vocavi Filium meum*.

Aliquando in persona Dei.

Aliis autem verbis, quæ habentur Exod. 3. *Vidi afflictionem populi mei in Ægypto* &c. *& sciens dolorem ejus, descendi ut liberem eum*, rectè intelligitur præfiguratum, quòd Filius Dei esset descensurus de cœlo, ut liberaret genus humanum. *Angelus* quoque *Domini* qui Dan. 3. *descendit cum Azaria & sociis ejus in fornacem*, visus est habere speciem filii hominis; ideoque rectè intelligitur repræsentasse secundam Personam.

Ad personam verò Spiritus Sancti peculiariter pertinere videtur apparitio seu exhibitio columnæ nubis per diem & ignis per noctem; idque propter operationes Spiritui Sancto appropriatas, ait Estius in 2. d. 8. §. 8. sicut haud-dubiè ad ejus Personam repræsentandam pertinuit apparitio columbæ super Christum Matth. 3. & linguarum ignearum super Apostolos Act. 2.

Tribus autem Personis appropriari potest apparitio trium Angelorum Gen. 18. *In quibus*, ait August. lib. 3. cont. Maxim. cap. 26. *ipsa Trinitas, quæ unus est Deus, intelligi potest. Nam tres vidit*. Abraham, *& non Dominos, sed Dominum appellat, quoniam Trinitas tres quidem Personæ sunt, sed unus Dominus Deus*.

Cæterùm ne quis opinetur, Deum quando corporaliter apparuit corpus assumpsisse: in primis dicimus, eum potuisse quidem immediatè seu absque Angelico ministerio corpus aliquod movere, & per ipsum se suasve aliquas operationes vel proprietates repræsentare; non potuisse tamen propriè corpus assumere sicut assumunt Angeli: nam Angeli, cùm assumunt aliquod corpus, ad motum illius corporis moventur per accidens; Deus autem nec per se nec per accidens moveri potest. Præterea. Angeli assumentes corpora sic sunt in illis, ut non in aliis: at Deus necessariò est ubique.

Deus non potest ita corpus assumere sicut Angeli.

Deus non apparuit in corpore assumpto nisi per Incarnationem.

Dicimus deinde, quòd Deus numquam apparuerit per se in corpore assumpto, sed omnes Dei apparitiones, quæ leguntur in Scriptura (excepta Incarnatione) factæ sunt ministerio Angelorum: *Illa omnia*, ait Aug. lib. 3. de Trin. cap. 11. *quæ Patribus visa sunt, cùm Deus illis secundùm suam dispensationem temporibus congruam præsentaretur, per creaturam facta esse manifestum est. Et si nos latet, quomodo ea ministris Angelis fecerit; per Angelos tamen esse facta non ex nostro sensu dicimus* &c. *sed credimus, propter quod & loquimur. Extat enim authoritas divinarum Scripturarum*. Augustino consentit Hieronymus in cap. 3. ad Gal. eosque sequitur B. Tho-

Apparitiones Dei in veteri Testamento factæ sunt per Angelos.

B. Thomas quæst. 6. de Pot. art. 7. ad 3. Et confirmatur. Scriptura de iisdem apparitionibus agens, quandoque commemorat Angelum apparuisse, quandoque Deum; ergo is qui apparebat erat verè Angelus in persona Dei loquens. Gen. enim 16. legimus, Angelum Domini locutum esse ad Agar; & postea tamen ille Angelus loquebatur ad eam tamquam Deus: *Multiplicans multiplicabo semen tuum*. Unde & Agar *vocavit nomen Domini, qui loquebatur ad eam, Tu Deus qui vidisti me*.

Gen. 18. legimus, quòd *apparuit Dominus Abrahæ in convalle Mambre*; eum tamen tunc suscepisse Angelos, ex cap. 13. ad Heb. constat.

Gen. 22. Angelus Domini de cœlo clamavit ad Abraham; & idem ille statim ut Deus ait: *Non pepercisti unigenito Filio tuo propter me*: & iterum, *per memetipsum juravi dicit Dominus* &c. *multiplicabo semen tuum*.

Is de quo Gen. 32. dicitur ad Jacob, *si contra Deum fortis fuisti*, & postea ipsemet, *Vidi Dominum facie ad faciem*; Osee 12. dicitur fuisse Angelus: *Invaluit ad Angelum & confortatus est*.

Exodi 3. de Moyse dicitur, *Apparuit ei Dominus in flamma ignis de medio rubi*: de eodem verò B. Stephanus Act. 7. ait, quòd *apparuit illi in deserto montis Sina Angelus in igne flammæ rubi*.

Exodi 20. 34. & alibi legimus, Deum dedisse legem Moysi locutumque esse perinde ac si esset Deus; & tamen, quòd esset revera Angelus patet ex act. 7. ubi de Moyse dicitur: *Hic est qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sina & cum Patribus nostris*. Et postea: *Accepistis legem in dispositione Angelorum*. Unde & ad Gal. 3. *lex dicitur ordinata per Angelos*; & ad Heb. 2. *Si enim qui per Angelos dictus est sermo, factus est firmus* &c.

De apparitionibus quoque sensibilibus, quæ in novo Testamento leguntur factæ, ut quando Spiritus Sanctus apparuit super Christum in specie columbæ, quando vox Patris audita est Matth. 3. & 17. quando Spiritus Sanctus in linguis igneis apparuit Act. 2. similiter existimamus, quòd illa signa sensibilia Angelorum ministerio sunt efformata, sequimurque August. lib. 4. de Trin. cap. ult. & Greg. lib. 28. Mor. cap. 2. etsi non desint qui aliter sentiant.

Tacita Ob. Neque verò propter hæc existimandum est, falsa fuisse quæ Angeli dixerunt; veluti cùm unus dicebat, *Ego sum Dominus Deus tuus*, aut alia hujusmodi: quia non loquebantur in persona sua, sed in persona alterius; is autem cujus personam gerebant, & ex cujus persona sic loquebantur, erat revera Deus, ideoque verissima erant, quæ dicebant. Hinc B. Thomas 1. 2. quæst. 98. art. 3. ad 1. ex S. Greg. ait, quòd Angelus, qui Moysi apparuisse describitur, modò Angelus, modò Dominus memoratur; Angelus videlicet propter hoc, quòd exterius loquendo serviebat; Dominus autem, quia interius præsidens loquendi efficaciam ministrabat. Ex Aug. lib. 3. de Trin. cap. 11. ita objicientem introducit: *Cur scriptum est, Dixit Dominus ad Moysen, & non potius dixit Angelus ad Moysen? Respondet autem, quia cùm verba Judicis præco pronunciat, non scribitur in gestis, Ille præco dixit, sed ille Judex*. Quibus addi potest, quòd similiter quando præco habet litteras ex nomine Regis scriptas, mandatumque eas publicandi sicut sonant; dum eas publicat, loquitur perinde ac si Rex esset qui loqueretur, dicitque, *Nos Rex* &c. nec putatur propterea dicere falsum. Cùm autem Angeli loquuntur in persona Dei, habent se ad Deum sicut talis præco se habet ad Regem, scilicet ut minister loquens ex persona sui Domini, velutque legens ejus litteras.

(Falsa non efsequ. Angeli loquuntur ut Deus.)

Circa resp. ad 3. duo quæri possunt. Prius; ex qua materia Angeli assumant corpora.

Posterius; qua virtute, naturalinè, an supernaturali.

Ad prius B. Thomas hic, & in 2. dist. 8. art. 3. Respondet, quòd Angeli assumunt corpora ex aere, ipsum condensando quantum necesse est ad corporis assumendi formationem; quia aer maximè est transmutabilis & convertibilis in quæcumque: per aerem verò non intelligit aerem purum, sed sub eo comprehendit vapores, fumos, & exhalationes. *Ex quolibet*, inquit q. 6. de Pot. art. 7. ad 7. *elemento potest Angelus corpus assumere, vel etiam ex pluribus elementis commixtis. Magis tamen competit, quod ex aere corpus assumat, qui potest inspissari faciliter & sic figuram recipere, & retinere, & per alicujus lucidi corporis oppositionem diversimodè colorari; sicut in nubibus patet, ut quantum ad præsens non sit differentia inter purum aerem, & vaporem seu fumum, qui in aeris naturam tendunt*. (Angeli sumunt corpora ex aere.)

Ob. Si dicas: Hinc sequi, quòd corpora quæ Angeli assumunt habeant aliquid gravitatis, si nimirum sint permixta ex variis elementis, vel non constent ex puro aere. Resp. Nihil obstare quo minùs dicantur habere gravitatem, cùm ea gravitas nullo modo impedire possit virtutem aut activitatem Angeli, qui *in suis effectibus non patitur lassitudinem aut defectum*, ut loquitur B. Thom. Opusc. 10. aliàs 11. q. 5.

Ad posterius quod attinet, videri potest, Angelos non posse corpora assumere naturali virtute 1. Quia Angeli non possunt virtute suæ naturæ facere aliquos effectus in corporibus elementaribus nisi mediantibus eorum corporum virtutibus naturalibus; sed virtutes naturales non insunt rebus corporalibus ad formandam speciem humani corporis nisi per determinatum modum generationis, & nisi ex determinato semine: quomodo certum est, Angelos non assumere corpora: & eadem ratio est de aliis formis corporum, in quibus Angeli aliquando apparent; ergo non potest dici, quòd Angeli virtute sua naturali assumant corpora.

2. Corpora quæ Angeli assumunt subitò apparent, ac etiam subitò disparent; ergo formantur majori virtute quàm naturali.

3. Inter Angelum & corpus quod ipse assumit non est proportio naturalis, cùm sint generum omninò diversorum; ergo illa assumptio non est naturalis. Confirmatur, B. Thomas in responsionibus ad 2. & 3. affirmat, corpora quæ Angeli assumunt divina virtute formari; ergo ipse intelligit, ea formari per miraculum atque adeò virtute supernaturali.

Denique. Si Angeli possent naturaliter corpora formare & assumere; videretur idem dicendum de Anima rationali, quæ dum à corpore separata est per se subsistit. His tamen non obstantibus.

Resp. Angelos formare sibi & assumere corpora virtute sibi connaturali, quemadmodum indicat S. August. lib. 3. de Trin. cap. 1. & serm. 16. de Div. c. 9. nec non B. Thomas in 2. d. 8. art. 2. ad 2. *Spiritus*, inquit, *separatus potest per voluntatem conjungi corpori, non sicut forma, sed sicut motor instrumento. Unde virtute naturæ suæ potest assumere & deponere corpus illud quando vult*. Et art. 3. sub fin. corp. docet, quòd Angeli ea corpora facere possunt, tum per motum localem congregando partes, tum etiam per semina in elementis relicta. (Angeli corpora assumunt virtute naturali.)

Confirmatur. Non solùm Angeli boni leguntur in assumptis corporibus apparuisse, sed etiam Dæmones, ut quando Diabolus Matth. 4. accessit ad Christum tentandum; & quando contingunt ea, quæ de incubis scribit August. lib. 15. de Civ. cap. 23. & ex eo B. Thomas infra art. 3. ad 6. nullo autem modo credibile est, quòd Deus miraculosè operetur ad formanda Dæmonibus ea corpora, quæ sic assumunt, ergo naturali sua virtute id agunt.

Accedit, quòd homines per industriam & artem possunt ex luto & aliis materiis naturalibus formare varia corpora; quantò magis Angeli. Sed hæc doctrina ex resp. ad arg. magis confirmabitur.

Ad 1. enim cum S. Doctore cit. sup. art. 7. de Pot. art. 10. Resp. Neg. Conf. quia licèt virtutes naturales corporum non sufficiant ad inducendam veram speciem humani corporis nisi per debitum modum generationis; sufficiunt tamen ad inducendam similitudinem humanorum corporum quantum ad colorem & figuram & ad ejusmodi accidentia exteriora; & præcipuè cùm ad plura horum sufficere videatur motus localis aliquorum corporum, per quem & vapores condensantur, & rarefiunt, & nubes diversimodè figurantur.

Ad 2. etiam Resp. Neg. Conf. quia Angelis facile est, corpora quæ assumunt, tum subito subtrahere oculis intuentium, tum etiam repentè dissolvere:

eorum enim densitas subito dissolvitur, remotis causis densitatis, ait S. Doctor in 2. d. 8. art. 3. ad 5.

Ut sit proportio Angeli ad corpus quod assumit.

Ad 3. Resp. dist. Ant. Si enim accipiatur proportio secundùm commensurationem; non est naturalis proportio Angeli ad corpus, cùm eorum magnitudines non sint unius generis nec ejusdem rationis: & similiter si intelligatur proportio formæ ad materiam; non est etiam proportio, cùm Angelus non sit forma nata informare aliquod corpus. Sed si capiatur proportio motoris ad mobile, & figurati ad figuram aliquo modo repræsentantem; sic est aliqua proportio etiam naturalis (idest virtuti naturali correspondens) Angeli ad corpus quod assumit. Ad confirm. neg. est Cons. ex aliis enim locis B. Thomæ patet, quòd per divinam virtutem non intelligat ibi supernaturalem & miraculosam, sed generaliter eam, quæ divinitus est collata.

Anima separata non potest naturaliter assumere corpus.

Ad Postremum Resp. Neg. Ass. eò quòd Anima, cùm naturaliter sit forma corporis, non habeat potentiam motricem naturalem nisi organicam; ideoque ad movendum localiter pendet ab organo vitali vitaliter operante, ac per consequens non potest localiter movere ullum corpus diversum à proprio per vim sibi naturaliter insitam: Angeli autem neque sunt formæ corporum, neque in movendo localiter pendent ab aliquo organo corporali. B. Th. inferius q. 117. art. 4. rationem hanc diversitatis adducit, quòd Anima secundùm suam naturam sit determinata ad movendum illud corpus, cujus est forma: Angeli verò non habent virtutem determinatam ad aliqua corpora. Cùm ergo leguntur animæ apparuisse; interdum quidem Angeli sunt vel boni vel mali, qui apparuerunt; interdum verò ipsæ animæ per specialem Dei dispensationem; ut idem Author quæst. 89. art. 8. ad 2. loquitur.

Quæst. Resp. Angelus est in corpore quod assumit.

Si Quæras: Utrùm Angelus reverà sit in corpore quod assumit. Resp. esse, & quidem sic, ut sit totus in toto corpore assumpto, & totus in qualibet ejus parte, eadem ratione qua Anima rationalis est in suo. Licèt enim Angelus non sit forma corporis assumpti ut Anima; est tamen motor: movens autem & motum oportet esse simul. Ex quo tamen non sequitur, quòd Angelus sit in pluribus locis simul; quia totum corpus assumptum comparatur ad Angelum sicut unus ejus locus.

Tacita ob.

Ex his intelligi potest, quare Angelus possit pro sua voluntate corpus quod assumpsit deponere, cùm Anima non sic possit deponere suum naturale corpus. Ratio enim est ex eo, quòd anima unitur corpori ad unum esse ut forma ejus; cùm ergo nulla res habeat potestatem suprà suum esse; consequens est, non esse in potestate Animæ, ut ab unione corporis se absolvat. At Angelus non unitur corpori ut forma ad unum esse, sed ut motor suo instrumento; idcòque sicut homo potest suum instrumentum pro voluntate assumere, & illud deponere; ita Angelus potest pro voluntate corpus assumere, & illud deponere.

De mulieribus quæ putabant se equitare cum Diana.

His objici potest definitio Conc. Ancyr. quæ sub finem illius habetur & refertur 26. quæst. 5. cap. *Episcopi*, ubi damnari videntur omnes qui existimant, Dæmones reverà in assumptis corporibus apparere. Vera autem responsio est, illic non damnari eos qui existimant, Dæmones aliquando apparere in assumptis corporibus, sed damnantur illæ mulieres quæ credunt, se noctu cum Diana Dea Paganorum, vel cum Herodiade & innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, & multarum terrarum spatia intempestæ noctis silentio pertransire, ejusque jussionibus velut dominæ obedire, & certis noctibus ad ejus servitium evocari. Quæ dum multi falsa opinione decepti vera esse crederent, à Fide deviabant, & errore Paganorum involuti aliquid Divinitatis aut Numinis extra Deum, arbitrabantur. Meritò autem Concilium ista falsa esse declaravit, & eos qui pro veris habent condemnavit; quia verum non est, neque quòd illæ mulieres noctu essent cum Diana vel Herodiade; neque quòd cum illis super veras bestias equitarent; neque quòd multa spatia super easdem pertransirent; neque quòd Dianæ jussionibus velut dominæ obedirent: minimè verò quòd Diana & Herodias sit Dea quædam, aut aliquid divinum habeat, cùm utraque (siquidem aliquando fuerit ea, quam Dianam vocabant) in Inferno crucietur. Ex ex his istud etiam intelligi potest, Concilium non damnare eos qui existimant, Maleficas opera Dæmonis interdum de loco in locum transferri; modò non putent id semper fieri, quotiescumque dicunt sibi accidere, neque aliquid credant eorum, quæ jam commemoravimus. Nam quòd aliquando verè transferantur, benè ostendit Delrio Disquis. Mag. 1. lib. 2. q. 16.

Malefici aliquando transferuntur opera Dæmonis.

Articulus III.

Utrùm Angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant.

Videtur quòd sic 1. Quia Abraham Gen. 18. obtulit cibos Angelis, neque ignorabat, eos esse Angelos, cùm eos adoraret.

2. Quia Augustinus epist. 49. dicit, Angelos verè comedisse. Responsio duabus Conclusionibus explicari potest.

Prioa ass.

Angeli in assumptis corporibus veras exercent operationes.

Angeli in assumptis corporibus veras ac reales operationes exercere possunt, illas nimirum, de quarum ratione non est, quòd procedant à principio vitali. Cùm enim Raphael proficisceretur cum Tobia, ipsique loqueretur; verus erat, ac realis motus illius corporis, in quo apparebat; verus item ac realis sonus, quem edebat.

Posterior.

Angeli non exercent operationes vitales in corpore assumpto.

Angeli non possunt in assumptis corporibus seu per corpora assumpta exercere opera vitæ, hoc est operationes vitales. Operationes enim vitales dicuntur, quæ proficiscuntur à principio interno vitaliter informante: operationes autem, quæ ab Angelis fiunt per assumpta corpora, non proficiscuntur à principio interno vitaliter informante, cùm proficiscantur ab Angelo, qui non est internum principium illarum, neque est vitaliter informans.

Confirm. Corpora, per quæ possunt exerceri opera vitæ seu vitalia, habent vitam: sed corpora quæ Angeli assumunt non habent vitam; ergo opera quæ per illa fiunt non possunt esse vitalia. Maj. prob. Quia actio est ejus, cujus est potentia, quemadmodum tradit Philosophus in lib. de Som. & vig. cap. 1. ergo illud, cujus actio est vitalis, est potentia seu principium vitale. Quapropter dum Scriptura refert Angelos fuisse locutos, comedisse, bibisse, ambulasse, vel quid simile fecisse; non est existimandum, quòd fuerit vera eorum locutio, comestio, bibitio, ambulatio, cùm istæ actiones de sui ratione postularent fieri à principio vitaliter informante, sed ita loquitur Scriptura, propterea quòd Angeli fecerint actiones secundùm speciem externam similes locutioni, comestioni, & aliis.

Ad 1: Arg. Resp. Abraham ab initio existimasse, quòd illi Angeli essent homines; eos tamen venerabatur tamquam viros sanctos & Deo charos; partim ex humilitate; partim ut ea ratione faciliùs ipsos induceret ad divertendum apud se, & ad recipiendum obsequium, quod eis præstare volebat. Confer cap. 23. Gen. ubi idem Abraham legitur adorasse populum, seu primores terræ Hebron. Posteà verò ex colloquiis refectionem subsecutis Abraham benè agnovit esse Angelos, Ita S. Joan. Chrysost. hom. 41. in Gen. & B. Thomas art. 3. ad 5. & in 2. dist. 8. art. 4. Nec dissentit August. lib. 2. de Trin. cap. 10. sub fin.

Ad 2. Resp. Augustinum non dicere, quòd Angeli verè comederunt, sed quòd legamus Angelos veras escas sumpsisse, non ficto & inani phantasmate, sed manifestissima veritate. Quibus verbis vult ostendere, quòd Angeli non tantùm imaginariè visi sint, vel escas sumere, vel eas ad os ponere, sed quòd escas veras verè acceperint, verèque in os sumpserint: hæc autem omnia veritatem habent, quamvis non fuerit vera proprièque dicta comestio.

Cur non sit fictio in Angelis.

In resp. ad 1. observa, nullam fictionem esse in eo, quòd Angeli assumunt corpora, quæ speciem habent corporum humanorum, vel in eo quòd videantur loqui & comedere: quia neque formas humanas neque opera-

operationes humanis similes ad hoc objiciunt oculis, ut homines esse credantur: sed ut per humanas proprietates Angelorum virtutes cognoscantur, vel eorum spiritualia opera designentur. Sicut nec metaphoricæ locutiones sunt falsæ, in quibus ex aliquorum similitudinibus res aliæ significantur.

Quæst. Circa resp. ad 2. Quæri potest: Utrùm corpora quæ Angeli assumunt sint carnea: & an habeant vera organa corporis humani. *Resp.* Resp. non esse verè carnea, sed vel aerea, vel ex variis elementis sic composita, ut & ad proprietatem terræ accedant per condensationem, & habeant accidentia carnis, aut saltem qualitates accidentibus carnis similes, veluti colorem, mollitiem, spissitudinem. Habent quoque organa seu instrumenta corpori humano similia, ut oculos, aures, &c. *quæ tamen non sunt organa sensibilia vel propriè dicta, sed similitudinem eorum habentia*, ut loquitur B. Thomas dicto art. 4. 2. Sent. & hinc est, quòd per oculos corporis assumpti non possint videre, quia visio est operatio potentiæ corporis viventis facta per organum sensibile.

Quæst. Petes: Si per organa corporis assumpti Angeli non possunt videre, ac per consequens nec audire, vel aliter sentire; quare non frustrà efformantur? *Resp.* Resp. rationem esse, quia non ad hoc formantur, ut per ea videant, audiant, vel aliter sentiant; sed ut per ejusmodi instrumenta virtutes spirituales Angelorum designentur. Quapropter observandum ex B. Dionysio cap. ult. Cœlestis Hierarch. quòd Angeli apparent in forma humana, quia illa est recta, cœlum aspiciens, & idonea ad gubernandum: ipsi autem semper vident faciem Patris, suntque aptissimi gubernatores; unde & illis deputamur in custodiam. In forma verò juvenili apparent, ad significandum ætatem eorum semper floridam, semperque vigentem.

Cur Angeli apparent in forma humana. *Cur in juvenili.* *Quid per membra assumpta significentur.*

Oculi designant vim cognitivam. *Palpebræ & supercilia* acuratam custodiam divinorum; superciliis enim & palpebris custodiuntur oculi nostri. *Nares* vim discernendi bonum à malo. *Aures* vim percipiendi divinas jussiones, & nostras orationes. Instrumentum *gustus* ciborum spiritualium satietatem, divinorumque & alentium liquorum receptaculum. *Lingua* vim enuntiandi & explicandi quæ Deus jubet. *Dentes* vim dividendi divinos cibos & revelationes iis quibus convenit. *Pectus* domicilium omnium virtutum, & in primis castissimi amoris, ac custodiam distributionis spiritualis. *Manus* virtutem ac potentiam operandi. *Pedes* vim movendi.

Pinguntur autem nudis pedibus, quo significentur esse liberi ab omni perturbatione ex quocumque affectu venienti. *Alæ* quæ ipsis adduntur, declarant movendi celeritatem, quòdque sint cœlestes ab omni rerum terrenarum studio & cupiditate alieni. *Facies* fulgida, & vestis alba puritatem, & quòd sint illuminatissimi, possintque alios illuminare: Apparent interdum in forma ignis, ut 4. Reg. 2. & 6. quia in elementis nihil pulchrius, nihil levius, nihil potentius, nihil purius igne: & istæ sunt etiam proprietates Angelorum.

Quæst. Petes: Angeli saltem mali interdum assumunt corpora, vel hominum mortuorum, vel brutorum animalium etiam viventium; quare igitur non est dicendum, quòd corpora quæ assumunt sint verè carnea, quòdque per ea exerceant operationes vitales? *Resp.* Resp. Dæmones ordinariè hujusmodi corpora non assumere: quando autem illa assumunt, tunc quidem ea sunt carnea, sed si sunt animalium perfectorum, non sunt ab eis producta. Casu autem quo ipsimet, applicando activa passivis, producerent quædam animalia imperfecta, ut serpentes, eaque moverent ad aliquam sui repræsentationem; ea corpora forent quidem tunc & carnea & viva, ac per consequens possent operationes vitales exercere: at hæ operationes non à Dæmonibus procederent, sed ab istis animalibus; neque Dæmones ea corpora animarent, sed moverent dumtaxat, intra terminos quantitatis eorum existendo. Non potest enim Dæmon corpus aliquod sive animatum sive inanimatum informare, cùm non sit ejus forma; ac per consequens nec potest vivificare formaliter: nam vivificare formaliter est illius substantiæ, quæ est pars alicujus naturæ, & quæ non habet in se integram naturam speciei, supr. art. 1. ad 3.

In resp. ad 3. dicendum est, quòd motus quo Angeli in corpore assumpto dicuntur progredi, non sit revera motus progressivus, quia non est à motore conjuncto, sicut forma conjungitur materiæ: sed est à motore tantùm ita conjuncto, sicut movens conjungitur mobili.

Circa resp. ad 4. collatam cum art. 4. d. 8. in resp. ad 5. ex 2. Sent. observandum est, quòd loqui, prout est actio corporalis alicujus viventis, propriè est formare vocem ex percussione aeris respirati per determinata organa ad exprimendum aliquem intellectum; & ideò locutio corporalis Angelis convenire non potest in corporibus assumptis, cùm non habeant vera organa naturalia, sed dum loqui videntur, est aliqua similitudo locutionis, in quantum intelligunt, & intellectum exprimunt quibusdam sonis, qui tamen soni propriè non sunt voces, sed vocum similitudines. *Quid sit loqui corporaliter.*

Circa resp. ad 5. observa, quòd ad veram ac propriè dictam comestionem non satis sit cibum sumi, ac realiter in partes minimas dividi; neque tamen requiratur quòd realiter nutriat: sed oportet, quòd sumatur, ac trajiciatur per instrumenta naturalia corporis animati, ac per virtutem ex natura sua potentem digerere, & in nutrimentum convertere. Quoniam ergo Christus post resurrectionem cibum sumpsit, ac trajecit per instrumenta naturalia ad comestionem ordinata: & quoniam illa trajectio fuit habentis vim, quæ naturaliter spectata potest cibos digerere ac in nutrimentum convertere; ideò verè ac propriè comedit. Neque refert, quòd cibus non fuerit in substantiam corporis ejus conversus, imò nec converti potuerit; quia hoc erat propter corporis ipsius impassibilitatem, aliasque dotes corpori glorioso proprias, non verò ex defectu virtutis & instrumentorum naturalium ad comestionem & nutritionem ordinatorum. Quapropter quod B. Thomas hic ait: *Comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis*, non sic accipiendum est, quasi velit, comestionem de necessitate requirere, ut corpus quomodocumque consideratum sit nutribile, utque cibus possit simpliciter in ejus substantiam converti; corpus enim gloriosum non est nutribile, neque cibus potest in ejus substantiam converti, sed verborum ejus sensus est, quòd comestio importat sumptionem cibi, qui (quantum est de natura modi illum sumendi) converti potest in substantiam comedentis, si ipsa secundùm naturalem suam conditionem consideretur. Et conformiter cùm de Christo post Resurrectionem loquens dicit, quòd *habebat corpus talis naturæ, in quod posset cibus converti*; intelligendus est loqui de corpore Christi, quod quidem erat gloriosum, at non secundùm quod erat gloriosum, sive non secundùm conditiones corporis gloriosi, sed secundùm suam naturam naturalemque conditionem. *Quid requiratur ad comestionem.* *Christus post resurrectionem verè comedit.* *Textus explicatur.*

Ex his patet, quare sumptio cibi facta ab Angelis in assumptis corporibus non sit vera comestio sicut ea, quam fecit Christus post Resurrectionem: quia scilicet in Angelis non fit per instrumenta naturalia, neque per virtutem potentem digerere, & in substantiam comedentis convertere, sicut in Christo. Hinc Raphael Tob. 12. *Videbar quidem vobiscum manducare & bibere, sed ego cibo invisibili & potu, qui ab hominibus videri non potest, utor.*

Quæst. Si Quæras: Quo devenerit cibus, sive à Christo post Resurrectionem comestus, sive ab Angelis sumptus. *Resp.* B. Thomas q. 6. de Pot. art. 8. ad ult. Respondet, quòd resolutus sit in materiam præjacentem. Vide quæ diximus 3. p. q. 54. art. 3.

Quæ in resp. ad 6. dicuntur de filiis Dei explicata sunt art. 1. Pro solutione autem argumenti dicendum est, Dæmones in assumptis corporibus non posse verè ac propriè generare, per semen scilicet ab eis decisum, sed tantùm impropriè, nimirum per semen ab aliquo corpore vivente decisum, quod ipsi possunt accipere, & in loco convenienti ad generationem apponere, ita ut eis attribuatur id quod est motus localis, non autem ipsa generatio, cùm generationis principium non sit virtus Dæmonis, aut alicujus corporis ab eo animati, sed virtus illius cujus semen fuit. Unde & is qui sic gigneretur non esset filius Dæmonis, sed ejus hominis, cujus est semen acceptum. Videri potest dictus art. 8. in resp. ad 5. & in 2. dist. 8. art. 4. ad 2. *Dæmones non possunt generare propriè.*

QUÆ-

QUÆSTIO LII.

De loco Angeli.

ARTICULUS I.

Angeli sunt in loco.

ARt. 1. docet, Angelos esse in loco, quia in Collect. Eccl. quæ ad Complet. dicitur, sic de nostra habitatione Deum rogamus: *Angeli tui Sancti habitent in ea, qui nos in pace custodiant.*

Confirm. 1. ex Scriptura Matth. 4. Angeli accesserunt ad Christum & ministrabant ei. Marc. 13. *De die illo vel hora nemo scit, neque Angeli in cœlo.* Luc. 2. *Discesserunt ab eis Angeli in cœlum.* Luc. 22. *Apparuit illi Angelus de cœlo*, Matth. 28. *Angelus Domini descendit de cœlo.* Joan. 5. *Angelus Domini descendebat secundùm tempus in piscinam.*

Confirm. 2. ex eo, quòd Fides Catholica docet, aliquos Angelos peccasse, ac in Infernum esse detrusos, dicente Beat. Petro (ut alia nunc sileam) quòd Deus *Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus Inferni detractos in Tartarum tradidit cruciandos* 2. Pet. 2. Quidam igitur Angeli sunt in loco infernali quamvis & aliquos in hoc aere versari non sit dubitandum, eos nimirum, quos Apostolus ad Ephes. 6. vocat *rectoris tenebrarum harum, & spiritualia nequitiæ in cœlestibus.*

Confirm. 3. ex Patribus S. Athanasius in epist. ad Serap. ubi docet Spiritum Sanctum non esse creaturam, inter cætera in eo Spiritum Sanctum distinguit ab Angelis, quòd Spiritus Sanctus sit ubique, *Angeli verò consistant in certis locis, loco circumscribantur*, (idest definiantur) *& quò mittuntur, eò se conferant.*

S. Joan. Chrysost. lib. 6. de Sacerd. loquens de tempore sacrificii: *Per id tempus*, inquit, *& Angeli Sacerdoti assident, & cœlestium Potestatum universus ordo clamores excitat, & locus altari vicinus in illius honorem, qui immolatur, Angelorum choris plenus est.*

In Missa adsunt Angeli.

Patres Conc. Aquisgr. sub Ludovico Pio, cap. 132. ita loquuntur: *Nec dubitare licet, ubi Corporis & Sanguinis Dominici geruntur mysteria, supernorum Civium adesse conventus.* Quæ cùm ita sint; de modo tamen quo Angeli sunt in loco multum ambigitur.

Ac Primum videtur, quòd non possunt dici esse in loco per operationem; quia sunt in cœlo empyreo, in quo tamen nihil operantur.

2. Quacumque re ablata ab aliqua substantia corporea præter ejus essentiam, adhuc illa essentia maneret in eodem loco, in quo anteà erat; ponitur enim quòd non pereat nec recedat, ergo nihil vetat, aliquam substantiam secundùm se, & per se esse in loco, ac per consequens dicendum est, Angelum sic in loco esse. Confirm. Si Angelus, qui aliquid uspiam operatur, desineret operari, neque tamen inde recederet, maneret in eodem loco: non esset autem ibi per operationem, cùm ea ponatur esse sublata; ergo esset per suam substantiam.

3. Si Angeli sunt in loco per operationem; ergo sunt circumscriptivè in loco, quia illa eorum operatio sæpè est extensa in subjecto corporeo.

4. Prius est esse quàm operari; ergo prius est Angelum esse in loco, quàm operari in illo.

Sed contra, si Angelus esset in loco per suam substantiam; sequeretur, eum non esse in loco divisibili, neque aliquando in majori, aliquando in minori, quia substantia ejus est indivisibilis, & semper æqualis.

Duplex modus existendi in loco.

Prius quàm respondeatur præmittendum est dupliciter posse intelligi aliquid esse in loco; circumscriptivè, quod corporibus convenit; & definitivè, quod spiritibus. Illo modo, quando locatum commensuratur loco, pars parti, major majori; isto, quando aliquid sic est præsens uni loco suæ quantitati vel virtuti commensurato, ut ex modo sic existendi repugnet naturaliter simul esse in alio. Unde 3. p. quæst. 76. art. 5. diximus, quòd Corpus Christi non sit definitivè in Eucharistia, quoniam ex modo ibi existendi non ei repugnat esse alibi absque novo miraculo; veluti si species panis dividantur, & aliò transferantur. Hisque concordant, quæ B. Thomas scribit in 4. dist. 10. quæst. 1. art. 3. dicens: Ad hoc quòd aliquid sit in loco definitivè duo requiruntur. Primum ut competat ibi esse ei; quia quod non est in aliquo loco, non potest loco illo definiri, Secundum est, quòd sit in loco commensurato aliquo modo suæ quantitati vel virtuti; corpus enim bicubitum non definitur loco unius cubiti, quamvis aliquo modo sit ibi; neque Anima est definitivè in manu, quia est & in aliis partibus, eò quòd non est in manu secundùm totam suam virtutem; & ideò omne quod habet quantitatem vel virtutem finitam, oportet quòd sit definitivè in loco in quo est; & ideò Angeli definitivè sunt in loco, non tamen Deus. Corpus autem Christi, quamvis secundùm veritatem sit sub speciebus, (Sacramentalibus scilicet) non tamen competit ei ratione sui; quia neque ratione suæ quantitatis, ut dictum est, neque ratione suæ virtutis, sed ratione illius, quod in ipsum conversum est, ibi præexistens, cujus dimensiones adhuc manent, quibus ad locum illum determinabatur; & ideò non definitur loco illo, sed simili modo potest esse alibi, ubicumque fuerint dimensiones panis conversi in ipsum. Quamvis igitur res spirituales per se non egeant loco, nec ab eo pendeant, cùm sint illo superiores, eumque contineant potius quàm contineantur ab illo, teste Damascen. lib. 1. de Fid. cap. 17. negari tamen non potest, eas esse in aliquo loco.

Quæ requiruntur ad esse definitivè in loco.

Quapropter sit pro resp.

CONCLUSIO I.

Angeli non sunt circumscriptivè in loco.

ANgeli non sunt in loco circumscriptivè; quia neque habent quantitatem molis, quæ est ratio ut aliquod locatum circumscribatur loco; neque habent partes, quæ respondeant partibus loci.

Ob.

Si Objicias B. Greg. lib. 2. Mor. cap. 3. scribentem, quòd Angelorum spiritus loco circumscripti sint, quòdque (ut hom. 34. in Evangel. loquitur) circumscriptus est Angelicus spiritus. Resp. ipsum prioribus verbis circumscriptionem accipere generaliter, ita ut loco circumscribi sit loco comprehendi; sive sic uno in loco esse, ut simul non sit in aliis. *Circumscriptum* enim *hoc est*, (ait Damasc. lib. 1. de Fide cap. 17.) *quod loco vel tempore vel cognitione comprehenditur. Incircumscriptum autem, quod nullo horum continetur. Ex quo efficitur, Deum solum circumscriptionis expertem esse*, &c. *at Angelus & tempore circumscribitur, (ortus enim initium habuit) & loco, tametsi intellectualiter*, quia scilicet sic est in uno loco, ut non sit alibi, & intellectualem in modum illic circumscribitur ubi operatur. Accipiunt ergo Gregorius & Damascen. circumscriptionem loci generaliùs quàm accipi solet, dum distinguitur contra id, quod est esse definitivè in loco: & simili etiam modo eam accipit Damascen. lib. 2. cap. 3. ubi dicens, quòd illi spiritus sint circumscripti; addit: *Nec enim in terra versantur, cùm in cœlo sunt, nec cùm à Deo in terram mittuntur, in cœlo remanent.* Posteà verò loquens de circumscriptione strictè accepta, eodem c. dicit, quòd *corporeo modo non circumscribantur.*

Resp.

Posteriora S. Gregorii verba, quæ objiciebantur, intelligenda sunt de circumscriptione naturæ, & potentiæ; ita ut Angeli dicantur circumscripti, quia naturam ac potentiam habent circumscriptam, idest finitam ac limitatam. Confer quæ dixi ad q. 50. art. 1. in fin.

CONCLUSIO II.

Angeli sunt in loco definitivè.

ANgeli sunt definitivè in loco: quia sic sunt præsentes alicui loco, sive magno sive parvo, ut secundùm suam naturalem virtutem non possint simul esse in aliis, quemadmodum ex verbis B. Joan. Damasc. sup. cit. manifestum est: in eamque sententiam communiter omnes consentiunt, si Durandum excipias in 1. d. 37. Quoad modum verò, quo Angeli sunt in loco definitivè, sit

CONCLUSIO III.

JUxta mentem B. Thomæ, atque adeò juxta veritatem, non solùm operationes Angelorum sunt in loco, sed ipsa eorum substantia in loco est. Cum enim tum Sacræ Litteræ tum S. Patres affirmant, Angelos

Substantia Angelorum est in loco. Angelos esse alicubi; non de solis eorum operationibus loquuntur, sed de ipsismet Angelis, hoc est de ipsorum essentia sive substantia. Idemque judicium est de B. Thoma, qui etsi frequenter affirmet, Angelos esse in loco; numquam tamen dicit, quòd solæ ipsorum operationes sint in loco, & non eorum substantiæ vel essentiæ.

Tacita Ob. Neque refert, eum in 1. d. 37. qu. 3. art. 1. docere, quòd Angeli non sint in loco nisi per suas operationes. In ejusmodi enim sermone hæc præpositio *per* non denotat habitudinem rei, quæ loco præsens est, sed habitudinem rationis seu causæ quasi formalis, secundùm quam ipsis conveniat esse in loco; sicut quando dicimus, quòd homo sit in loco secundùm suam quantitatem vel per suam quantitatem; non significamus, quòd sola ejus quantitas sit in loco, sed quòd illa sit ratio seu causa veluti formalis, secundùm quam homini convenit esse in loco. Quemadmodum enim res corporeæ sunt quidem præsentes loco, ac per consequens sunt in loco secundùm suam substantiam, ita scilicet ut earum substantia in loco præsens sit; ratio tamen eas sistendi in loco non est illarum substantia sed quantitas dimensiva, secundùm quam solam loco commensurantur & circumscribuntur: ita Angeli sunt in loco secundùm suam substantiam, ita nimirum ut eorum substantia verè sit præsens loco, habeatque in illo quemdam situm seu positionem; ratio tamen proxima & causa veluti formalis, secundùm quam sunt in loco, atque in eo definiuntur vel determinantur, est etiam illorum quantitas; non quidem, quantitas molis, cùm talem nullam habeant, sed quantitas virtutis: hæc autem est illorum virtus operativa. Hinc Quodlib. 1. art. 4. dicit S. Doctor, qualiter Angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo, quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci: contactus autem corporis est per quantitatem dimensivam, quæ in Angelo non invenitur, cùm sit incorporeus; sed loco ejus est in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus est in loco per contactum dimensivæ quantitatis; *ita Angelus est in loco per contactum virtutis.* Quibus similia dum hoc art. repetit: sic infert: *Per applicationem igitur virtutis Angelicæ ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus esse in loco corporeo.* Et art. 2. *Cùm Angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum; sequitur quod non sit ubique.* Ac rursum art. 3. *Angelus dicitur esse in loco per hoc, quod virtus ejus immediatè contingit locum per modum continentis perfecti.*

Quæ sit ratio, secundùm quam Angelus est in loco. Quibus consideratis, ex mente S. Doctoris esse dicimus, quòd ratio veluti formalis, secundùm quam Angelus est in loco, non sit operatio propriè dicta, quòdque non requiratur ulla talis operatio ad hoc, ut in loco aliquo existat: sed satis sit, quòd virtutem suam operativam (eo modo quo ipsi convenire potest) applicet ad aliquem locum, sive quòd cum locum sua virtute immediatè contingat, sitque idcircò in proxima potentia ad illic operandum. His consonant quæ Paulus Nazarius hìc scribit: *Cùm prius natura sit applicatio quàm operatio, & affirmet S. Doctor, Angelum per applicationem suæ virtutis ad locum qualitercumque esse in loco; sequitur necessariò secundùm mentem S. Thomæ, Angelum in loco esse, saltem incompletè, prius natura quàm actu propriè operetur.*

Quid sit applicatio virtutis ad locum. Quid autem sit ista applicatio, & quomodo distingui possit ab actuali operatione; cum eodem Nazario explicari potest dicendo, quòd applicatio sit quidam modus seu *coaptatio virtutis Angelicæ* ad spatium quod contingit, & in quo proximè potens est operari. Cujus applicationis aliquale exemplum adferri potest ex pluribus hominibus, qui ad trahendam molem aliquam ingentem, se virtutemque suam applicant, sed quia nimium est gravis, illa non trahitur. Ibi enim applicatio ad trahendum non tantùm est prior tractu, sed etiam est ab illo separata, cùm tractus impediatur propter excessivam gravitatem molis. Similiter autem virtutis Angelorum applicatio potest esse prior actuali operatione ipsorum; sive quia Deus nolit operationem statim consequi; sive ob aliud: aut quamvis operatio statim sequatur, ipsa tamen est natura posterior applicatione.

Ad id verò quod ex 1. Sent. adferebatur, non alia opus est responsione, quàm ipsius B. Thomæ explicatione, quam habet Quodlib. 1. art. 4. his verbis: *Si quis vult virtutis contactum operationem vocare propter hoc, quod operari est proprius effectus virtutis; dicatur quòd Angelus est in loco per operationem, ita tamen, quòd per operationem non intelligatur sola motio, sed quæcumque unitio, qua sua virtute se corpori unit, præsidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo.* Ex quibus patet, eum non velle quòd Angelus sit in loco per solam operationem propriè dictam, sed per quamcumque unitionem vel applicationem, seu contactum virtutis operativæ: quamvis si is contactus vocetur operatio; sic dici possit esse in loco per operationem.

Ex his intelligi potest, perperam fecisse Apologistam Scoti, de quo supra q. 50. art. 4. meminimus, dum hunc art. Quòd substantiæ separatæ nusquam sunt per substantiam error est; itemque istum, Quòd alicubi tantùm sunt per operationem; recenset velut conclusiones B. Thomæ ab Univers. Parisiens. damnatas. Ut enim prætermittamus ea, quæ isto art. 4. diximus, satis certum est, quòd istas conclusiones B. Thomas numquam asseruerit in eo sensu, quo sunt falsæ vel erroneæ. In quam rem operæ pretium est præter jam dicta considerare quæ Henricus Gandens. (qui conclusionum illarum damnationi interfuit) in Quodlib. 2. quæst. 9. sic habet: *Benè dicit unus articulus ab Episcopo damnatus talis, Quòd substantia separata nusquam sunt secundùm substantiam; error est, si intelligatur ita, quòd substantia non sit in loco: si autem ita, quòd substantia non sit ratio essendi in loco; verum est quòd nusquam sunt secundùm substantiam.* Et infra: *Ut dictum est sententia Pontificalis* (idest Episcop. Parisiens.) *dicit quod verum est, quòd substantiæ separatæ nusquam sunt; si intelligatur quòd substantia sit ratio essendi in loco: & hoc ideò, quia substantia ipsa non est ratio essendi substantiam Angeli in loco, etsi sit in loco. In hoc enim concordabant omnes Magistri Theologiæ congregati super hoc, quorum ego eram unus, unanimiter concedentes, quòd substantia Angeli non est ratio Angelum esse in loco secundùm substantiam*, Ita Henricus, cui omninò consentit Durandus in 1. d. 37. qu. 1. eumdem art. Parisiens. ita referens: *Quidam alius articulus dicit, Quòd Angelus nusquam est secundùm substantiam; error est, si intelligatur quòd substantia non sit in loco: si autem intelligatur quòd substantia non sit ratio essendi in loco; verum est quòd nusquam est secundùm suam substantiam.* Ubi observandum est, neque Henricum, neque Durandum dicere, articulos istos damnatos fuisse B. Thomæ, præsertim in eo sensu, in quo reputati sunt esse falsi, atque ut tales damnati; quamvis supra citatus Apologista Scoti ea ratione conetur doctrinam S. nostri Doctoris velut in variis partibus erroneam traducere. Quin imò, cùm mens B. Thomæ non fuerit alia, quàm quòd substantia Angeli non sit ei ratio essendi in loco: neque umquam negaverit, ipsam Angeli substantiam esse in loco præsentem, quando dicitur Angelus esse in loco; consequens est, ejus sententiam fuisse eamdem, quæ erat omnium Doctorum cum Henrico Gandensi congregatorum. Cum his conferri possunt, quæ S. Doctor scripsit Opusc. 3. cap. 135. dicens, quòd anima Christi *localiter ad Infernum descendit* 3. Sent. d. 22. quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 3. quòd *tantùm debuit stare in Inferno, quantùm corpus jacuit in sepulchro*: 3. p. quæst. 52. art. 2. quòd eo modo *dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam, Anima Christi descendit solùm ad locum Inferni, in quo Justi detinebantur.* Inde enim manifestum est eum docere, quòd Anima separata sit per essentiam in loco, ita nimirum ut ejus essentia seu substantia in loco sit & non tantùm ejus operatio: idem verò judicium est de Angelis, etiam ex mente ejusdem S. Doctoris. Unde q. 53. art. 2. ad 2. ait, quòd *dum Angelus movetur localiter, applicatur ejus essentia diversis locis.* — De articulis Parisiens. — Animæ separatæ essentia est in loco.

Angeli sunt in cœlo empyreo. Ad 1. Igitur Arg. initio allatum. Resp. Angelos revera esse in Cœlo empyreo, etiamsi fortasse nullam ibi actionem transeuntem propriè dictam operentur; quia locum illum sua virtute immediatè contingunt, ibique suam virtutem operativam applicant; ita

ut

ut idcircò & sint in proxima potentia ad illic operandum ea quæ Deus jusserit, & actualem delectationem recipiant, non solùm ex clara Dei visione, sed etiam ex consideratione, tum loci gloriæ congrui, tum gloriosi corporis Christi. Addi potest ex qu. 61. art. 4. Angelos esse in cœlo empyreo, quia ibi sunt tamquam præsidentes toti naturæ corporeæ, in qua cœlum istud præcellit.

Obj. Si Dicas: Eos etiam præsidere toti isti naturæ, quando sunt extra cœlum missi ad homines; ideoque non posse dici esse in illo, propterea quòd præsideant. Resp. Resp. illos semper quidem præsidere, quantum ad naturam & potentiam, quam habent superiorem omni natura corporea; peculiariter tamen dici possunt præsidere, & ratione illius præsidentiæ esse in isto cœlo, quando non mittuntur foras, sed ibi remanent: quia tunc sua virtute operativa se illi conjungunt seu uniunt, ipsumque mediante illa virtute contingunt sic, ut non similiter contingant alia corpora. Hunc autem modum sufficere, ut Angelus dicatur esse in loco, significavit B. Thomas Quodlib. 1. artic. 4. docens posse dici, quòd Angelus sit in loco per operationem, modò per operationem non intelligatur sola motio, sed *quæcumque unitio, qua sua virtute se corpori unit, præsidendo vel continendo, vel quocumque alio modo*.

Dæmones ut sint in Inferno. Similiter explicari potest, Dæmones esse in Inferno, quatenus Deo sic compellente virtus eorum operativa ibi applicatur, illique spatio conjungitur vel unitur sic, ut contra suam voluntatem ibi detineantur quasi alligati, & actionem ignis præsentis sustineant, sintque in proxima potentia ad illic operandum; quomodo non sunt in potentia ad operandum alibi, quamdiu ibi detinentur.

Ad 2. ut respondeatur præmittendum est, dupliciter intelligi posse, quòd creatura sive corporalis sive spiritualis sit in loco. Uno modo formaliter, hoc est in loco quatenus locus est, seu per modum proprium loci, qui modus est, quòd locus ambiat locatum, & quòd locatum peculiari quadam ratione conjungatur loco, eumque contingat, & suo modo repleat, ita ut si deficeret locus seu superficies corporis locantis, locatum non haberet eum præsentiæ & unionis modum, quem prius ibi habebat. Alio modo materialiter, quando scilicet quidpiam est in loco seu intra superficiem corporis locantis absque ulla conjunctione vel unione ad illam, perinde ac si nullus esset locus à quo ambiretur.

Quid esse in loco formaliter. — Quid esse materialiter.

Juxta priorem modum substantia corporea est in loco per contactum quantatis dimensivæ: incorporea verò per contactum quantitatis virtualis, secundùm ea quæ superiùs declarata sunt. Juxta posteriorem, si Deus à substantia corporea auferret omnem quantitatem molis, ac nihilominùs eam substantiam conservaret in eadem domo, in qua prius erat; illa substantia esset in eodem loco: foret enim intra terminos ejusdem corporis locantis, retineretque eamdem propinquitatem ad latera istius domus & distantiam ad alias domos remotiores; non esset tamen formaliter in loco sicut anteà, & sicut proprium est corporibus esse in loco, quia non haberet contactum loci, neque circumscriberetur loco. Similiter autem si à substantia incorporea Deus auferret omnem contactum virtutis, ita ut ipsa non tantùm desineret operari, ubi anteà operabatur, sed etiam desineret istum locum sua virtute contingere, neque tamen inde recederet; ipsa esset in eodem loco materialiter, sed non formaliter ob defectum contactus & unionis seu conjunctionis ad locum; unde si Deus eum locum annihilaret, ac nihilominus prædictam substantiam immotam conservaret, ipsa perinde se haberet, atque si locus non annihilaretur. Quod ergo dicitur, Angelos esse in loco per contactum seu applicationem suæ virtutis; de loco in quantum locus est oportet intelligere; sicuti & quod communiter dicitur, Corpora esse in loco per quantitatem dimensivam ejusve contactum, cùm alioquin loquendo de loco solùm materialiter & impropriè, nihil obstare videatur, quò minùs & Angeli & corpora sint in loco per suam substantiam, potiùs scilicet tamquam res in re, & pars in toto, quàm ut locatum in loco.

Ad Argumentum igitur 2. ejusque confirm. Resp. videtur, quòd in istis casibus, tam corpus quàm Angelus esset in loco materialiter, sed non formaliter. Et de hac, aut certè simili distinctione videri potest Granadus lect. 2. ad præs. art. Quod verò B. Thomas quæst. 3. de Pot. artic. 19. ad 2. & in 1. 37. quæst. 3. art. 1. ad 4. non reputat inconveniens, Angelum quando nihil operatur (ita scilicet ut ne quidem sua virtute locum contingat) dici esse nusquam, vel in ullo loco; similiter intelligendum existimamus de loco formaliter & propriè, seu secundùm proprium modum loci.

Ad 3. Resp. Neg. Cons. Illa enim operatio Angeli, quæ est extensa in loco corporeo, non extendit substantiam Angeli, sicut quantitas extendit substantiam corpoream, facitque eam esse quantam: quia ista operatio non est in Angelo, sicut quantitas est in substantia corporea, sed est in loco vel corpore, in quo ipsa extenditur.

Pro Resp. Ad 4. dicendum est, quòd quamvis in illis rebus, quæ pendent à loco, prius sit esse in loco quàm operari in illo; in Angelis tamen, quia non pendent à loco, prius est operari in loco generaliter accipiendo operationem prout etiam complectitur contactum & applicationem virtutis,) quàm esse in loco.

Neque verò sequitur, Prius est esse quàm operari ergo prius est esse in loco quàm operari in loco: mutatur enim appellatio. Qua ratione similiter non sequitur, Prius est esse hominem quàm esse quantum; ergo prius est hominem esse in loco quàm esse quantum in loco. Nam (ut B. Thomas loquitur in 1. d. 37. qu. 4. art. 1.) nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter, quod non est prius quantum ad hoc: sicut corpus subjectum est prius superficie; sed non quantum ad hoc quod est colorari. Et similiter prius simpliciter est corpus quàm tactus; tamen ipsum est in loco per tactum dimensivæ quantitatis, & Angelus per contactum virtutis.

Pro resp. ad 1. dicendum est, Boetium & Aristotelem scribentes, Incorporalia non esse in loco, debere intelligi de esse in loco per applicationem seu contactum quantitatis dimensivæ, atque adeò per circumscriptionem.

Pro solut. 2. dist. est Min. habere enim situm instar puncti, quod est nexus vel terminus continui; aut habere situm, idest dispositionem partium in ordine ad locum, non potest convenire Angelo, cùm ejus substantia sit immunis à quantitate, neque ullas partes habeat. Sed habere situm, hoc est aliquam positionem in loco certo ac determinato, ita ut sit hìc & non alibi, convenire potest Angelo: estque id conforme B. Thom. qu. 51. art. 3. ad 3. dicenti, quòd *non determinatur spiritui moventi Orbem locus secundùm aliquam determinatam partem substantiæ Orbis, quæ nunc est in Oriente, nunc in Occidente: sed secundùm determinatum situm, quia semper est in Oriente virtus movens*. Consentit & Nazarius, qui cum Capreolo ait, determinari situm Angelo (moventi Orbem cœlestem) ex ordinatione divina, in quo situ consistens, unam tantummodò immediatè partem movet, & per eam alias; qua recedente, movet aliam, & reliquas per ipsam; & ita singulas in eo situ sibi succedentes immediatè, non simul, sed successivè contingit, donec iterum prima recurrat, & eam secundò tangat, deinde reliquas. Situs igitur ille, in quo residet Angelus, & præter labentem partem quamlibet sua virtute contingit, dextra cœli pars à Philosopho nuncupatur.

Situm habere an conveniat Angelo.

Pro solut. 3. dicendum est, quòd esse in loco per quantitatem dimensivam est mensurari loco, & contineri à loco: sed esse in loco per quantitatem virtutis, atque adeò secundùm contactum & applicationem propriæ virtutis, non est mensurari loco, vel contineri à loco sic, ut debeat sequi conditiones loci; quin potiùs quod sic est in loco, magis continet locum sua virtute, quemadmodum tradit S. Doctor in hoc art. & Quodlib. 1. art. 5. & alibi.

Articulus II.

Utrùm Angelus possit esse in pluribus locis simul.

VIdetur quòd sic: quia Tertullianus Apolog. c. 22. scribit, quòd momento ubique sunt, quòdque totus Orbis illis locus unus est. Responsio his conclusionibus continetur.

Conclusio I.

Angelus nō potest naturaliter esse ubique.

ANgelus non est ubique, nec secundùm naturalem suam virtutem potest esse simul ubique.

Prior pars vel ex eo constat, quòd alioquin sequeretur, Cœlum empyreum esse plenum Dæmonibus; id quod nullam habet veri speciem. Sequeretur præterea, falsas esse illas sacræ Scripturæ SS. Patrum sententias quæ dicunt, Dæmones meritò sui peccati de cœlo lapsos seu projectos esse in Infernum, Isa. 14. 2. Pet. 2. & alibi. Sequeretur etiam, Angelos non moveri localiter, contra manifestissima Scripturæ testimonia, de quibus q. 53. erit dicendum.

Posterior pars etiam constat: quoniam & essentia & virtus Angeli est finita ergo non potest simul se ad omnia extendere. Deinde posse vi & natura sua simul esse ubique ad immensitatem Dei pertinet, seu ad illam substantiam quæ nullo loco potest circumscribi vel definiri: Angeli autem substantia potest aliquo loco definiri. Vide Athan. in epist. ad Serap. August. lib. 2. de Trin. cap. 5. Damascen. lib. 1. de Fide c. 7. & lib. 2. cap. 3. & quæ supra diximus q. 8. art. 4.

Conclusio II.

Angelus non potest esse in pluribus locis adæquatis.

ANgelus non potest naturaliter esse in pluribus locis adæquatis simul. Quia locus adæquatus est, qui adæquat totam virtutem activam totamque sphæram activitatis Angeli; si ergo Angelus sit in aliquo tali loco, impossibile est, quòd naturaliter existat simul in alio, cùm non possit excedere virtutem sibi adæquatam. Confirm. Neque substantia Angeli est infinita, neque ipsius virtus, sive comparetur in ordine ad se, sive per comparationem ad locum; ergo est aliquis locus finitus, extra quem non possit simul & semel se constituere t is, autem dicitur locus ipsi seu ejus virtuti adæquatus.

Conclusio III.

Angelus nō necessariò est in loco indivisibili.

ANgelus non necessariò est in loco indivisibili, quamvis ejus substantia sit indivisibilis. Quia Angeli sunt in loco per applicationem suæ virtutis ad locum: hæc autem virtus potest applicari ad locum divisibilem.

Ob. Si dicas: Indivisibile non potest esse nisi in loco indivisibili; cùm ergo Angelus sit indivisibilis, non potest esse nisi in loco indivisibili, v. g. in loco punctuali.

Resp. Resp. Ant. tantùm esse verum de indivisibili, quod est de genere quantitatis, cujusmodi est punctum corporeum: alia autem est ratio indivisibilitatis istius puncti, alia Angeli. Nam punctum habet situm in continuo; & cùm sit de genere quantitatis, necessario sequitur leges seu conditiones quantitatis; & propterea si detur punctum corporeum indivisibile, debet esse in loco indivisibili, qualis est locus punctualis. At Angelus est quid indivisibile extra genus quantitatis & situs quantitativi existens; ideoque non astringitur conditionibus quantitatis vel loci quantitavi.

Conclusio IV.

Angelus est in loco parvo vel magno, secundùm quòd vult suam virtutem applicare.

ANgelus est in loco divisibili vel indivisibili, majori vel minori, secundùm quod voluntariè applicat virtutem suam ad corpus majus vel minus contentum intra limites suæ virtutis seu potentiæ. Quilibet enim Angelus habet definitum aliquod spatium, in quo toto potest naturaliter simul esse & simul operari, ita ut non possit simul esse vel operari in majori: & hoc vocatur totalis & adæquatus locus Angeli, estque unius minor, alterius major, prout sunt Angeli inferiores vel superiores, adeò ut spatium illud adæquatum contineat aliquando amplitudinem unius domus, aliquando unius Civitatis, ac fortassis unius Provinciæ: & totum illius modi spatium, cui

Quis locus Angeli adæquatus.

per virtutem suam applicatur Angelus, correspondet ei sicut unus locus; quemadmodum hic tradit B. Thom. & in 1. d. 37. qu. 3. art. 2. *Dicendum est*, (inquit) *quòd Angelus est in uno loco tantum, sed ille locus potest esse divisibilis vel indivisibilis, magnus vel parvus, secundum quod operatio ejus* (generaliter intellecta, prout contactum virtutis seu ejus applicationem complectitur) *immediatè ad magnum vel parvum terminatur. Unde si immediatè operetur* (aut ad sic operandum se applicet) *circa totam domum; tota domus respondet sibi sicut unus locus, ita quòd in qualibet parte erit: sicut etiam dicimus, quòd Anima est in qualibet parte corporis. Et dico immediatè, quia si Angelus moveret lapidem, ex cujus motu multa alia moverentur, non oporteret quod esset, nisi ubi est primum motum.*

Conclusio V.

Angelus potest esse in pluribus locis inadæquatis.

VIdetur fieri posse naturaliter, quòd unus Angelus sit simul in duobus vel etiam pluribus locis ab invicem separatis, modò omnia simul sumpta non excedant quantitatem loci adæquati, sed contineantur intra sphæram activitatis, seu intra latitudinem loci respondentis ejus virtuti; veluti si tota hæc schola sit locus adæquatus virtuti operatrici Angeli, potest virtutem suam operativam applicare diversis extremitatibus, ac in eis etiam operari, quamvis non operaretur in medio, quia virtutis applicatio, sicut & ipsa operatio, pendet ex ejus voluntate: dicitur autem esse in loco ratione applicationis & operationis. Huc pertinet quod August. lib. 11. de Gen. cap. 27. dicit, Diabolum in serpente locutum, eoque usum velut organo; & tamen in muliere occulto instinctum adjuvisse interius id, quod exterius egerat per serpentem. Ubi videtur velle, quòd simul erat in serpente & in muliere, qui duo erant intra ambitum loci, in quo Dæmon poterat esse, ait Joan. Major in 2. d. 2. qu. 10. Idemque videri potest de Angelis, qui Gen. 19. subverterunt Sodomam, aliasque Civitates; & de Angelo, qui 4. Reg. 19. percussit centum octoginta quinque millia hominum: non enim apparet esse necessariò dicendum, quòd illi, dum in pluribus locis operabantur, semper etiam operarentur in intermediis. Diximus, *modo illa, &c.* quia sicut Angelus non potest esse ubique, imò nec in duobus locis adæquatis, ita non potest esse in uno loco adæquato, & in altero inadæquato; neque in duobus inadæquatis ab invicem distantibus extra sphæram activitatis suæ. Ita sentientes videri possunt præfatus Joan. Major Dominicus Bannes, Nazarius, Puteanus & alii, imò & B. Thomas, si (ut videtur) vera in præf. art. lectio est: *Totum illud, cui immediatè applicatur virtus Angeli, comparatur ut unus locus, licèt non sit continuum*. Tali autem casu Angelus esset in illis pluribus locis tamquam in uno: omnia enim ejusmodi loca solùm sunt partialia & inadæquata, uniusque & ejusdem loci adæquati partes, qui ab eadem virtute Angeli contineatur, & ad quas propterea simul sumptas comparatur, sicut ad unum locum totalem & adæquatum.

Si Dicas: Una Anima rationalis non potest simul esse, vel in duobus corporibus, vel in ejusdem corporis partibus diversis ab invicem separatis; ergo neque unus Angelus potest esse in pluribus locis separatis, tametsi illa non excedant ambitum unius loci adæquati. Ob.

Resp. Neg. C. Anima enim est forma corporis, & quidem unius, non plurium; ideoque non potest informare plus quàm unum corpus. Unius verò corporis partes, quando sunt ab invicem separatæ, non sunt idoneæ ad hoc ut informentur; partim quia sublata continuitate partium, ipsæ non efficiunt unum corpus, ut autem informari possint, debent unum corpus efficere seu integrare; partim, quia partes ejusdem corporis aliæ ab aliis dependent quantum ad recipiendum influxum Animæ, ipsaque Anima ab iis & ab earum dispositione vel organizatione pendet, ut possit informare. At Angelus non est forma informans, neque ipse pendet à loco vel corpore, neque loca partialia unius Angeli pendent ab invicem. Resp.

Observandum portò jam dictam conclusionem quintam dupliciter intelligi posse. Uno modo quasi Angelus possit simul esse in locis pluribus inadæquatis & partiali-

bus,

bus, (contentis tamen intra spatium suæ activitatis) ut nullatenus sit in medio, neque secundùm modum vel conditionem loci, (quod suprà dicebamus esse in loco formaliter) neque ullo alio modo, ita ut revera substantia illius ibi non sit, sed à toto medio absit. Alio modo sic, quòd Angelus possit esse in istis pluribus locis inadæquatis substantialiter præsens & operans, atque adeò formaliter seu per modum proprium loci, quamvis in locis intermediis non sit formaliter, seu per modum proprium loci, eò quòd ibi non operetur, neque virtutem suam operativam ibi applicet, sed tamen ejus substantia ibi revera sit, non sicut in loco, sed sicut res in re, & pars in toto.

Qualiter Angelus possit esse in duobus locis partialibus, & non in medio.

Nos juxta hunc posteriorem modum intelligimus. Cùm enim substantia Angeli sit indivisibilis, non videtur fieri posse, quòd ipsa simul in duobus locis à se invicem distantibus ac separatis realiter existat, nisi etiam existat in toto medio; quamvis possit non esse in medio tamquam in loco. Alioquin enim sequeretur, substantiam Angeli posse esse divisam ac separatam à seipsa, idque non secundùm partes, cùm nullas habeat, sed secundùm se totam.

Conclusio VI.

Angelus potest esse in puncto.

Angelus potest esse in loco quantumcumque parvo, imò & in indivisibili, sive in puncto. Ita Beat. Thomas tum hìc, tum in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 2. Quia Angelus voluntariè applicat virtutem suam ad corpus seu spatium, neque est unde determinetur vel necessitetur ut semper se applicet ad spatium suæ virtuti adæquatum; ergo in ejus libertate est se applicare ad tantum vel tantùm, modò illud sit intra sphæram suæ activitatis. Confirm. Angelus cùm sit quidpiam indivisibile extra genus quantitatis, quemlibet locum suæ virtuti proportionatum omnesque illius partes indifferenter respicit; ergo potest esse prout voluerit, vel in toto ejusmodi loco, & in qualibet ejus parte, vel tantùm in aliquibus partibus, imò & in unica, sive magna sive parva. Accedit, quòd licèt Angelus non possit movere solum punctum indivisibile, eò quòd tale punctum non detur separatum à quantitate; potest tamen primò & immediatè virtutem suam puncto applicare, & ita movere corpus: sicut unum corpus perfectè sphæricum potest movere aliud, tangendo illud solum in puncto. His consentiunt Bannesius, Cumel & Nazarius. Locuti autem hìc sumus de modo, quo Angelus possit esse naturaliter in loco.

Angelus potest supernaturaliter esse in pluribus locis adæquatis.

Verùm si quæratur: Quomodo per divinam potentiam in loco esse possit? Non dubium est, quin possit esse in pluribus locis etiam adæquatis; cùm hoc nullam involvat contradictionem; cùmque unum corpus divina potentia possit simul esse in diversis locis.

Ad Arg. initio propositum Resp. Tertullianum, cùm dicit totum Orbem esse Angelis unum locum, non loqui de loco Angelorum proprio, in quo toto possit simul esse, sed de loco communi, ita ut velit, quòd quemadmodum totum mare censetur esse locus piscium, quia ad quamlibet ejus partem ire possunt, quamvis non possint simul esse in omnibus partibus; sic totus Mundus sublunaris sit locus Angelorum, eò quòd si natura eorum spectetur, in qualibet istius Mundi parte esse possint, licèt non possint simul esse in omnibus. Quòd autem ait, *Momento ubique sunt*, hunc sensum habet, quòd summa celeritate possint esse ubicumque voluerint, nunc in uno, nunc in altero loco.

Explicatur textus.

Circa id quod in art. corp. assumit B. Thomas, *Oportet quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam*; observandum est, intelligendum esse de uno totali & adæquato, eoque tali, quod eo modo sit unum, quo virtus operantis ad quam comparatur est una, saltem secundùm proportionem: nam alioquin ad unam potentiam visivam comparari possunt colores speciè diversi, & ad unam causam agentem effectus valdè varii: sed tamen ad illam potentiam visivam omnes colores quantumcumque differentes, comparantur tamquam unum in genere objecti visibilis: & ad unam causam agentem varii effectus simul sumpti comparantur ut unus adæquatus, singuli autem non sunt illi causæ adæquati, v. g. dum Sol aerem illuminat, lutum indurat, emollit ceram, & producit ea, quæ in visceribus terræ, aut etiam alibi ab ejus causalitate dependent; nulli istorum effectuum sunt ejus virtuti adæquati, sed tantùm omnes simul sumpti.

Articulus III.

Plures Angeli non possunt simul esse in loco adæquato.

Art. 3. docet, plures Angelos non posse simul esse in uno loco naturaliter. Quia naturaliter est impossibile esse duas causas completas & immediatas unius ejusdemque rei: Angelus autem est in loco per hoc, quòd sit causa perfecta & immediata continens locum, eique se applicans & conjungens. Prob. Maj. Quia unius rei solùm est una forma totalis perfecta & immediata; & similiter una causa efficiens proxima & perfecta.

Ob. Resp.

Quòd si dicas: Plures homines posse unam eamdemque navem trahere. Resp. nullum eorum esse perfectam causam motricem, sed omnes simul sunt loco unius motoris perfecti, in quantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum.

Si præterea dicas: Eumdem effectum immediatè produci à causa prima & secunda. Resp. Id quod in Major. assumitur intelligendum esse de causis ejusdem ordinis: causa autem prima & secunda sunt diversi ordinis.

Contra hujus art. doctrinam, tum à Sectatoribus B. Thomæ, tum ab aliis varia objiciuntur.

1. Quòd plures Angeli simul applicare possint suam virtutem eidem loco & corpori, præsertim uno illorum ignorante voluntatem alterius.

2. Quòd in uno corpore Angeli diversi possint diversos effectus operari.

3. Quòd in eodem homine fuerit legio Dæmonum, Luc. 8.

4. Quòd ad ministrandum Christo plures Angeli venerint, Matth. 4.

5. Quòd ad eumdem effectum per hominem faciendum adesse possit Angelus istius hominis custos, ac insuper Angelus superior, qui præest eidem homini, non ut est persona particularis, sed ut est persona publica, v. g. ut est Episcopus, aut Rex.

Ad quorum & similium solutionem dici potest, B. Thomam hìc loqui de loco, qui sit pluribus Angelis adæquatus, & in quo sint secundùm eumdem modum existendi; sive (ut alii loquuntur) de eodem loco adæquato & formali, ac præterea de Angelis operantibus, seu virtutem suam applicantibus secundùm quod est conveniens naturæ ipsorum, & secundùm ordinem ipsis à divina providentia constitutum, ut loquitur Nazarius.

Quapropter ad 1. Resp. plures Angelos bonos non posse virtutem suam simul applicare eidem loco vel corpori, uno illorum ignorante voluntatem alterius; tum quòd omnes semper operentur ordinatè; tum quòd ipsa re exterius apparente, alter alterius voluntatem cognosceret. Voluntatem enim unius Angeli ab alio cognosci in suo effectu docetur quæst. 57. art. 4.

Quid esse in eodem loco materiali.

Ad 2. Resp. quòd dum in uno corpore diversi Angeli operantur diversos effectus; illi Angeli sunt in eodem loco materiali, sed in diverso formali. Plures enim Angelos esse in eodem loco materialiter, est ipsos esse in uno corpore, & operari diversos effectus, ita ut solùm conveniant in eo, quod dicitur esse locus, non autem in ratione per quam ibi sunt. Esse verò in eodem loco formali, est esse in uno corpore sic, ut ibi eumdem numero effectum operentur, eodemve prorsus modo ibi virtutem suam applicent.

Quid in eodem formali.

Ad 3. Resp. videri esse ex mente B. Thomæ, quòd plures mali Angeli possint simul esse in eodem loco. Dicit enim in 1. d. 37. q. 3. art. 3. ad 1. quòd *non impedit repletio loci, quin plures Angeli simul in uno loco esse possint, sed confusio operationum*; similiterque etiam loquitur quæst. 3. de Pot. art. 19. ad 1. Nihil autem est inconveniens, concedere confusionem operationum in Dæmonibus, cùm ipsi non operentur secundùm quod est conveniens naturæ Angelicæ, sed secundùm quod congruere videtur ipsorum malitiæ. Unde quamvis alicujus Dæmonis operatio circa eumdem effectum sit superflua, nihil obstat, quoniam ipsi, utpote multum inordinati, nihil curant de

ordine servando: ad eos enim pertinet *Terra miseriæ & tenebrarum, ubi umbra mortis, & nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*, Job 10.

Ad 4. Resp. Plures illos Angelos fuisse immediatè in diversis partibus aëris, sicut & illi qui Christo nato apparuerunt pastoribus, Luc. 2. Neque refert, quòd ad ministerium Christo exhibendum unus Angelus potuisset sufficere 1. quia honor & reverentia, quam Christo Domino debebant, meritò postulare videbatur, ut plures ei se ad ministrandum offerrent 2. quia cùm Deo sic placet, nihil vetat, unum effectum qui ab uno solo fieri posset, à pluribus Angelis effici, ad quem ipsi conveniant tamquam causæ partiales, omnes autem simul tamquam una causa totalis & perfecta. Quo proinde casu illi omnes sunt in eodem loco inadæquato, sed non in eodem adæquato.

Ad 5. Resp. illos Angelos non esse in eodem loco proximo & immediato; partim quia diversam aëris circumstantis partem sua virtute contingunt & continent; partim quia effectum illum operantur sicut causæ subordinatæ, non autem ut causæ ejusdem ordinis.

Ex his intelligi potest, plures Angelos bonos naturaliter posse simul esse in uno loco inadæquato & materiali; quamvis non in eo, qui sit omnibus adæquatus & idem formaliter: quin autem supernaturaliter possint simul esse, etiam in adæquato, eoque tali, qui sit formaliter idem; non est dubium.

QUÆSTIO LIII.

De motu locali Angelorum.

ARTICULUS I.

Angeli possunt moveri localiter. Quid motus localis Angeli

ART. 1. docet, Angelum beatum moveri posse localiter. Beatum dicit, quia specialis videbatur difficultas, (ut patet ex arg. 2. & 3.) ob quam motus videretur esse removendus ab Angelis beatis; qui proinde si ab his non removetur; facile est intelligere, neque à Dæmonibus removeri. Probat autem; partim quia ejusdem rationis est, Angelum beatum moveri & Animam beatam moveri: Animam autem beatam posse moveri localiter patet ex eo, quòd Anima Christi descendit ad Inferos; partim quia motus localis Angeli non est aliud quàm diversi contactus diversorum locorum, non simul sed successivè. Cùm ergo Angelus, etiam beatus, non sit ubique, ac per consequens non omnia loca sua virtute contingat, possit autem contingere ea, quæ uno tempore non contingit; manifestum est, posse moveri secundùm locum. Idem constat ex Gen. 18. & 19. ubi Angeli leguntur venisse ad Abraham & ad Loth. Et Exod. 14. dicitur, quòd *Tollens se Angelus Dei, qui præcedebat castra Israel, abiit post eos, & cum eo pariter columna nubis, priora dimittens post tergum stetit*, &c. Ubi manifestum est, Angelum ita esse loco motum, ut & abierit post populum, & dimiserit locum in quo prius erat. Ac ne putetur, quòd non ipse Angelus dimiserit locum, sed solùm translata fuerit nubes per virtutem Angeli, non autem Angelus: expressè textus significat, quòd ipse Angelus, hoc est Angeli substantia, prius (saltem natura) abierit, & deinde nubes cum eo. Unde colligendum relinquitur, quòd essentia Angeli per contactum virtutis prius uno in loco erat cum nube, & posteà in altero fuerit etiam cum nube.

His addi potest, quòd Dan. 14. Angelus portavit Habacuc in Babylonem: quòd Zach. 2. unus Angelus alteri dicit, *Curre, loquere ad puerum istum*: quod Luc. 1. *Missus est Angelus Gabriel* ad B. Virginem, ingressusque ejus domum: quòd cap. 2. *discesserunt Angeli in cælum*: quòd Matth. 4. *Angeli accesserunt* & ministrabant Christo: quòd Matth. 28. *Angelus Domini descendit de cælo & accedens revolvit lapidem*: quòd Tob. 12. Raphael dicebat, *Tempus est ut revertar ad eum qui misit me*: quòd ad Heb. 1. omnes Angeli dicuntur esse spiritus *administratorii in ministerium missi*: quòd Joan. 5. *Angelus Domini descendebat secundùm tempus in piscinam*.

De Dæmonibus autem idem habetur ex Job 1. & 2. ubi Sathan dixit, *Circuivi terram & perambulavi eam*. Et ex Luc. 8. ubi rogabant Christum, *ne mitterentur in abyssum*, sed permitterentur ingredi in porcos.

Probari etiam potest hæc doctrina ex Patribus Amb. lib. 1. de Spir. S. cap. 10. *Seraphim de loco ad locum transit. Seraphim descendit cum aliquo secundum naturam suam transitu. At verò de Spiritu Sancto hoc non possumus æstimare.* Quibus similia scribunt Athan. in epist. ad Serap. Greg. lib. 2. Mor. c. 3. Damasc. lib. 1. cap. 17. lib. 2. cap. 3. & alii passim.

Ex his intelligi potest, Angelum non solùm moveri per accidens, ad motum scilicet corporis assumpti, sed aliquando etiam per se; ut dum pro sua voluntate modo huic loco se applicat, modò illi.

Addit Author, motum Angeli vel esse continuum vel discretum. Continuum, quando successivè & per partes locum deserit: per partes, inquam, non Angeli, (cùm ipse nullas partes habeat) sed ipsius loci. Discretum, quando simul deserit totum locum, & toto alteri loco se simul applicat: qui motus ideò sic vocatur, quia non constat ex pluribus partibus, quarum quælibet sit partialis motus, ut fit in motu continuo; sed constat ex pluribus mutatis esse, seu ex pluribus existentiis in loco indivisibilibus, & velut mutationibus instantaneis, quarum singulæ fiunt totæ simul, & invicem se sequantur absque ullo termino communi: *Ipsa successio applicationum prædictarum motus ejus dicitur, sicut & successio cogitationum vel affectionum dicitur motus spiritualis creaturæ*, ait B. Thomas Quod. 1. art. 5.

Duplex motus Angeli, continuus & discretus.

Si dicas: August. lib. 8. de Gen. ad litt. cap. 20. docere, Angelum non moveri per locum, sed tantùm per tempus. Resp. eum loqui de loco circumscriptivo, non autem de definitivo.

Circa initium corporis, ubi S. Doctor ait, quòd *sicut esse in loco æquivocè convenit corpori & Angelo; ita etiam moveri secundùm locum.*

Quæst.

Quæri potest: Utrùm Angelus non propriè moveatur motu locali, sed solùm impropriè. Ad quod Respondendum videtur, quòd verè ac propriè moveatur, generaliter loquendo de motu, prout dicit solam operationem loci in eo, qui movetur. Dum enim Angelus alia atque alia loca sua virtute contingit, quæ prius non contingebat; ejus substantia fit revera præsens istis, aliis, atque aliis locis, quibus antea præsens non erat: hoc autem est propriè moveri secundùm locum, si generaliter de motu loquamur. Quod autem B. Thomas dicit, motum localem convenire Angelo æquivocè; verum est, si localis motus Angeli comparetur ad motum localem corporis. Ac nihilominùs etiam verum est, quòd motus æquivocè acceptus dicatur propriè de Angelo, ita ut quemadmodum ens est æquivocum ad substantiam & accidens, & si sic accipiatur æquivocè ac velut quiddam generale, propriè convenit utrique: (cùm non solùm substantiæ, sed etiam accidentia sint quædam vera, ac propriè dicta entia) si autem ens sumatur pro substantia, & ad illud sic sumptum comparetur accidens; sic accidens non est propriè ens, sed entis. Ita si motus localis sumatur æquivocè & generaliter, prout est quoddam commune, & prout complectitur motum localem corporis, & motum localem Angeli; propriè convenit utrique: si verò unus comparetur ad alterum; motus Angeli est metaphoricus, & motus corporis est proprius. Hinc B. Thomas in 1. distinctione 37. qu. 4. art. 1. ad 5. *Motus localis secundùm quod est corporum, non convenit Angelo nisi metaphoricè: sed æquivocè loquendo de motu, convenit ei propriè.* Neque refert, quòd nomen æquivocum videatur dici impropriè. Ut enim Dominicus Banoes declarat, potest aliquod nomen æquivocum dici propriè de æquivocatis, si is qui nomen imposuit, in impositione quidem spectaverit aliquam similitudinem, non intenderit tamen imponere nomen ad significandam similitudinem, sed ad significandam proprietatem. Sic nomen Canis, quod est æquivocum ad canem marinum & ad canem terrestrem, potest propriè dici de utroque, si generaliter accipiatur.

Resp.

Angelus propriè moveatur.

Nomen æquivocum ut possit dici propriè.

Quæst.

Quæri etiam potest: In quo subjecto sit ille motus, quo Angelus movetur localiter: & an dicatur moveri denominatione extrinseca, an intrinseca. Resp. cum distinctione, motus enim localis Angeli considerari potest dupliciter. Uno modo prout dicit applicationem & contactum virtutis, quo locum contin-

Resp.

Ut motus Angeli sit in Angelo.

contingit suamque virtutem illi applicat. Alio modo prout dicit operationem quæ, & quatenus est transiens, seu operationis illius effectum in materia vel corpore receptum. Juxta priorem modum Angelus per se & intrinsecè movetur, ita ut motus sit in illo tamquam in subjecto. Juxta posteriorem motus non est in Angelo, sed in corpore: est enim motus corporeus, à quo proinde Angelus extrinsecè denominatur motus.

Quæst.

Rursum Quæri potest: An Angelus movens Orbem cœlestem moveatur localiter. Idemque est de Angelo, qui assistens aquæ præter labenti eam moveret. Et videtur quòd sic. Quia hic reperiuntur diversi contactus virtutis Angelicæ circa diversa corpora, aut circa diversas ejusdem corporis partes. Sed Resp. non moveri, quia de ratione motus localis est plurium locorum successio, ita ut id, quod dicitur localiter moveri, succedere debeat in loca diversa. Unde B. Thomas non dixit, motum localem Angeli esse diversos ejus contactus circa diversa corpora, sed diversos contactus diversorum locorum successivè. Et sic patet Responsio ad rationem oppositam.

Resp. Angelum movens Orbem cælestem nō movetur localiter.

Quæst.

Quæri hic denique potest: Quomodo B. Thomas isto art. affirmet, aliquem motum Angeli esse continuum, cùm id 1. Sent. d. 37. qu. 4. art. 1. neget dicens, quòd sicut conceptiones Intellectus consequenter se habent sine continuatione, ita & operationes ejus. Unde motus localis Angeli non est continuus, sed ipse operationes ejus consequenter se habentes circa diversa loca secundùm quas in illis esse dicitur localis motus, sic esse dicuntur.

Resp.

Resp. cum Bannesio, Nazario, & aliis, B. Thomam in 1. Sent. loqui de motu Angeli, quantum est ex parte naturæ ipsius: cùm enim illa sit à magnitudine separata; non habet ex parte suæ naturæ, ut motus continuitas ei convenire debeat. Sed in hoc art. loquitur de motu Angeli, tam ex parte magnitudinis, cui se applicat & in qua operatur, quàm ex parte naturæ ipsius Angeli. Ex parte autem magnitudinis, continuitas convenit motui locali Angeli, in quantum continuè se isti magnitudini applicat, non simul, sed successivè.

Angelus non possit esse partim in uno termino, partim in alio.

Pro resp. ad 1. dicendum est, illud Aristotelis, *Nullum impartibile movetur*, dictum esse de indivisibili secundùm quantitatem, & de motu continuo: Angelus autem non semper movetur motu continuo, neque est quidpiam indivisibile secundùm quantitatem, ut ei respondere debeat locus indivisibilis. Nihilominùs quando Angelus movetur motu continuo; concedi potest, quòd est partim in termino à quo, & partim in termino ad quem: ita tamen ut illa partialitas non referatur ad substantiam Angeli, quasi aliqua pars substantiæ ipsius sit in uno termino & alia in altero; sed ad locum, ita ut dum Angelus est in principio sui motus continui, totus sit in toto loco divisibili, à quo incipit motus, sed dum est in moveri, sive dum actualiter movetur; totus est in parte primi loci quem deserit, ac totus etiam in parte secundi loci quem occupat per applicationem suæ virtutis. Potest autem partes diversorum locorum sic occupare, quia potest virtutem suam diversis loci partibus applicare, easque illa sua virtute contingere.

Quod in arg. 2. sumitur ex 3. Physic. *Motus est actus imperfecti*; verum est dumtaxat de illo motu, qui est actus existentis in potentia, sive qui est actus mobilis, secundùm quod mobile est in potentia ad formam, & ad actum perfectum: non est autem verum de motu, qui fit secundùm applicationem virtutis, & est rei existentis in actu. Et similiter, quod in arg. 3. sumitur, *Motus non est nisi propter indigentiam*; de motu existentis in potentia est accipiendum.

ARTICULUS II.

ART. 2. tradit, motum Angeli continuum non posse esse de extremo ad extremum, non transeundo per medium: discretum posse. Prius patet, quia constat ex Physica, illud esse medium, in quod prius pervenit id, quod continuè mutatur, quàm in extremum. Posterius multos habet contradictores, ob hæc aut similia argumenta.

1. Est. Videtur pugnare cum ratione, quòd aliquid jam sit hic, & posteà alibi, non transeundo medium quod interjacet.

2. Animæ hinc ad cœlum euntes transeunt per aerem: de S. Antonio enim legitur, quòd viderit inter Angelorum choros animam S. Pauli Eremitæ in cœlum ascendere; ergo etiam Angeli dum loco moventur, semper transeunt per spatium intermedium.

3. Impossibile est venire à tempore præterito ad futurum nisi per præsens: ergo nec ab uno loco ad alterum distantem venire potest aliqua creatura nisi per medium.

4. Hinc sequitur, etiam corpus posse naturaliter moveri sine medio, ut si Angelus motu discreto se movens lapidem ferat.

His tamen non obstantibus Cajet. Bannes, Cumel, Vasquez, & Nazarius Doctrinam Authoris amplectuntur, imò etiam Durand. in 1. d. 37. qu. 2. Ratio est, quia omnes partes motus discreti sunt actu numeratæ, ac per consequens finitæ; ergo mobile quod sic movetur non transit omnia media. Cùm enim in continuo sint infinitæ partes & infinita indivisibilia; si transiret per omnia media, numeraret infinita per partes finitas, quod naturaliter est impossibile. Neque est simile de motu continuo; quia partes motus continui non sunt actu numeratæ; sicut autem sunt infinitæ potentia, ita per eum pertransiri possunt infinita potentia, quæ tamen non actu numerentur.

Angelus potest de loco ad locum moveri sine medio.

Tacita Ob.

Præterea. Angelus non pendet à loco, neque à conditionibus loci; ergo in ejus potestate est applicare se loco alicui prout voluerit, sive transeundo per medium, sive non transeundo per illud *Corpus*, ait B. Thomas Quodlib. 1. art. 5. *est in loco sicut contentum ab eo; & ideò oportet quòd in movendo sequatur loci conditionem*, ut scilicet pertranseat media, priusquam ad extrema loci perveniat. Sed cùm Angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco ut contentus ab eo, sed magis continet locum sua virtute supereminens loco. Unde non habet necesse, ut sequatur in suo motu conditionem loci, sed voluntati suæ subest, quòd applicet se per contactum virtutis huic loco & illi, & si vult absque medio: sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo uni extremo, puta albo, & posteà nigro indifferenter, vel cogitando vel non cogitando de mediis coloribus. Ita B. Thom. Quibus similia etiam habet 1. Sent. d. 37. q. 4. art. 2.

Denique. Authores oppositæ sententiæ dicunt, motum localem Angeli posse fieri in instanti; ergo debent concedere, eum posse esse sine medio: non videtur enim naturaliter possibile, quòd Angelus unico instanti descendat de cœlo in terram, ac interim pertranseat omnia loca intermedia, quia sic esset simul in loco majori, quàm sit locus virtuti ejus naturali adæquatus.

Ad 1. ergo Arg. Resp. hoc pugnare, non cum ratione, sed cum imaginatione: & hoc ideò, quia imaginatio non apprehendit nisi corporalia. Quapropter quod B. Thomas in 4. dist. 45. qu. 1. art. 1. ad 1. ait: *Incorporalia non sunt in loco modo aliquo nobis noto & consueto, secundùm quod dicimus corpora propriè in loco esse; sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus conveniente, qui nobis plenè manifestus esse non potest*, huc accommodari potest ut dicamus, Angelos ita moveri loco, ut modum motus eorum non possimus plenè cognoscere.

Ad 2. Resp. Animas Sanctorum aliquando deferri ad cœlum per Angelos motu continuo, idque ut Dæmones confundantur, qui hoc vident. Utrùm verò interdum deferantur motu discreto sic, ut non transeant per spatia media; ignoramus.

Ad 3. Resp. Neg. Cons. 1. quia non oportet quòd loca locorumque partes habeant eumdem ordinem inter se, quem habent differentiæ temporis. 2. quia res quæ mensurantur tempore, ab eo pendent: Angelus autem non pendet à loco. Denique, quia manifesta contradictio est, unum idemque esse in duobus temporibus, præterito & futuro, quod numquam fuerit in præsenti; hæc nimirum, illud esse præteritum (nam hoc supponitur) & non esse præteritum, quia nihil præteritum est, nisi quod aliquo modo fuit præsens. At non est evidens contradictio, unum esse in duobus extremis, & non esse nec fuisse in medio, ut patet ex mysterio Eucharistiæ, ubi Christi Corpus, etsi non sit per motum localem, est tamen verè ac

realiter : & quamvis non sit in locis intermediis, est nihilominus & in cœlo & in omnibus speciebus consectaris. Similiter cùm Deus miraculosè ponit unum aliud corpus in diversis locis, ipsum non dicitur esse, nec transire per loca intermedia.

Ad 4. neg. sequ. Tali enim casu, quo Angelus lapidem ferret, non moveretur motu discreto, sed continuo.

Ob. Si quis objiciat : Ordinem ab agente superiori præfixum esse necessarium cuilibet agenti inferiori, quando habet actionem præcisè circa talia ordinata : ordinem autem partium Universi, penes quem attenditur distantia situalis, esse à Deo præfixum cuilibet virtuti creatæ ; ergo quando Angelus movet se per talia corpora, non potest absque tali ordine de uno in aliud se transferre. Quod etiam confirmari potest ex eo, quòd alioquin nulla distantia impediret actionem Angeli. Resp. Neg. Min. quia talis ordo non est præfixus Angelo ejusve virtuti, in quantum est motiva motu discreto, & hoc ideò, quia est superioris ordinis, ac proinde secundùm se absoluta à legibus distantiæ situalis, quibus nec etiam ratione effectuum alligatur, quandoquidem illi ponantur esse discontinui. Ad confirm. Resp. Si nomine actionis intelligitur actio immanens, puta intelligere ; nulla distantia eam impedit : si intelligatur motus alicujus rei ab Angelo distantis, significeturque, quòd eam quantumcumque à se distantem Angelus movere possit, Neg. est Seq.

An loci distantia impediat actionem Angeli. Quamvis enim loci distantia non impediat, quò minùs Angelus possit transire de extremo ad extremum sine medio : impedit tamen, ne dum remanet distans, movere possit rem longiùs à se distantem, quàm sit spatium suæ activitatis : quoniam etsi habeat virtutem se movendi, atque ita se præsentem faciendi ad id quod longè distat ; non idcirco habet virtutem movendi illud ipsum, quando manet ab eo longè remotum extra sphæram suæ activitatis. Si verò per actionem intelligatur operatio generaliter dicta, qua Angelus se virtutemque suam operatricem applicat, ita ut dum applicata fuerit, possit illic operari : probabiliter cum Nazario dici potest, quòd nulla distantia talem Angeli actionem impediat ; ideoque de uno loco possit ad alium quantumcumque distantem se transferre, nullo pertransito medio, cùm loco non commensuretur, nec contineatur, nec legibus ejus subjiciatur : quamvis etiam contraria, quam Cumel tradit, sententia non omnino sit improbabilis.

Articulus III.

Motus locali Angeli non perficitur uno instanti. ART. 3. docet, nullum motum localem Angeli esse in instanti. Non negat, quin Angelus, dum totaliter relinquit locum, citissimè possit se collocare in alio, sive altissimo, sive distantissimo : nam q. 113. art. 6. ad 3. de Angelo custode dicit, quòd etiam cùm est in cœlo, statim potest adesse, *nec indiget mora temporis ad motum localem* : & hic ad 3. ait, quòd *Angelus in uno instanti potest esse in uno loco, & alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente*. Non negat etiam, quin recessus Angeli è termino à quo possit esse in instanti : sed vult, quòd motus localis Angeli propriè dictus, (qui scilicet importat recessum è termino à quo, & accessum seu acquisitionem termini ad quem) non sit in uno instanti ; quia talis transitus requirit plura instantia.

Sensus art.

Confirm. 1. Motus localis Angeli non est aliud quàm diversi contactus diversorum locorum, non simul sed successivè, ut dictum est art. 1. ergo non perficitur uno instanti. Singuli quidem isti contactus sigillatim sumpti possunt esse instantanei, ita ut quilibet eorum mensuretur instanti temporis Angelici : verùm singuli eorum sic sumpti non sunt motus propriè dictus, sed potius partes motus propriè dicti ; motus enim propriè dictus non constat ex uno instanti, sed ut minimum ex duobus, in quorum uno Angelus dicitur ultimo existere in loco à quo recedit, in altero verò dicitur esse in loco ad quem accedit, seu quem acquirit : ita ut Angelum localiter moveri, non sit cum occupare locum, sed est recedere ab uno loco, & occupare alterum.

Quid Angelum loco moveri.

Confirm. 2. Ratio motus postulat, ut quando mobile movetur, sit in alia & alia dispositione secundùm aliud & aliud instans temporis ; ergo necessarium est assignare unum instans, in quo ultimò fuit in præcedenti loco, & aliud in quo primò est in termino ad quem : ubi autem sunt plura instantia sibi succedentia, ibi est tempus, tempus enim est numerus prioris & posterioris.

Verùm ne quis hinc concludi putet, nullam dari mutationem instantaneam ; sciendum est, omnem mutationem aut motum habere duos terminos sibi oppositos ; terminum à quo, & terminum ad quem, quos non contingit esse simul. Aliquando autem ita se habent, ut unus quidem sit in uno instanti, & alter in altero : aliquando verò unus est in tempore præcedente, & alter in instanti temporis. In motibus corporalibus, quando aliquid est medium inter duos terminos, termini ita se habent, ut sit assignare unum instans, in quo terminus ad quem est primò, & aliud in quo terminus à quo est ultimò : & sic cùm inter quælibet duo instantia sit tempus medium, non potest fieri transitus de uno termino in alium nisi per tempus, & consequenter talis mutatio est in tempore. Quando autem nihil est medium inter terminos, sicut inter tenebras & lucem, privationem & formam, non est assignare instans, in quo ultimò sit terminus à quo ; est tamen accipere instans, in quo primò sit terminus ad quem : & cùm hoc instans sit terminus temporis præcedentis ; oportet quòd in toto tempore præcedente duret terminus à quo : atque ita cùm inter tempus & instans, quod est terminus illius temporis, non sit tempus medium ; non fit transitus de extremo in extremum in tempore, sed in instanti. Et hujusmodi mutationes dicuntur instantaneæ ; sicut illuminatio, quæ est terminus motus corporis illuminantis ; & generatio quæ est terminus alterationis materiæ : mutationes enim instantaneæ sunt termini alicujus motus continui in tempore existentis, quia tempus in quo est ultimò terminus à quo mensurat aliquem motum. Motus autem Angeli non potest hoc modo esse in instanti, quia esse ejus in termino à quo non pendet à motu ; ideòque non potest dici, quòd sit ibi in tempore, sed in aliquo nunc : & similiter est in termino ad quem in alio nunc. Ubi autem sunt plura nunc sibi succedentia, ibi est tempus ; ergo motus Angeli semper est in tempore ; in continuo quidem si motus est continuus ; in discreto autem, si motus est discretus. Hoc tamen tempus à nostro tempore multum esse absimile, diximus qu. 10. art. 5. conformiter his quæ B. Thom. in præs. art. tradit sub fin. Sicut enim motus Angeli attenditur secundùm diversos contactus virtuales ad diversa loca ; ita tempus Angeli est mensura vel duratio plurium ejusmodi contactuum sibi succedentium ; ac proinde actio Angeli instantanea non est motus, neque mensura existentiæ ipsius sub uno termino (quamdiu non deserit illum) est tempus, sed instans, etiamsi duraret per horam vel diem nostri temporis aut amplius. Vide 1. d. 37. quæst. 4. art. 3. qu. 9. art. 9. Quodlib. 11. art. 4.

Ob. Resp. Datur mutatio instantanea.

Ex his perspici potest, quòd si nomine motus intelligatur recessus à termino à quo ; Angelus dici possit moveri in instanti : & similiter si nomine motus intelligatur accessus seu acquisitio termini ad quem, quamvis nec solus recessus ab uno, nec solus accessus ad alterum sit motus propriè dictus, cùm motus propriè dictus utrumque simul importet ; dici tamen potest Angelus moveri dum est in termino à quo, at non simpliciter, sed secundùm quid, hoc est secundùm partem motus jam existentem, & consideratam ut ordinatam ad alteram sicut ad complementum motus.

Pro solut. 1. dicendum est ad Min. quòd virtus Angeli moventis seipsum motu discreto improportionaliter excedit virtutem moventis aliquod corpus ; non per hoc, quòd motus corporis sit in tempore, & motus Angeli in instanti, sed per hoc, quòd sunt diversæ rationis : unus enim mensuratur tempore continuo, alius tempore discreto. Virtus autem Angeli moventis se motu continuo non excedit improportionabiliter virtutem moventis corpus, sed habet proportionem, non quidem moventis ad mobile, sed magnitudinum, in quibus fit motus.

QUÆ-

QUÆSTIO LIV.

ABsolutis quæstionibus, in quibus de Angeli substantia differitur, qualis ea sit, & quomodo ad corpora se habeat: B. Thomas juxta ordinem initio q. 50. præfixum aggreditur tractare de his, quæ pertinent ad eorum intellectum; idque jure meritò: nam intellectio præcipua est Angelorum perfectio & operatio; unde & nuncupari solent, interdum quidem Intelligentiæ, interdum verò Virtutes intellectuales.

ARTICULUS I.

Utrùm intelligere Angelo sit ejus substantia.

Intellectio Angeli non est ejus substantia. INtelligere sumit pro actione intellectiva sive pro intellectione.

Responsio autem certa est, intelligere Angeli non esse ejus substantiam; uti nec cujuscumque alterius creaturæ actio substantia ejus est.

1. Quia impossibile est, quòd ea res quæ non est purus actus, sed habet aliquid admixtum de potentia, sit sua actualitas, cùm actualitas potentialitati repugnet: atqui substantia Angeli non est purus actus; (solus enim Deus est purus actus;) ergo substantia Angeli non potest esse sua actualitas. Actio autem propriè est actualitas virtutis: ergo impossibile est quòd Angeli substantia sit sua actio.

Ob. Si dicas: Ex hac ratione solùm probari, quòd substantia Angeli non possit esse omnis actualitas, non autem quòd non possit esse illa determinata actualitas, quæ est actio: quoniam etsi aliqua substantia creata identificet sibi operationem aliquam aut omnes; posset tamen esse in potentia respectu aliorum accidentium. Resp. Resp. Neg. Aff. ejusque prob. Quia nulla substantia potest sibi identificare suam actionem, nisi sit purus actus: si autem est purus actus, non potest esse in potentia ad aliquod accidens.

Prob. 2. Si intelligere Angeli esset sua substantia, oporteret quòd intelligere Angeli esset subsistens: si autem esset subsistens, non posset esse nisi unum, sicut nec abstractum subsistens potest esse plus quàm unum; & sic substantia unius Angeli non distingueretur à substantia alterius Angeli, imò nec à substantia Dei: quæ omnia liquet esse falsissima. Ut autem hæc ratio procedat. Prima propositio sic est intelligenda, Si intelligere Angeli tantæ foret perfectionis, ut cùm ex propria ratione actionis intelligendi non sit de genere substantiæ, hanc tamen perfectionem sibi vendicaret esse substantiam, oporteret quòd intelligere Angeli esset subsistens, non tantùm sicut accidens supernaturali virtute separatum à subjecto potest dici subsistens, aut simili aliquo modo: sed quòd esset subsistens in seipso, ita ut naturaliter ei repugnaret subsistere seu sustentari in alio quocumque & quocumque modo. Et hujus ratio est, quia si intelligere esset tantæ perfectionis, ut perfectissimam naturam sibi vendicaret, qualis est natura substantiæ intellectualis; consequens est, quòd etiam sibi vendicaret modum illius naturæ perfectissimum, qui modus est subsistere in seipso. Quod deinde sumitur, *Si esset subsistens, non posset esse nisi unum*; hunc habet sensum, Si intelligere Angeli esset subsistens in seipso, ita ut non reciperetur ab ullo, ac per consequens non haberet ullas differentias essentiales specificè distinctas, nec ulla subjecta numeraliter ipsum multiplicantia; non posset esse nisi unum sicut abstractum subsistens, hoc est quòd consideratur abstractum ab omni limitativo sive formali sive materiali; & tamen sic consideratum ut subsistens in seipso non potest esse plus quàm unum.

Explicatur textus.

Prob. 3. Si Angelus esset suum intelligere, sequeretur quòd non possent esse gradus in intelligendo perfectiùs & minùs perfectè, cùm illi gradus contingant propter diversam participationem ipsius intelligere: quæ diversa participatio non esset, cùm eo casu omnes essent intelligere subsistens, quod solùm esset unum.

Prob. 4. Esse Angeli non est ejus substantia; ergo multò minùs intelligere Angeli est ejus substantia; partim quia plus differt actio rei ab ejus substantia quàm esse ipsius; partim quia intelligere est post esse: primum enim res debet esse, ac deinde intelligere.

Prob. 5. Angelorum intelligere crescit, ut ex q. 57. patebit: substantia autem eorum non potest crescere.

Deinde. Quædam Angelorum intellectio est supernaturalis, ut cognitio mysteriorum gratiæ, & visio beatifica; ergo talis intellectio non potest esse substantia Angelorum. Confirm. Sequeretur alioquin, creaturam intellectualem esse in seipsa naturaliter beatam, quod est contra Clementinam *Ad nostrum*, Tit. de Hæreticis.

Denique. Defectus accidunt in intellectionibus Dæmonum, quando fallunt aut falluntur: ipsorum autem substantia est indefectibilis seu incorruptibilis.

Quod in argum. 1. sumitur ex Philosopho *substantia intellectus agentis est sua actio*; ut veritatem habeat, debet intelligi esse prædicatio per concomitantiam, non per essentiam: quasi diceretur, quòd cùm substantia intellectus agentis sit in actu, eam (quantum est de se) statim concomitatur actio; id quod non est de intellectu possibili: cùm enim ipse sit pura potentia, eum non statim comitatur actio, sed demum postquam factus fuerit in actu.

Pro resp. ad 2. dicendum est, quòd *actio intellectus sit vita*, hoc est vitalis operatio, quam vocare solent vitam secundam; non sit autem vita, idest essentia.

Neque verò sequitur, si vivere sit esse, quòd vita sit essentia; quia non eodem modo se habet vivere ad vitam, sicut esse ad essentiam. Nam esse habet se ad essentiam ut quiddam receptum ad recipiens; essentia enim est instar quasi materiæ, vel subjecti, in quo esse tamquam forma quædam recipitur: vita autem non sic se habet ad vivere, sed tam vita quàm vivere dicunt actum vitalem; vita quidem in abstracto, vivere verò in concreto; ut proinde habeant se sicut cursus & currere, quæ duo significant actum currendi, sed diversimodè, quia currere significant in concreto, & cursus in abstracto. Verùm quidem est, quòd vita interdum ponitur pro essentia; sed sic non accipitur à Philosopho cùm dicit, quòd actio intellectus est vita.

Quod in argum. 3. sumitur, *Si extrema sint unum, medium non differt ab eis*; solùm habet veritatem in eo, quod revera est medium inter aliqua duo: intelligere autem non est revera medium inter intellectum & rem intellectam consideratam ut objectum, sed est quid posterius utroque; est enim effectus consequens unionem objecti cum intellectu & differens ab utroque. Cur autem intelligere non sit revera medium; ratio petenda est ex differentia, quæ est inter actionem transeuntem & immanentem. Actio enim transiens realiter est media inter agentem & subjectum seu passum: actio autem immanens non est realiter media inter agens & objectum.

ARTICULUS II.

ARt. 2. docet, quòd intelligere Angeli, seu actio qua intelligit, non sit esse ejus; uti nec alicujus creaturæ actio est ipsius esse seu existere: sumitur enim hic esse pro esse existentiæ. Intelligere Angeli non est ejus esse.

1. Quia intelligere Angeli est quidam ejus motus: esse autem non est motus.

2. Quia si aliqua actio esset esse agentis, illa foret vel actio transiens vel actio immanens. Non est autem actio transiens, quia esse agentis significatur ut intra ipsum: talis autem actio est effluxus ab agente in passum. Nec etiam est actio immanens, quia quod de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter vel secundùm quid, ita scilicet ut sit indeterminatum; non potest esse idem cum esse agentis creati, eò quòd esse cujuslibet creati est determinatum ad unum secundùm genus & speciem. Actio autem immanens est infinita seu indeterminata secundùm genus & speciem, quia intelligere & velle recipiunt speciem ab objectis: objecta verò illorum sunt generalia, ita ut intelligere & velle extendant se ad omnia, sintque idcircò indeterminata. Sentire autem, quod est aliud genus actionis immanentis, est infinitum secundùm quid, in quantum se extendit ad omnia sensibilia, ut visus ad omnia visibilia.

In Resp. ad 1. cùm dicitur, quòd *intelligere est vivere quoddam*; vivere sumitur pro operatione vitæ, quæ

quæ scilicet à principio vitali vitaliter procedit, & per quam aliquid demonstratur esse vivens.

In Resp. ad 2. observa, quòd licèt essentia non comparetur ad esse seu existere sicut ratio formalis, sed magis sicut potentia ad actum; unde non dicimus, quòd essentia sit ratio essendi: B. tamen Thomas dicit, quòd *essentia Angeli sit ratio totius sui esse*, scilicet quoad specificationem: quia nimirum cùm *esse* secundùm se non sit certi generis aut speciei; limitatur & determinatur ad certam speciem per hoc, quòd à tali vel tali essentia recipitur, quamvis non determinetur ab ea tamquam à forma vel ratione formali.

Articulus III.

Intellectus Angeli non est ejus essentia.

ART. 3. docet, neque in Angelo, neque in ulla alia creatura, potentiam operativam esse ejus essentiam; & propterea intellectum Angeli non esse ipsam Angeli essentiam, sed quiddam ab ea distinctum; solius enim Dei est operari sine instrumentis, idest immediatè per suam essentiam; reliqua verò omnia operantur mediantibus potentiis, vel aliis qualitatibus, aut aliis etiam instrumentis.

Confirm. Esse creaturæ non est idem quod operari ipsius, ut patet tum ex art. super. tum ex eo quòd creatura sæpè habet esse, quando tamen non operatur; ergo etiam essentia creaturæ non est idem quòd potentia operativa ipsius. Prob. Cons. Quoniam diversi actus diversas requirunt potentias: esse verò & operari sunt diversi actus, quorum unus comparatur ad essentiam, alter ad potentiam.

Deinde. Magis videtur, quòd esse sit idem cum essentia quàm potentia vel operatio: atqui soli Deo proprium est, quòd in eo sit idem esse & essentia, ut dictum fuit q. 3. art. 4. unde 2. cont. Gent. c. 52. concludens, quòd nihil aliud præter Deum potest esse suum esse; addit: *Oportet igitur in omni substantia, quæ est præter ipsum, aliud esse ipsam substantiam, & aliud ejus esse*; ergo etiam soli Deo proprium est, quòd potentia operativa sit sua essentia.

Potest etiam hujus art. doctrina confirmari ex B. Dionysio, qui cap. 11. Cœlest. Hierar. dicit, in tria omnes divinas mentes, hoc est Angelos dividi; in essentiam, in virtutem, & in actionem.

Ob.

Neque his obstat, vel quòd quælibet substantia immediatè producat suas naturales proprietates: vel quòd accidentia immediatè operentur per suam essentiam.

Resp.

Ad prius enim Responderi potest, quòd proprietates non propriè producantur ab essentia, sed ab ea affluant per simplicem emanationem.

Ad Posterius Resp. accidentia non esse causas principales, neque ut tales agere; sed sunt instrumenta substantiæ vel quædam potentiæ, quibus mediantibus substantia operatur; unde & agunt in virtute substantiæ.

Textus explicatus.

Cùm in corp. dicitur, *Oportet quòd secundùm diversitatem actuum sit diversitas potentiarum*; hoc intelligendum est de actibus potentiæ adæquatis, idest ad quos virtus potentiæ ita se extendit, ut non possit totam istorum actuum latitudinem excedere; cujusmodi sunt intelligere respectu intellectus; velle respectu voluntatis; videre respectu visus. Quo etiam modo intelligendum est quod sequitur, *Proprius actus respondet propria potentia*: alioqui enim unius ejusdemque potentiæ posse esse plures actus, nimirum inadæquatos; ut voluntatis intentionem, electionem, consensum, usum, fruitionem, ex 1. 2. q. 8. cum aliquot seq. & aliunde patet.

Pro Resp. ad 1. dicendum est, quòd Angeli vocantur mentes & intellectus, non quòd eorum essentia sit idem quòd eorum intellectus; sed quia tota eorum cognitio est intellectualis, non autem partim sensitiva, partim intellectiva, sicut in hominibus.

Pro sol. 2. dicendum est, illam formam simplicem quæ est purus actus, non posse esse subjectum accidentis; & talis forma est solus Deus: forma autem simplex, quæ non est purus actus, potest esse accidentis subjectum: cùm ergo Angelus non sit purus actus, nihil obstat, quò minùs ejus intellectus sit accidens, quod subjectetur in ipsius essentia.

In Resp. ad 3. neg. est Cons. quia non eadem est ratio potentiæ in materia & in Angelo; cùm potentia materiæ sit ad esse substantiale: potentia autem intellectiva Angeli sit accidens, scilicet ad operationem.

Articulus IV.

Quid intellectus possibilis.

ART. 4. ostendit, in Angelis non esse intellectum agentem & possibilem. Possibilis dicitur, ut patet infra q. 79. art. 5. ea animæ facultas seu potentia, qua intelligimus, & quæ initio est sicut tabula rasa; postea verò fit actu per receptionem specierum; & quandoque intelligit, quandoque non intelligit. Intellectus autem agens est ea potentia, quæ ex phantasmatibus species abstrahit, easque præbet intellectui possibili. Horum utrumque quidam Angelis tribuunt.

Quid agens.

Argumenta.

1. Quia in illis est intellectus possibilis; ergo & agens, quia illi se consequuntur, nullamque habent imperfectionem.

2. Angelus aliquando est in potentia ad intelligendum, ea scilicet, à quorum intellectione cessat.

3. In Adamo fuit uterque intellectus, etiamsi habuerit species rerum congenitas; ergo similiter est in Angelis.

Non est in Angelis intellectus agens vel possibilis propriè.

Doctrina tamen B. Thomæ, ut communior, ita & verior est, in Angelis non dari intellectum agentem & possibilem nisi æquivocè.

Prob. Quia rationes, ob quas illi duo intellectus infra q. 79. art. 2. 3. 5. dicuntur esse in homine, non habent locum in Angelis. Ideò enim in homine est intellectus possibilis, quia satis certò constat, ejus intellectum non semper esse in actu respectu specierum, idest non semper habere species intelligibiles; oportet ergo in ipso esse aliquam potentiam, quæ sit possibilis recipere species, sive quæ cùm species non habeat, sit tamen earum receptiva: & hæc potentia vocatur intellectus possibilis. Videmus autem præterea, quòd naturæ rerum quas nos intelligimus, sive objectum nostri intellectus non sunt secundùm se immateriales & intelligibiles, sed solùm intelligibiles potentia, utpotè materiales & extra animam existentes; oportet ergo esse aliquam potentiam, quæ res illas faciat actu intelligibiles: & hæc vocatur intellectus agens, qui ad præsentiam objectorum materialium species à phantasmatibus abstrahit & producit, atque ita facit, ut quæ erant intelligibilia potentia sint intelligibilia actu. Neutrum autem horum habet locum in Angelis. Non prius, quia intellectus Angeli numquam fuit sine speciebus intelligibilibus, sed ab initio suæ creationis eas habet congenitas. Non etiam posterius, quia objectum principale intellectus Angelici sunt res secundùm se immateriales, ac per consequens actu intelligibiles.

Confirm. Quando intellectus est naturaliter consignatus speciebus rerum intelligibilium, non eget intellectu agente, qui eas abstrahat & producat, vel etiam imprimat; cùm ergo intellectus Angeli naturaliter sit consignatus speciebus rerum intelligibilium, ut q. 55. artic. 2. docetur; consequens est, Angelum non egere intellectu agente.

Potest in Angelis dici impropriè intellectus agens & possibilis.

Si quis porrò intellectum agentem vocare velit eum, qui agit seu producit intellectionem: & intellectum possibilem eum, qui est in potentia ad recipiendam intellectionem; sic unus idemque intellectus Angeli sub diversa ratione consideratus potest dici intellectus agens & intellectus possibilis: imò & sub alia adhuc ratione posset in eo dici intellectus possibilis, quia nimirum potuit recipere species, quas in sua creatione accepit. Verùm hæ non sunt propriæ acceptiones intellectus agentis & possibilis. Propriè enim intellectus Possibilis dicitur, qui est in potentia ad omnes formas rerum naturaliter cognoscibilium recipiendas: Agens verò, qui potest species à rebus seu phantasmatibus abstrahère, & eas intellectui possibili imprimère. Cum B. Thoma sentiunt Cajetanus, Bannes, Cumel, Nazarios, Valentia, Vasquez, Tannerus, Puteanus ad præs. art. & Ferrariens. in 2. cont. Gent. c. 96. adversùs Scotum ejusque sectatores.

Quapropter ad 1. Argum. in contrariam partem allatum Resp. in Angelis esse intellectum, sed qui propriè neque est possibilis neque agens. Et quoniam indigere speciebus, quæ cùm naturaliter non habeantur,

tur,

tur, possunt tamen acquiri, quædam est imperfectio; ideò quamvis habere intellectum sit perfectionis, habere tamen intellectum possibilem & agentem supponit aliquam imperfectionem.

Ad 2. Resp. intellectus Angeli numquam est in potentia remota ad intelligendum ea, quæ naturæ suæ competunt, sicuti est intellectus humanus antequam species à rebus acceperit.

Adam opus habebat cõverti ad phantasmata.

Ad 3. Resp. Neg. Cons. quia illæ species in Adamo erant infusæ per accidens. Si autem intellectus Adami consideretur secundùm conditionem suæ naturæ; sic naturaliter & per se indigebat speciebus, quæ abstraherentur à phantasmatibus, ut intellectus agentis. Præterea ut speciebus sibi infusis uteretur actuque intelligeret, opus habebat conversione ad phantasmata, sine qua intellectio hujus vitæ non perficitur: ad eam verò conversionem necessarius est intellectus agens. Si verò intellectus Angeli consideretur secundùm suæ naturæ conditionem; habet species sibi congenitas, nec indiget conversione ad phantasmata.

In Resp. ad 1. observandum est, illud Philosophi, *In omni natura est aliquid quo est omnia fieri, & aliquid quo est omnia facere*; intelligendum de omni natura, in qua contingit scientiam generari vel fieri ex acquisitione videlicet specierum: in Angelo autem non acquiritur scientia, sed naturaliter adest; ideò illud dictum non debet in eo verificari.

Pro Resp. ad 2. Neg. est Cons. quia non est proprium intellectus possibilis recipere illuminationem, sed recipere species rerum naturaliter cognoscibilium, ad quas est in potentia; neque est proprium intellectus agentis illuminare alium agentem seu intelligentem, sed illuminare intelligibilia, in quantum ea, quæ sunt intelligibilia potentia, per abstractionem facit esse intelligibilia actu. Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem & possibilem; æquivocè dicet, nec de nominibus est curandum.

ARTICULUS V.

Non est in Angelis cognitio sensitiva.

ART. 1. probat, in Angelis solam esse cognitionem intellectivam. 1. Quia S. Gregor. hom. 29. in Evang. tradit, hominem habere cognitionem sensitivam communem cum brutis animalibus, & intellectivam communem cum Angelis.

2. Quia Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita; ergo de viribus, quæ Animæ humanæ conveniunt, non possunt alias habere quàm intellectum & voluntatem, quia omnes aliæ vires seu potentiæ, quæ Animæ rationali conveniunt, sunt corporeæ, earumque operationes exercentur per organa corporea; ideòque convenire non possunt nisi iis, quæ habent corpora sibi naturaliter unita.

Confirm. Si Angeli haberent cognitionem sensitivam; consequenter haberent affectiones seu passiones sensitivas, quas tamen non habere certum est. Unde Author Tract. de Definit. apud S. Athas. tit. *Quid dicitur idioma; Angelorum*, inquit, *idioma est, quòd affectibus passionum carent*. Et Aug. lib. 21. de Civit. c. 46. *Alliciuntur Dæmones ad inhabitandum per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilius pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis*.

Pro Resp. ad 1. duo dici possunt. Prius, quòd Augustinus loquatur secundùm opinionem eorum qui dixerunt, Angelos esse corporeos. Posterius, quòd Angelus verè ac propriè non sentit, sed dicitur sentire secundùm quamdam similitudinem. Cùm enim sensus habeat certam apprehensionem de proprio sensibili, usu loquentium factum est, quòd secundùm certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur, unde & sententia nominatur. Dicitur autem Angelus sentire, in quantum ea, quæ nos per sensum certò cognoscimus, ipse per intellectum cognoscit.

Pro Resp. ad 2. dicendum est, Angelis attribui experientiam propter similitudinem cognitorum, non propter similitudinem virtutis cognoscitivæ: est enim in nobis experientia, dum per sensum cognoscimus singularia; Angeli autem singularia cognoscunt, ut patebit q. 57. art. 2. sed non per sensum.

Quæ memoria in Angelis.

Si autem quæratur: An in eis sit memoria? Resp. non esse memoriam sensitivam, sed benè intellectivam, quæ non est aliud quàm intellectus, ut retinens species cognitionum rerum intellectarum.

Pro Resp. ad 3. dicendum, quòd in Dæmonibus non sit vis imaginativa seu phantasia; & tamen dicitur in eis esse phantasia proterva, in quantum falsam habent existimationem practicam de vero bono: in nobis autem deceptio contingit ex hoc, quòd per phantasiam falsò inhæremus rerum similitudinibus, perinde ac si essent ipsæ res.

Cæterùm, utrùm in Angelis præter intellectum & voluntatem, non sit aliqua potentia motiva, realiter ab illis potentiis distincta; variè disputatur.

Videtur enim, quòd sic, quia Beatus Thomas q. 6. de Pot. art. 3. ad 2. scribit, quòd operationis, quæ est actio materiam transmutans, Angeli non sunt immediatum principium, sed mediante voluntate, & voluntas mediante virtute, & virtus immediatè movet. Et Quodlib. 9. art. 10. ad 2. *Angelus agit in hæc corpora, movendo ea localiter per imperium: sed imperium non dicitur hic sine virtute activa, quam oportet aliquo modo contingere corpus motum*.

Confirm. 1. Actio immanens non producit aliquem effectum, qui sit extra agentem, sicut facit actio transiens; ergo non producit motum corporalem.

Confirm. 2. Dæmones rectè intelligunt quid sit exire de flammis Inferni, maximèque volunt inde exire: sed quoniam potentia loco motiva ipsorum est ligata, non possunt exire; ergo ad motum localem Angelorum non sufficiunt intellectus & voluntas, sed præterea oportet agnoscere aliquam potentiam loco motivam realiter ab eis distinctam.

Denique. Potentia executiva in Deo distinguitur secundùm rationem ab ejus intellectu & voluntate, ut patet ex q. 25. art. 1. ad 4. ergo in Angelis distinguitur secundùm rem.

Resp. probabile esse, quòd in Angelis sit aliqua potentia loco motiva re distincta ab intellectu & voluntate; tum ob argumenta jam adducta; tum quia sic sentiunt boni Authores, Cajetanus hic, Suarez disp. 35. in Metaph. sect. 6. num. 21. Conimbricens. lib. 1. de Cœlo cap. 5. q. 7. Tannerus, Gamacius, & alii: sententia tamen, quæ ejusmodi potentiam negat, videtur esse probabilior.

Non est in Angelis potentia loco motiva.

1. Quia Beatus Thomas satis clarè hanc sententiam asserit, dum hic disertis verbis ait, quòd *de viribus Animæ non possunt Angelis competere nisi intellectus & voluntas*: & q. 79. art. 1. ad 3. *In Angelis non est alia vis quàm intellectiva & voluntas, quæ ad intellectum consequitur*. Q. 16. de Malo art. 1. ad 14. *In Angelo, aut Dæmone, si incorporei ponantur, non est alia potentia neque operatio nisi intellectus & voluntas. Unde Dionys. dicit 4. cap. de Div. Nomin. quòd intellectuales sunt omnes eorum substantia, virtutes, & operationes*. Et posteà: *Non est inconveniens, quòd Angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant, motu dumtaxat locali*. Quod etiam in resp. ad 15. repetit, ac rursum Opusc. 10. artic. 3. & 13. Et cum B. Thom. sentiunt Durandus in 2. d. 7. q. 5. Bassolius in 2. dist. 14. q. 2. Guilielmus Parisiens. 2. par. de Univ. 1. par. cap. 126. Bannesius ad q. 78. art. 1. in fine, Vasquez disp. 218. cap. 3. Puteanus, Nazarius hic.

2. Angelus suo intellectu & voluntate potest præstare idem, quod faciunt animalia mediante potentia loco motiva: continet enim eminenter aut virtualiter talem potentiam; ergo non est necessarium agnoscere aliquam talem potentiam re distinctam ab intellectu & voluntate. Confirm. Quia Anima rationalis eminenter continet animas sensitivam & vegetativam: hæ animæ non ponuntur in homine esse distinctæ ab anima rationali; ergo in proposito idem videtur esse dicendum.

Ad Argum. in alteram partem allatum Responderi potest, mentem B. Thomæ illic non fuisse, constituere differentiam realem inter voluntatem Angeli & virtutem seu potentiam ejus motricem, sed rationis dumtaxat: aut si cui videatur, virtutem de qua ibi loquitur, debere esse realiter diversam à voluntate; potest virtutis nomine intelligi, vel actus ejus sive actualis volitio movendi, vel impulsus ab Angelo impressus corpori, quod vult movere moveque actualiter;

talem

talem enim impetum seu influxum videtur admittere in q. de Spirit. creat. art. 6. ad 8. dicens: *Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtutis; non propter hoc sequitur fatigatio.*

Ad 1. Confirm. Resp. quòd actio immanens ut sic, sive considerata ut immanens, non producit aliquem effectum, qui sit extra agentem: si tamen ipsa consideretur ut potest esse virtualiter transiens, atque ut eminenter continens vim productivam; potest effectum aliquem producere extra agentem; v. gr. intelligere & velle in quantum hujusmodi non producit quidquam extra voluntatem & intellectum; sed si consideretur conceptio intellectus ut ordinata ad efficiendum id, quod voluntas vult fieri, sic actiones intellectus & voluntatis sunt virtualiter transeuntes: & quatenus in Angelo continent vim motivam, sic possunt movere aliquod corpus. Unde nihil refert, quòd intelligere, & velle non sit movere corpus; quamvis enim ita sit, eas actiones secundùm se spectando; intelligere tamen & velle movere corpus, eamque tam intellectionem quàm volitionem ad motionem corporis ordinando, in Angelo à sua actione non impedito est revera corpus movere. Movet enim hoc ipso, quo volens movere corpus illi se applicat ad illud movendum: *Non enim Angeli possunt movere aliquod corpus per contactum quantitatis, cùm sint incorporei, sed per contactum virtutis*; ait Beatus Thomas Opusc. 10. art. 3. ita subdens: *Nihil autem est in Angelis altius quàm eorum intellectus, cum & ipsi à Dionysio Intellectus vel Mentes nominentur; unde eorum motiones à virtute intellectus procedunt: ipsa autem conceptio intellectus, secundùm quod habet efficaciam aliquid transmutandi, imperium nominatur. Unde si movent, nullo modo nisi per imperium movere possunt.* Intellectus autem non agit nisi mediante voluntate, ait idem Quodl. 6. art. 2. quia motus voluntatis est inclinatio sequens formam intellectus; unde oportet, quòd quidquid Angelus agit, agat per imperium voluntatis.

Bassolius ita explicat, quòd voluntas primò elicit actum volendi, quo vult movere & imperare: secundò autem & posterius natura, licèt simul tempore vel duratione, elicit actum movendi, puta actionem ipsam, quæ est movere activè, & causat motum, vel motionem passivam in Orbe, vel in Cœlo; ita quòd primò voluntas habet actum immanentem qui est velle, secundò actum transeuntem qui est movere: & isto modo voluntas est causa motus sicut potentia elicitiva, eliciendo ordinatè duos actus, (saltem ratione distinctos) quorum primus, scilicet amor vel velle, nec est movere, nec ratio movendi, licèt sit medians inter potentiam motivam & movere, vel actum movendi. Et hoc est necesse, quia voluntas quidquid habet pro causato extra se, habet prius pro volito; & ideò velle est dispositio, (natura prior) sub qua oportet voluntatem esse, ad hoc ut causet motum. Et sic Angelus movet cœlum.

Ad 2. Confirm. Resp. quòd Dæmones non possint exire ex Inferno, non est quia eorum potentia loco motiva ab intellectu & voluntate distincta sit ligata: sed quia ipsi contra suam voluntatem ibi detinentur, atque ita imperium voluntatis ipsorum est impeditum ne consequatur effectum, quem alioqui consequeretur.

Cur Dæmones non possint de Inferno exire.

Ad 3. Confirm. Resp. Neg. Cons. non enim oportet, quòd omnia, quæ sunt in Deo ratione distincta, realiter differant in Angelis; ut patet in Idæis, quæ in mente divina distinguuntur ratione secundùm singulas rerum naturas & individua, nec tamen in Angelis species intelligibiles specierum & individuorum realiter differunt.

QUÆSTIO LV.

De medio cognitionis Angelicæ.

ARTICULUS I.

ARt. 1. docet, Angelum non intelligere omnia per suam substantiam tamquam per medium cognitionis. Quia sic oporteret, quòd ejus substantia in se contineret omnia, ad quæ intellectus potest se extendere: hoc autem dici non potest, quia substantia Angeli est finita & determinata, soliusque Dei substantia continet in se omnia; intellectus autem potest se extendere ad cognoscendum omne ens & omne verum. Maj. prob. quia id quo quis intelligit est forma: forma verò non sufficienter complet potentiam sibi respondentem, nisi contineat omnia, ad quæ illa potentia se extendit.

Angelus nō omnia intelligit per suā substantiam.

Prætereà. Omnis intellectus creatus est quoddam principium intellectionis velut universale & indeterminatum; ut ergo determinetur, actuque hoc vel illud intelligere possit, opus habet forma aliqua, per quam determinetur; ergo præter substantiam Angeli, requiruntur species intelligibiles, per quas tamquam per formam quasdam determinetur. Si dicas, eum determinari per objectum. Ob.

Contra est 1. quòd objectum sit extra Angelum. Resp. 2. quòd multa sunt objecta, ad quorum quælibet est æquè indifferens. 3. quòd circa objecta sibi extrinseca, neque Angelus aliquid agit priusquam ea cognoscat, neque ipsa in Angelum, vel circa Angelum quidquam agunt.

Confirm. Omnis cognitio fit per modum similitudinis; ergo intellectus non potest totaliter suum objectum cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis: ex hoc enim quòd substantia aliqua est intellectualis, est cognoscitiva totius entis; nulla autem natura potest esse similitudo totius entis, nisi sit infinita, quæ non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, qualis est sola natura divina. Quapropter cùm Angelus non habeat similitudinem totius entis per suam substantiam; necessariæ sunt variæ similitudines seu species, quibus perficiatur, ut intelligere possit quælibet entia.

Necessariæ sunt in Angelo species intelligibiles.

Si dicas: Essentiam Angeli continere eminenter in esse intelligibili omnia, quæ in ejus cognitionem venire possunt, cùm omnium rerum naturalium species dimanent ex ejus essentia sicut propriæ passiones; ideòque non requiri species intelligibiles. Ob.

Resp. distin. Ass. Si enim sic intelligatur, quòd essentia Angeli contineat eminenter in esse intelligibili omnia, quæ in ejus naturalem cognitionem venire possunt, quatenus ipsa est radix, ex qua oriuntur species intelligibiles talium rerum repræsentativæ; ut probabile admitti potest: at hoc non sufficit, ut Angelus possit per suam substantiam sine speciebus cognitionem rerum habere. Si autem sic intelligatur, quòd essentia Angeli sit specifica seu formalis similitudo omnium rerum naturaliter cognoscibilium; falsum est: & quia ejusmodi similitudo necessaria est ad talem cognitionem, qualem de rebus naturalibus habent Angeli; ideò non sequitur, quòd Angeli possint per substantiam suam eas cognoscere sine speciebus. Resp.

Neque est quòd objiciatur de essentia divina, quæ sola sufficit, ut Deus omnia cognoscat. Quoniam illa non solùm continet omnia eminenter in esse intelligibili juxta priorem sensum jam datum, sed insuper est exactissima similitudo omnium creaturarum. Eamdem cum B. Thoma sententiam docent, specierumque intelligibilium necessitatem in Angelis asserunt Scotus, Bonaventura, Richardus, Major, & alii communiter in 2. dist. 3. paucis quibusdam exceptis, ac deinde Cajetanus, Bannesius, Cumel, Valentia, cæterique ad 1. par. Commentatores. Tacita ob.

In Resp. ad 1. observandum est, Angelum dici cognoscere res secundùm propriam naturam; non sic, quasi ejus natura sit medium cognitionis, sed quia est ejus principium, sive quia Angelus habet ex sua natura virtutem, quæ est rerum cognoscitiva, easque per illam virtutem naturaliter cognoscit.

Pro Resp. ad 2. dicendum est, quòd *intellectus in actu* dicitur *esse intellectum* (seu id quod intelligitur) *in actu*; non quia intellectus & id quod intelligitur sit una res simpliciter; hoc enim nimis evidenter est falsum, cùm certissimè pateat, intellectum non esse eamdem numero rem cum Deo, cum leone, vel cum lapide, etiamsi Deum intelligat, vel leonem, vel lapidem: sed quia habet intra se rem intellectam in esse intelligibili, sive quia habet rei intellectæ formam & similitudinem, vel (ut aliis verbis dici solet) quia sunt unum in esse intelligibili, ex hoc

scilicet,

ſcilicet, quòd intellectus informatur forma ſeu ſpecie rei intellectæ.

Pro Reſp. ad 3. obſerva, quòd quæ ſunt ſupra Angelum, & quæ ſunt infra ipſum, poſſunt dici eſſe in eſſentia Angeli imperfectè & ſecundùm communem aliquam rationem, ſed non perfectè ſeu non ſecundùm proprias eorum rationes; quomodo oporteret illa ibi eſſe, ut ea per ſubſtantiam ſuam cognoſceret abſque interventu ſpecierum.

ARTICULUS II.

Angelus cognoſcit per ſpecies congenitas.

ARtic. 2. docet, Angelos cognoſcere per ſpecies, quæ non ſunt à rebus acceptæ, ſed ſunt eis connaturales. Quæ doctrina licèt ſit communior, graves tamen habet contradictores.

1. Quia hinc ſequeretur, Angelos cognoſcere omnia futura contingentia, ponuntur enim habere ſpecies ſingularium omnium repræſentativas.

2. Sequeretur, ſpecies Angelorum vel quotidie mutari, vel Angelos ſemper decipi in cognitione ſingularium, eò quòd ipſa ſingularia quotidie mutentur.

3. Sequitur, Angelum ſemper & ubicumque ſit cognoſcere omnia, quæ fiunt in terra; quod eſt falſum; & contra Auguſtinum lib. de Cura pro mor. agen. c. 15. ubi tradit, Angelos huc è cœlo venire, quando volunt cognoſcere quæ hic aguntur.

4. Unaquæque res extra ſtatum naturalem poſita poteſt ſe ad illum reducere; ergo ſi Angeli non haberent ſpecies, poſſent eas ſibi comparare.

5. B. Auguſt. lib. 2. de Gen. ad litt. c. 17. & lib. de Div. Dæm. cap. 3. & 4. dicit, Dæmones per diuturnam experientiam multa didiciſſe.

6. Idem lib. 12. de Trinit. cap. 7. docet, cœleſtes Angelorum ſenſus affici, cùm hic aliquid novi fit.

Denique. Proferuntur quædam ex Chryſ. hom. 1. in Joannem, & ex Hieronymo in cap. 3. ad Epheſ. hucque etiam pertinere volunt id, quod ibi dixit Apoſtolus, *Ut innoteſcat Principatibus, & Poteſtatibus in cæleſtibus per Eccleſiam multiformis ſapientia Dei*.

His tamen non obſtantibus, B. Thomæ ſententia communiùs eſt recepta, quòd Angeli res omnes, quas naturaliter cognoſcere poſſunt, cognoſcant per ſpecies non à rebus acceptas, ſed congenitas ſeu connaturales; eamque antea tradiderunt Dionyſ. cap. 7. de Div. Nom. & Aug. lib. 2. de Gen. ad litt. cap. 8. hic ab Authore citati. Accedit & ratio.

1. Angelus creatus eſt perfectus & ſapiens, ut haberi poteſt ex Ezech. 28. ergo habens ſpecies rerum intelligibiles, ſine quibus non intelligit.

2. Intellectui humano convenit ſpecies à rebus accipere propter modum eſſendi in corpore: ſed Angeli naturaliter ſunt independentes à corpore in eſſendo; ergo & in intelligendo. Confirm. Anima ſeparata non abſtrahit ſpecies à rebus materialibus; ergo nec Angelus.

3. Oportet intelligere perfectionem ſupremarum ſubſtantiarum intellectualium ſicut eſt perfectio in ſupremis ſubſtantiis corporalibus: ſed in his ejuſmodi eſt potentia, ut totaliter perficiatur per formam naturalem; ergo ſimiliter in intellectualibus potentia intellectiva eſt totaliter completa per formas ſeu ſpecies naturales. Ne quis verò objiciat, & quòd corporibus cœleſtibus deſint quædam perfectiones accidentales; & quòd hinc ſequatur, Angelos eſſe creatos in omnium rerum actuali cognitione; obſervandum eſt, Authorem loqui de complemento, quod etſi non ſit de eſſentia potentiæ, ſit tamen ejus actus primus, proprius, & connaturalis; ut proinde potentia compleatur per illum ſicut per actum ſuum primum & connaturalem. Quæ explicatio poteſt confirmari ex quæſt. 58. art. 1. ubi de corporibus ſuperioribus, ideſt cœleſtibus ſcribens conformiter ad ea, quæ in præſenti dicit: *Non habet*, ait, *potentiam ad eſſe, quæ non ſit completa per actum*. Potentia enim corporum ad eſſe eſt potentia ad actum primum & connaturalem; ſicut potentia intelligibilis, quam intellectus aliquis habet ad ſpecies, eſt etiam potentia ad actum primum, eumque iſti intellectui proprium & connaturalem. Quapropter licèt corporibus cœleſtibus aliquæ perfectiones accidentales deſint; quia tamen non deeſt ulla perfectio, ad quam velut ad actum primum, & connaturalem ſint in potentia; (non enim ſunt in potentia naturali ad ullam aliam formam, vel ad aliud eſſe quàm ad illud, quod actualiter habent) idcircò argumentum B. Thomæ, quod conſiſtit in proportione corporum ſupremorum ad ſubſtantias intellectuales ſupremas, benè procedit. Neque propterea conſequens eſt, quòd Angeli vel ſint creati in actuali cognitione omnium rerum naturalium, vel ſemper ſint in ejuſmodi cognitione actuali: quia actualis cognitio eſt actus ſecundus; non oportet autem, quòd eorum potentia ſemper ſit totaliter completa in ordine ad actus ſecundos.

Tacita ob. — *Explicatur textus.* — *Reſp. ad ob.*

4. Ratio. Res materiales non poſſunt naturaliter agere in ſpiritualem; ergo non poſſunt in ea producere ſpecies.

Si dicas: Ipſos Angelos ſpecies à corporibus abſtrahere. Contra, ſi non habent ſpecies earum, non poſſunt virtutem ſuam ad illas applicare, quia non poſſunt voluntariè operari circa incognitum. Deinde, ſæpè intelligunt ea, quæ ſic diſtant ſecundùm locum, ut eorum virtus operativa non poſſit naturaliter ſe extendere ad tantam diſtantiam.

Alias rationes videre poterit lector 2. cont. Gent. cap. 96. Ad Argum. verò in contrarium allata, &c.

Ad 1. quidem Reſp. Neg. ſequelam, quia licèt Angeli habeant ſpecies, quæ aptæ ſunt repræſentare omnia ſingularia; nihil tamen futurorum contingentium eſt in rerum natura, quod ſpeciebus illis aſſimiletur.

Ad 2. ſimiliter Neg. ſequel. Cùm enim cognitio fiat per aſſimilationem cognoſcentis ad cognitum; ſicut dupliciter contingit aliquid de novo aſſimilari alteri, ſcilicet vel per motum ſuum, vel per motum alterius ad ipſum: ita dupliciter contingit habere novam cognitionem, quemadmodum B. Thomas declarat q. 8. de Verit. artic. 9. ad 3. Uno modo per hoc, quòd cognoſcens de novo accipit formam rei quam cognoſcit, ſicut in nobis accidit. Alio modo per hoc, quòd res cognita de novo aſſimilatur illi formæ, quæ eſt in cognoſcente. Et hoc poſteriori modo Angeli de novo cognoſcunt eas res præſentes, quæ prius erant futuræ, ſine nova ſpecierum receptione. Quibus conformiter in reſp. ad 5. oſtendit, intellectum Angeli poſſe aliquid de novo intelligere dupliciter abſque hoc, quòd acquirat novas formas ſeu ſpecies intelligibiles. Uno modo per hoc, quòd aliquid de novo aſſimilatur illis formis, quæ prius inſunt, ut jam dictum eſt. Alio modo per hoc, quòd intellectus confortatur aliquo fortiori lumine ad plures cognitiones ex eiſdem formis ſeu ſpeciebus eliciendas: ſicut ex eiſdem formis in phantaſia exiſtentibus, ſupreveniente lumine Prophetiæ, aliqua cognitio accipitur, quæ accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis.

Quomodo Angeli de novo cognoſcant res aliquas.

Quoniam verò poſtquam aliqua res ſemel fuit aſſimilata ſpeciei, quæ in intellectu Angeli exiſtit, Angelus iſtius aſſimilationis non obliviſcitur, ſed ſemper retinet ſpeciem, ut ſemel ei aſſimilatam; hinc eſt, quòd non tantùm cognoſcat rem materialem quando eſt præſens, ſed etiam cùm præteriit. Et huic ſimile quiddam foret, ſi is qui de leone numquam aliquid audivit, neque leonem umquam vidit, haberet figuram leonis; ille enim non ſciret cujus rei eſſet illa figura, neque per hoc, quòd figuram illam haberet, leonem cognoſceret aut videret, ſed cùm ei præſentaretur unus leo, tunc videret, quòd is figuratus erat per eam figuram, quam ante habebat; & poſtquam leo ſubſtraheretur ab ejus oculis, adhuc tamen leonem cognoſceret propter aſſimilationem ſemel factam. Neque refert, quòd quædam hic reperiri poſſint diſparitatis: ſatis enim eſt, quòd ad rem illuſtrandam aliqua ſit ſimilitudo, quamvis non penitus exacta.

Quomodo cognoſcant præterita.

Ad 3. Reſp. Angelos ea, quæ naturaliter cognoſcunt, cognoſcere ubicumque illa ſint, ſive quantum ad locum ſint propinqua, ſive remota, modò in rerum natura exiſtant; quia localis propinquitas vel diſtantia impertinenter ſe habet ad cognitionem merè intellectivam, ideſt quæ nullo modo pendet à ſenſibus: localis enim diſtantia per ſe comparatur ad ſen-

Angelorum cognitio nō impeditur per diſtantiam loci.

ſum,

sum, non autem ad intellectum, nisi per accidens in quantum à sensu accipit. Nam sensibilia secundùm determinatam distantiam movent sensum, intelligibilia autem actu, secundùm quod movent intellectum, non sunt in loco (saltem secundùm proprium modum loci) cùm sint à materia corporali separata; cùm igitur substantiæ separatæ non accipiant intellectivam cognitionem à sensibilibus, *in earum cognitione distantia localis nihil operatur*. Ita B. Thomas 2. cont. Gent. cap. 96. conformiter iis, quæ hic in resp. ad 3. dicit, & q. 57. art. 3. ad 4. Confer quæ de Anima separata tradit q. 89. art. 7. docens, quòd ejus cognitionem localis distantia non impediat.

Ad Confirm. ex August. allatam Resp. eum ista, quæ sumuntur non dicere, sed tantùm quòd mortui possint ea quæ hic aguntur audire, vel ab eis, qui hinc ad eos moriendo perveniunt, vel ab Angelis, qui rebus quæ aguntur hic præsto sint. Quibus verbis significat quidem Angelos esse præsentes rebus mortalium: sed non dicit, quòd si eas cognoscere velint, debeant è cœlo huc venire.

Ad 4. Resp. Neg. Antec. si enim homo crearetur cæcus, non posset naturaliter videre: si brutum produceretur sine aliqua potentia naturaliter ei conveniente, non posset eam sibi acquirere: si cœlum quiesceret, non posset ad motum se reducere.

Ad 5. Resp. cum B. Thoma q. 89. art. 7. ad 2. quòd S. Augustinus ibi loquatur ex eorum sententia, qui Angelos putant esse corporeos: quamquam eorum sententiam magis recitet quàm asserat. Deinde, quamdam esse in Angelis experientiam, ex q. 54. art. 5. patet, etsi non ea, quæ ex rebus species abstrahant, resque per specierum abstractionem cognoscant: sed qua cognoscunt singularia dum existunt, quæ priusquam existerent non cognoverant, saltem distinctè.

Ad 6. Resp. ex novitate rerum, quæ apud nos generantur, mentes Angelicas affici, non quia de novo recipiant species, sed quia habent novas intellectiones, earum scilicet rerum, quas ante non intellexerant. Et ex his haberi potest Resp. ad postr. de quo etiam aliquid dictum est q. 12. art. 8. concl. 4.

Quæst. Superest nunc difficultas, An aliæ species sint propriè passiones Angelorum ab eorum natura promanantes: An verò à solo Deo infundantur & liberaliter donentur.

Prius probat Bannes respectu rerum, quæ sunt de perfectione Universi. Cùm enim Angeli sint naturaliter intellectivi, debent habere vel speciem naturaliter conjunctam, vel vim qua possint eam sibi acquirere; alioquin si crearentur in statu merè naturali, essent deterioris conditionis quàm homines, qui naturaliter possunt per intellectum agentem eas acquirere.

Resp. Cæterùm etsi hæc sententia benè sit probabilis: Probabilius tamen apparet, quòd species rerum intelligibilium Angelis impressæ non sint (propriè loquendo) proprietates, vel propriæ passiones ab eorum essentia effluentes, quemadmodum post Ferrariensem tradunt Cumel, Pesantius, Puteanus, Gammacius, Tannerus, & alii.

Species non sunt propriæ passiones Angeli. 1. Quia propriæ passiones rerum sunt certæ ac determinatæ semperque (naturaliter loquendo) eædem, quando ipsæ res sunt eædem; species autem intelligibiles Angelorum non sunt ita certæ ac determinatæ: si enim Deus eosdem creasset Angelos qui nunc sunt, & Mundum aliis rerum speciebus constantem; Angeli essent iidem in natura, & tamen non haberent easdem species: illarum namque rerum species intelligibiles sunt Angelis connaturales, quæ ad Universi, in quo sunt, perfectionem spectant, non autem aliæ. Hinc B. Thom. q. 56. art. 2. ad 4. *Si Deus instituisset facere plures Angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus Angelicis impressisset.*

2. B. Thomas numquam dicit, species intelligibiles emanare vel effluere ab essentia Angeli: communiter autem dicit, eas à Deo esse impressas, aut inditas, vel infusas, in 2. dist. 3. q. 2. art. 1. 3. par. q. 9. art. 3. hujus 1. par. q. 56. art. 2. & hoc præs. artic. in corp. Propriæ autem passiones alicujus rei, non dicuntur ipsi infundi, vel imprimi.

Tac. ob. Neque refert, quòd B. Thom. sæpè illas species dicat esse congenitas & connaturales: non enim ideircò oportet quòd sint propriè passiones; cùm forma cœli sit ejus materiæ connaturalis; & corvo nigredo & homini quantitas naturales sint, neque tamen ista sunt propriæ illarum rerum passiones. Dicuntur ergo species esse connaturales Angelo; partim quia sunt ei cum natura congenitæ; partim quia sunt impressæ juxta naturalem appetitum & inclinationem Angeli, qui juxta naturæ suæ conditionem postulat, eas sibi cum natura imprimi; partim quia datæ sunt à Deo tamquam Authore naturæ, ut unicuique tribuente quod naturæ ipsius conditio requirit. Quapropter ad Arg. oppositum. Resp. Angelos debere habere species naturaliter conjunctas, non tamen ut proprias passiones. Neque fieri potest, quòd Angeli creentur in statu merè naturali, & careant speciebus, quia species sunt de naturali ipsorum perfectione & secundùm naturæ exigentiam. (Species ut Angelo connaturales.)

ARTICULUS III.

ART. 3. ostendit, quòd quantò Angelus fuerit superior, tantò per pauciores & universaliores species intelligit: quia quò est perfectior, eò est naturæ divinæ similior, quæ per unicam suam essentiam omnia intelligit. Universalitas autem hæc in eo videtur consistere, quòd species universalis repræsentet multas rerum quidditates, prout conveniunt in aliqua ratione communi, sub qua repræsentantur; ac proinde immediatè repræsentat naturam & rationem communem: mediatè verò, distinctè tamen, quidditates seu naturas specificas sub illa communi contentas. Unde non sequitur, quòd ejus cognitio sit imperfecta; tum quia universalitas ista non se tenet ex parte objecti, sed ex parte medii; tum quia species universalior est virtutis universalioris, & ad plura repræsentanda sufficiens; universalis enim dicitur ad modum formæ agentis in causa universali, quæ quantò fuerit universalior, tantò ad plura se extendit & efficaciùs producit. Per unam ergo speciem seu similitudinem Angelus cognoscit animal, & differentias animalis, idque vel universaliori vel contractiori modo, secundùm quod ipse est superior vel inferior. (Angelus superior intelligit per species universaliores.) (Quæ universalitas speciei.)

Ob. Si dicas: Id quod cognoscitur in universali cognoscitur imperfectè: superiorum autem Angelorum cognitio est perfecta; ergo non est per species universaliores. Beatus Thomas quæst. 8. de Ver. art. 9. ad 1. Respondet, quòd cognoscere aliquid in universali dupliciter potest intelligi. Uno modo ex parte rei cognitæ, ut solùm cognoscatur universalis natura rei; & sic id quod cognoscitur in universali cognoscitur imperfectè. Alio modo ex parte medii cognoscendi, quando scilicet aliquid cognoscitur per medium universale: sic autem cognoscere in universali est perfectionis, modò cognitio sit rei secundùm ea quæ sunt ei propria; perfectior enim est intellectus, qui per unum universale medium potest rem aliquam cognoscere secundùm omnia, quæ ipsi conveniunt, quàm qui ad hoc opus habet diversis mediis: Angeli autem superiores juxta hunc posteriorem modum intelligunt in universali. (Resp.) (Cognoscere in universali quid sit.)

Pro Resp. ad 3. dicendum est, quòd idem non possit esse plurium ratio adæquata; si tamen sit excellens; potest accipi ut propria ratio & similitudo diversorum: & quoniam ratio universalis, quæ est in mente Angeli, est excellens; ideò propter ejus excellentiam possunt per ipsam multa cognosci propria cognitione.

QUÆSTIO LVI.

De cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoscunt: Ac primùm de cognitione rerum immaterialium.

ARTICULUS I.

ART. 1. duo tradit. Unum, quòd Angelus cognoscit seipsum. Alterum, quòd cognoscit seipsum per suam formam, quod est sua substantia.

Prius

Angelus seipsum cognoscit. Prius ex Scriptura patet. Nam Tobiæ 12. Angelus dicit, *Ego sum Raphael Angelus unus ex septem, qui stant ante Deum*. Deinde. Angelus est objectum capacitatem intellectus ipsius non excedens, eique proximè conjunctum; ergo seipsum cognoscit. Et confirm. Homo seipsum cognoscit; ergo multò magis Angelus.

Et quidem per suam essentiam. Posterius prob. Quia illud cujus essentia est principium formale suæ intellectionis, intelligit se per suam essentiam: sed essentia Angeli est principium formale illius intellectionis, qua Angelus seipsum intelligit; ergo Angelus seipsum intelligit seu cognoscit per suam essentiam. Prob. Min. Quia essentia Angeli est ejus intellectui unita in esse intelligibili, cùm sit immaterialis, & connatrualiter ipsi intimè præsens, atque adeò satis proportionata, ut per modum objecti unà cum intellectu ad intellectionem concurrat.

Tacita ob. Neque refert, quòd essentia Angeli non sit forma inhærens intellectui Angelico. Hoc enim non requiritur in eo, quod supplet vicem speciei intelligibilis, sed sufficit quòd sit forma intellectui intimè unita: impertinens autem est, an sit inhærens an subsistens: *Nihil differt*, ait hic B. Thomas, *ad hoc quòd forma sit principium actionis, quòd ipsa forma sit inhærens, & quòd sit per se subsistens; non enim calor minùs calefaceret, si esset per se subsistens, quàm calefacit inhærens*.

Alia ob. Non refert etiam, quòd essentia Angeli non moveat ejus intellectum: naturale autem videatur, quòd intellectus ad intelligendum moveatur ab objecto, seu ab eo quod se habet per modum objecti. Quia hoc solùm est naturale ei intelligenti, qui est in potentia ad cognoscendum separata ab actu; ut dicitur infra in resp. ad 3. intellectus autem Angelicus numquam sic est in potentia ad cognoscendum suam essentiam.

Confirm. Species intelligbilis ad hoc est nobis necessaria, vel ut objectum sit actu intelligibile, vel ut sit præsens: atqui essentia Angeli est actu intelligibilis, & semper est intellectui ejus præsens; ergo Angelus non indiget specie ad suæ essentiæ cognitionem. Declaratur Maj. Defectu enim primi, non possumus res materiales intelligere, quando non habemus earum species: defectu secundi, non possumus intelligere Angelos, quamvis secundùm se sint maximè intelligibiles.

Obj. Dices: Anima nostra non intelligit seipsam per propriam essentiam, sed per speciem; & tamen est intellectui humano maximè præsens; ergo neque Angelus seipsum intelligit per suam essentiam. Resp. Neg. C. quia Anima nostra, quamdiù est forma corporis, in cognoscendo dependet à phantasmatibus, adeò ut ipsa non sit suo intellectui præsens per modum objecti intelligibilis nisi per speciem à phantasmatibus abstractam. Quoniam verò, dum est à corpore separata, alium habet modum intelligendi, neque indiget converti ad phantasmata; ideò seipsam tunc per seipsam intelligere potest absque specie.

Ob. Si dicas: Illud quo quis intelligit, comparatur ad intellectum tamquam actus quidam seu forma: essentia autem Angeli non potest comparari ad suum intellectum tamquam ejus actus; ergo ipsa non potest esse id, quo Angelus seipsum intelligit. Resp. ad Min. quòd essentia Angeli non possit comparari ad ejus intellectum ut actus ad potentiam in essendo; comparari tamen possit ad illam ut actus ad potentiam in intelligendo. Tacita ob. Neque verò hinc sequitur, quòd idem Angelus sit secundùm se totum agens & patiens; dum & est intelligens, & est intellectum, seu id quod intelligitur per seipsum. Quia intellectum & intelligens revera non se habent ut agens & patiens, sed ambo se habent ut unum agens, quamvis quantum ad modum loquendi, videantur ut agens & patiens significari.

Ob. Si denique objicias: Quòd substantia creata non potest immediatè actionem producere, sed mediante dumtaxat accidente. Resp. hoc esse intelligendum de substantia creata considerata in ratione potentiæ & virtutis; non verò de illa considerata in ratione objecti: quando autem dicitur, quòd Angelus cognoscit seipsum per suam essentiam, ejus essentia consideratur sub ratione objecti, sicut species intelligibilis (cujus vicem supplet) se ex parte objecti tenere solet. Non sic porrò existimandum est, quòd essentia Angeli suppleat vicem speciei, quasi sit causa intellectui subordinata: sed quia per seipsam id totum præstat, (& quidem modo nobiliori) quod præstare posset species superaddita; conformiter iis, quæ dicebantur q. 12. art. 2. ab essentia enim Angeli tamquam fonte & radice dimanat ejus intellectus completè determinatus, ut possit eam intelligere, ipsaque seipsam intimè unit eidem, in esse intelligibili.

Dices: Potentia determinata ad unum non potest ferri in alliud; ergo Angelus non potest alia cognoscere quàm essentiam suam. Ob. Resp. Neg. Conf. partim quia intellectus Angeli non est determinatus ad essentiæ Angelicæ cognitionem tamquam ad actum adæquatum; partim quia sic complerur ad illum, ut remaneat potens fieri alia in esse intelligibili, potensque idcircò alia intelligere.

Ex his intelligi potest, quòd cùm B. Thomas ait, Angelum intelligere seipsum per suam essentiam, non sit ille sensus quem aliqui fuerunt imaginati, scilicet quòd cognitio, qua seipsum cognoscit; sit ejus essentia; quem sensum ipsemet rejecit q. 54. dum artic. 1. generalitet resolvit, neque intelligere Angeli, neque illius creaturæ actionem esse ejus substantiam seu essentiam: sed sensus sit, quòd Angelus se intelligit per suam essentiam tamquam per medium cognitionis absque ulla specie, ita ut in illa cognitione, essentia suppleat vicem speciei. Textus explicatur.

Quæst. Quæri autem potest: Utrùm quando Angelus seipsum intelligit, ejus essentia etiam suppleat vicem verbi mentalis; ideòque nullum ea intellectione verbum efformet. Resp. Resp. cum Bannesio, Cumele, & aliis, quòd non suppleat, sed quòd ea intellectione, qua Angelus se suamve essentiam cognoscit, formet verbum mentis diversum à sua essentia, utpotè accidens. Angeli se intelligendo formant verbum. Quoniam licèt essentia Angeli propter suam immaterialitatem sit secundùm se actu intelligibilis, atque ut talis præsens intellectui; non est tamen secundùm se seu ex propria ratione actu intellecta, neque est intimè præsens ut secundùm se actualiter intellecta, sed tantùm quatenus actualem cognitionem terminat, per quam formatur ejus Imago expressa. Huc pertinet in primis illud B. Thomæ q. 27. art. 1. *Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens, & ex ejus notitia procedens:* quod quomodo sit intelligendum, ibidem explicavimus: Ac deinde quæst. 9. de Pot. art. 5. ait: *Hoc est primo & per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta: hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum mentis, &c. Et quantum ad hoc non differt, utrùm intellectus intelligat se, vel intelligat aliud à se. Sicut enim cùm iutelligit aliud à se, format conceptum illius: ita cùm intelligit seipsum, format conceptum sui.* Et q. 4. de Ver. art. 2. *quando mens intelligit seipsam, ejus conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum à notitia mentis.* Et (quod proprius ad rem facit) 4. cont. Gent. cap. 11. expressè loquens de Angelis dicit, quòd *licèt intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere & esse*. Quid autem vocet intentionem intellectam; mox aperit: *Dico*, inquit, *intentionem intellectam id, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*; statimque subjicit, *quòd ista intentio verbum interius nominatur*.

Pro Resp. ad 1. dicendum est, Angelum per suam substantiam cognoscere etiam suas potentias & virtutes naturales, aliaque ejusmodi accidentia, quæ naturaliter ipsi insunt: *Angeli*, ait S. Doctor q. 8. de Ver. art. 6. ad 1. *cognoscunt virtutem suam secundùm quod in se consideratur, eam comprehendendo; non autem secundùm quod deducitur ab exemplari æterno eam comprehendunt*.

Ad verba Dionys. quod attinet, vera lectio est, quæ habet *Et ipsos Angelos cognovisse proprias virtutes*, quomodo vetterunt Ambrosius Camaldul. Joan. Saracenus, Perionius, & alii: quamvis altera lectio (etsi corrupta) quæ dicit, Et ipsos ignorare proprias virtutes, legitimum sensum habere possit. Verè enim An-

Angeli suas proprias virtutes non perfectè cognoscunt, secundùm quod subsunt ordini divinæ sapientiæ; sed tantùm secundùm quod considerantur in ordine naturali.

Ex Resp. ad 2. quidam opinantur, B. Thomam sentire, quòd homo non intelligat singularia: sed ejus mentem indicavimus q. 14. art. 11. & q. 86. art. 1.

Pro Resp. ad 3. dicendum est, illud Ass. *Intellectus movetur ab intelligibili*, esse tantùm verum de illo intellectu, qui est in potentia respectu intelligibilis: intellectus autem Angeli non est in potentia ad intelligere sui ipsius, quia semper seipsum intelligit, ut q. 58. art. 1. latiùs dicetur.

Quod deinde sumitur, *nihil movetur aut patitur à seipso*, ut verum sit variis eget limitationibus: debet enim intelligi de passione, vel motu actionis transeuntis: & de eo quod per se patitur, vel movetur, ac secundùm se totum; intelligere verò est actio immanens.

Articulus II.

Unus Angelus cognoscit alium.

ART. 2. probat, tum ex Philosopho in lib. de Causis, tum ex August. lib. 2. de Gen. ad litt. quòd unus Angelus alium cognoscit.

Confirm. 1. Quia Gen. 18. tres Angeli simul venerunt ad Abraham: & cap. 19. duo simul venerunt Sodomam: Isaj. 6. Seraphim *clamabant alter ad alterum*: Zachar. 2. unus Angelus ad alium dicebat, *Curre, loquere ad puerum istum*: Apocal. 7. unus Angelus *loquebatur quatuor Angelis, Nolite nocere terræ, & mari*. Lucæ 8. Dæmonia multa erant in uno homine, simulque *rogabant ne in abyssum irent*, sed permitterentur ingredi in porcos: & c. 11. *Cùm immundus spiritus exierit, &c. assumit septem alios spiritus nequiores se, & ingressi habitant ibi.*

Confirm. 2. Angeli constituunt unam Rempublicam & societatem, ad eamque pertinent tamquam concives; societas autem illa non potest consistere absque mutua notitia.

Deinde. Omnis potentia potest attingere objectum sibi proportionatum: sed omnis Angelus est objectum proportionatum respectu intellectus alterius, cùm sit immaterialis, & ad naturalem Universi perfectionem spectet, ideòque sit res ejusdem ordinis in ratione intelligibilium; ergo quilibet Angelus quemlibet alium Angelum cognoscere potest naturaliter, nisi Deo volente impediatur.

Angelus Angelum cognoscit per speciem.

Si autem de modo hujus cognitionis quæritur; cum B. Thoma hic, 2. cont. Gent. cap. 98. & q. 8. de Verit. art. 7. plerique respondent, quòd alius alium non cognoscit per essentiam suam, neque per essentiam alterius, sed per speciem à Deo impressam. Non primo modo, quia substantia cognoscentis non est omninò similis alteri: non secundo modo, quia essentia ejus, qui cognoscitur non est secundùm se unita alteri, nec potest ei secundùm se illabi. Tertius autem modus prob. Quia intelligibile debet esse unitum intelligenti, si non secundùm se, saltem secundùm sui similitudinem; unde unicuique creaturarum spiritualium impressæ sunt à Deo rationes omnium rerum tam corporalium quàm spiritualium, quæ ad naturalem Universi perfectionem pertinent: species autem illæ debent esse connaturales & cum natura à Deo impressæ; quia alioquin sequeretur, quòd Angeli in sua creatione fuissent sibi invicem incogniti.

Pro Resp. ad 1. observandum est, illud Philosophi lib. 3. de Anima, *intus apparens prohibebit extraneum*, hunc sensum habere: Si quid esset intrinsecum & connaturale intellectui, impediret ne ipse aliquid aliud cognoscere posset. Accipiendum autem hoc est de intellectu respectu objecti corporalis, ita ut significetur quòd si intellectus haberet unam naturam corporalem sibi intrinsecam, & connaturalem tamquam suum objectum vel organum, per hoc impediretur ab aliarum rerum cognitione. Eòdemque pertinet, quod paulò ante ait, Intellectum debere esse immixtum, hoc est debere carere omni natura corporali; ita nimirum, ut nulli corporeo organo vel corporali objecto sit naturaliter alligatus vel congenitus.

Quod deinde in eodem arg. sumitur, Sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet Angelicus ad cognoscendas res immateriales; non est verùm. Quia ad cognitionem intellectivam per se requiritur immaterialitas: Angeli autem in hoc conveniunt, quòd omnes sunt naturæ immateriales, habentque propterea affinitatem ad invicem in ratione intelligibilis; ex quo sequitur, quòd natura unius non impedit ejus intellectum à cognitione alterius: at res corporeæ talem affinitatem inter se non habent quantum ad rationem intelligibilis.

In Resp. ad 2. Neg. est Cons. quoniam intelligentiæ sive Angeli noverunt quidem Deum, eò quòd sint ab illo causati, & noverunt etiam effectus à se productos, in quantum ipsi eos causaverunt: sed tamen præcisa seu adæquata causa quare illos effectus cognoscant non est, quòd ipsos causaverint similiter, sed quia cùm eos causaverint, aliqua est similitudo inter ipsos, qualis solet esse inter causam & causatum. Ratio enim causæ & causati non est ratio cognitionis, nisi quatenus causatum habet similitudinem suæ causæ, & è converso; & propterea Angeli (præter Deum qui eos creavit) non sola ea cognoscunt, quorum ipsi sunt causæ, sed etiam alia quorum habent similitudines: cùm enim cognitio fiat per assimilationem, sufficiens ratio cognitionis invenitur ubi est similitudo, quamvis non sit ratio causæ & causati.

Ratio causæ & causati nõ est ratio cognitionis nisi ob similitudinem.

Pro Resp. ad 3. dicendum est, quòd unus Angelus alium Angelum, sive superior inferiorem sive inferior superiorem, cognoscit per speciem sibi congenitam seu naturalem; & quòd hæc species non in hoc differt ab Angelo, quòd Angelus sit materialis & species immaterialis, vel contra: sed in eo, quòd Angelus est forma subsistens in esse naturali; species autem in intellectu existens non est ejusmodi forma, sed ibi solùm habet esse intelligibile, serviens nimirum ad intellectionem ejus cujus est species: quomodo color parieti inhærens est in eo secundùm esse naturale, sed in medio deferente usque ad oculum habet esse intentionale tantùm.

Angelus Angelum cognoscit per speciem congenitam.

In Resp. ad 4. observa, ejusdem rationis esse, quòd Deus adderet aliquam creaturam Universo seu Mundo, & quòd aliquam speciem intelligibilem adderet Angelo, qui eam creaturam cognosceret, cùm perfectio Angeli requirat; ut omnium rerum naturalium species habeat; & idcircò si Deus instituisset facere plures Angelos vel plures rerum naturas, plures etiam species Angelicis mentibus impressisset.

Contra hujus art. doctrinam objici potest, quod Justinus Martyr in Quæst. ad Orthod. q. 76. ait, quòd non cogitat nec videt Anima Animam, nec Angelus Angelum, nec Dæmon Dæmonem. Sed illum tractatum non esse Justini manifestum est ex eo, quòd in Resp. ad q. 82. & 86. Author citat Origenem velut se antiquiorem, cùm tamen Justinus ante Origenem vixerit. Similiter ad q. 115. citatur Irenæus, qui etiam Justino posterior est.

Cæterùm cùm ex his constet, quemlibet Angelum cognoscere alterum, & quidem quidditativè, cùm in unoquoque sit vis intellectiva, & in unoquoque sit ratio cognoscibilitatis, quam illa vis potest attingere; dubium tamen est, An sicut Angelus superior potest naturaliter comprehendere inferiorem, ita inferior possit comprehendere superiorem.

Sunt qui affirment, quia Angelus inferior novit totam substantiam Angeli superioris, omnesque naturales affectiones necessariò illi competentes; ergo illum comprehendit. Alii tamen verisimilius negant, quia Angelus inferior non est tantæ virtutis cognoscitivæ, quantæ cognoscibilitatis est Angelus superior; ac proinde vis cognoscitiva unius non adæquatur cognoscibilitati alterius; ergo ipsum non comprehendit. Quia ad comprehensionem ea adæquatio rei intelligibilis requiritur, ut cognitio tantùm se extendat in cognoscendo, quantum est cognoscibile ipsum objectum, non solùm secundùm se, sed etiam secundùm effectus & rationes quas continet; quemadmodum ostendimus supra ad quæst. 12. art. 7. conformiter his, quæ idem Sanctus Doctor scribit in 4. dist. 49. quæst. 3. art. 3. docens, comprehensionem intellectus tunc impediri, quando intelligibile est plus cognoscibile, quando intellectus cognoscere possit

possit vel cognoscar. Unde q. 56. de Malo artic. 8. ait, quòd species intelligibiles superioris intellectus non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus, iodeque sic concludir: *& ideo inferior intellectus non potest eas comprehendere*. Si autem inferior intellectus non potest coroprehendere species intellectus superioris; consequens est, quòd nec possit comprehendere essentiam Angeli superioris, cùm essentia ejus nihil sit minus, imò sit aliquid majus quàm species intellectus superioris.

Ad rationem oppositam. Resp. Neg. Conseq. quia ad comprehensivam intellectionem non est satis, quòd cognoscatur tota essentia omnesque naturales affectiones, nisi etiam cognoscatur secundùm omnes effectus & rationes quas continet.

ARTICULUS III.

Angeli cognoscunt Deum per sua naturalia.

ART. 3. probat, Angelos posse aliquam cognitionem de Deo habere per sua naturalia quamvis imperfectam. Quia Angeli sunt porentiores in cognoscendo quàm homines: homines autem posse aliquam Dei notitiam habere per sua naturalia, ex cap. 1. ad Rom. liquet. *Quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit, invisibilia enim ipsius à creatura Mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Quibus adde illud Psal. 18. *Cœli enarrant gloriam Dei*. Et istud Sap. 13. *A magnitudine enim speciei & creaturæ cognoscibiliter* seu (per proportionem) *poterit Creator horum videri*. Conferantur, quæ diximus q. 2. art. 2. & 3. & q. 12. art. 12.

Confirm. Deus ut aliquo modo cognoscibilis continetur intra latitudinem objecti Intellectus Angelici, & Angelus est à Deo creatus; ergo nihil obstat, quo minùs Angelus per sua naturalia tamquam per quosdam Dei effectus habeat aliquam de ipso notitiam:

Imperfectè tamen.

imperfectam tamen, quia neque Deus videri potest ab ullo intellectu creato per essentiam solis naturæ viribus, secundùm ea quæ ejusdem qu. 12. art. 4. dicta sunt; neque ulla Dei species dari potest, præsertim naturaliter per quam perfectè cognoscatur.

Observandum ergo, tribus modis aliquid posse cognosci.

Tres modi Deum cognoscendi.

1. Per hoc, quòd essentia rei cognitæ sit intimè præsens in cognoscente secundum se: quomodo Deus seipsum cognoscit, & Beati Deum, & Angelus seipsum. 2. Per imaginem vel similitudinem rei cognitæ in potentia cognoscitiva immediatè existentem: sic videmus lapidem per speciem lapidis in oculo receptam. 3. Per imaginem, quæ neque à Deo infunditur, neque ex ipsa re cujus imago est immediatè recipitur, sed ab aliqua alia re in quam resultat; ut cùm videmus hominem per ejus speciem in speculum resultantem; quomodo nos in hac vita Deum naturaliter cognoscimus per ejus similitudinem in creaturis resultantem, unde & dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem, qua Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, est media inter hunc secundum & tertium modum: assimilatur enim secundo, in quantum Angelus per suam essentiam, quæ imago seu similitudo Dei est, eum cognoscit; magis tamen appropinquat ad tertium; partim quia illa similitudo nonnisi imperfectè Deum repræsentat; partim quia ipsa essentia Angeli est quoddam speculum divinam similitudinem repræsentans.

QUÆSTIO LVII.

De materialibus quæ ab Angelis cognoscuntur.

ARTICULUS I.

Angeli cognoscunt res materiales.

ART. 1. docet, quòd Angeli cognoscant res materiales seu corporeas. Quia quidquid potest inferior virtus, potest & superior: intellectus autem hominis (qui naturaliter est inferior, tum in essendo tum in cognoscendo, intellectu Angelico) cognoscit res materiales & corporeas. Sermo autem hic est de rebus materialibus generaliter, seu de naturis rerum materialium in communi: nam de singularibus postea peculiariter disseret. Et quoniam hæc doctrina ex variis Scripturis certa est, quarum aliquæ art. 2. inducentur; ideo ad Fidem pertinet. Accedit, quòd magna foret imperfectio Angelorum secundùm esse naturale consideratorum, si res corporeas non cognoscerent, quas & Deus cognoscit & homines.

Confirm. Illi, in quibus omnes res materiales continentur secundùm esse intelligibile, cognoscunt res materiales: sed in Angelis continentur omnes res materiales secundùm esse intelligibile; ergo Angeli eas cognoscunt. Prob. Min. quoad priorem partem quæ habet, Omnes res materiales contineri in Angelis. Quia in his, quæ sunt superiora in entibus, continentur inferiora; Angeli autem sunt creaturæ superiores rebus materialibus. Quoad partem verò post. quæ habet, Res materiales esse in Angelis secundùm esse intelligibile, prob. Quoniam ea quæ præexistunt in aliquo, quod est naturæ intellectivæ præexistunt in eo secundùm esse intelligibile; cùm omne quod est in aliquo, sit in eo secundùm modum ejus in quo est.

Ad hujus arg. confirm. adducit S. Doctor hanc propositionem, *Quod in inferioribus continetur deficienter, & partialiter, & multipliciter, in superioribus continetur eminenter, & per quamdam totalitatem, & simplicitatem*. Ubi superiora intelliguntur, quæ secundùm se sunt perfectiora. Et cùm dicitur, quòd in illis contineantur ea quæ sunt in inferioribus; hoc est accipiendum, & quantum ad ea quæ dicunt perfectionem, sublatis omnibus imperfectionibus, & quantum ad ea quæ sunt communia: non autem quantum ad differentias specificas per quas contrahuntur, neque quantum ad proprietates, quæ inde consequuntur. Eminenter verò contineri dicuntur non sic, quasi causentur vel causari possint ab illis superioribus, sed quia nobiliori modo in illis sunt: sicut sentire invenitur in Angelo eminenter, quia quidquid perfectionis est in sentire, hoc ipsum est in Angelo, quatenus cognoscit, non per sensum, sed modo nobiliori.

Textus explicatur.

Ex his patet, quòd in homine, qui est perfectior brutis, non debeat reperiri vel hinnibile, quod est in equo; vel rugibile quod est in leone; quia ejusmodi sunt proprietates istorum brutorum, specificas eorum differentias consequentes: sed esse, vivere, & cognoscere quæ in illis sunt; perfectiori modo reperiri debent in homine.

Addit B. Thomas, *ea quæ sunt partialiter* in inferioribus, esse per quamdam totalitatem in superioribus: & Quæ sunt in inferioribus multipliciter, esse secundùm simplicitatem in superioribus. Quia quæ inferioribus non reperiuntur secundùm totum tota sunt in superioribus: & quæ in inferioribus sunt distincta, in superioribus sunt quodammodo unum. Perfectio namque sentiendi tota est in homine, non autem in brutis, cùm eis non conveniat omnis modus sentiendi, ut patet de actibus cogitativis q. 78. a. 8. & in Angelis est totalitas intelligendi, non autem in homine. Similiter in his inferioribus, indurare, emollire, calefacere sunt diversa: In Sole autem sunt unum. In homine potentia motiva, appetitiva, sensitiva, voluntas, & intellectus sunt diversæ; & totum quod per eas facit homo Angelus per intellectum & voluntatem præstat.

Ut res intellecta sit perfectio intelligentis.

Pro resp. ad 1. observa, quòd intellectum seu res intellecta secundùm suum esse naturale considerata non semper sit perfectio intelligentis, sed tantùm secundùm speciem seu similitudinem: non enim lapis est secundùm se perfectio illius hominis, qui lapidem intelligit, sed secundùm speciem in intellectu existentem. Et similiter res materiales secundùm se spectatæ non sunt perfectiones intellectus Angeli, sed benè secundùm earum species ipsis divinitus impressas & cognitas. Confer 2. cont. Gent. c. 99.

Quod in 2. arg. sumitur. Visio intellectualis est eorum, quæ sunt in anima per sui essentiam; dupliciter intelligi potest. Uno modo sic, ut dicantur esse in anima secundùm sui essentiam ibi juxta suum esse naturale existentem; & sic est falsum. Alio modo secundùm speciem, quæ sit in anima, & quæ repræsentet ipsam rei essentiam; & sic est verum, diciturque ad differentiam sensus & imaginationis. Nam sensus & imaginatio non percipiunt essentias rerum, sed sensus accidentia exteriora, imaginatio autem simili-

ſimilitudines corporum : at intellectus ipſas rerum eſſentias percipit, quamvis non ſine ſpeciebus. Verum quidem eſt, quòd aliquid poſſit eſſe in intellectu & ſecundùm eſſe reale & ſecundùm eſſe intelligibile, quomodo Deus eſt in intellectu Beatorum; ad viſionem tamen intellectualem hoc non eſt neceſſarium, ſed ſufficit, quòd in intellectu ſit ſpecies eſſentiam rei repræſentans, & non ſola ejus accidentia, nec ſolam ejus ſimilitudinem.

Pro reſp. ad 3. dicendum eſt, res materiale non eſſe intelligibiles actu reſpectu intellectus, qui debet accipere cognitionem à rebus; ſunt tamen intelligibiles actu reſpectu intellectus habentis earum ſpecies ſibi connaturales, cujuſmodi eſt intellectus Angelicus.

Articulus II.

Angeli cognoſcunt ſingularia.

ART. 2. probat id quod Fidei eſt, Angelos cognoſcere ſingularia materialia (de materialibus enim eum loqui, vel ex quæſt. proœm. certiſſimum eſt.) Quia nullus poteſt cuſtodire quod non cognoſcit: ſed Angeli cuſtodiunt homines ſingulares, ſecundùm illud Pſalm. 90. *Angelis ſuis mandavit de te, ut cuſtodiant te in omnibus viis tuis*; ergo Angeli cognoſcunt ſingularia.

Confirm. Omnes Angeli *ſunt adminiſtratorii ſpiritus in miniſterium miſſi*, &c. ad Heb. 1. ſi autem non haberent notitiam ſingularium, non poſſent miniſterium iſtud exequi. Et Eccleſiaſtæ 5. *Neque dicas coram Angelo, non eſt providentia*; hominem ergo qui hoc diceret, ejuſque ſermonem noſcerent Angelus.

Deinde Angeli venerunt ad Abraham, ad Loth, ad percutienda primogenita Ægypti, ad occidendum centum octoginta quinque millia Aſſiriorum, ad Tobiam, ad Habacuc, & ad alios. Diabolus Gen. 3. venit ad mulierem, eamque ſeduxit: Venit & ad Chriſtum Matth. 4. S. Petrus 1. ſuæ epiſt. c. 5. ait, quòd *adverſarius noſter Diabolus circuit quærens quem devoret:* & quòd homines ad peccatum tentet, ex 1. ad Theſs. 3. Act. 5. & 8. & aliunde notiſſimum eſt. Illa quoque quæ Exod. 7. & 8. fecerunt malefici Pharaonis, & quæ nimis frequenter faciunt Sagæ, & alii Malefici opera Dæmonis, certiſſimè probant, quòd Angeli naturaliter cognoſcant ſingularia, idque non tantùm confusè & imperfectè, ſed diſtinctè & perfectè. Accedit ratio.

1. Angelus eſt ſupra hominem; cùm igitur homines cognoſcant ſingularia, inconveniens eſt dicere, quòd Angeli ea non cognoſcant: quantò enim aliquid eſt ſuperius, tantò magis habet virtutem unitam ad plura ſe extendentem.

2. Cùm Angeli ſint partes quædam Univerſi, naturale deſiderium habent cognoſcendi ea, quæ apud nos geruntur; ipſi autem ſunt nataraliter perfecti; ergo iſta cognitio eis non deeſt.

3. Sicut res procedunt à Deo ut in ſuis naturis exiſtant, ita etiam ut ſint in Angeli cognitione juxta Aug. lib. 2. de Gen. ad lit. c. 8. ſed à Deo procedunt ut in ſuis naturis exiſtant cum principiis individuantibus & proprietatibus perſonalibus; ergo etiam ſic ab Angelis cognoſcuntur. Plura videri poſſunt apud Authorem noſtrum q. 8. de Ver. art. 8. & 11. & 2. cont. Gent. c. 99. & 100.

Angeli cognoſcunt ſingularia per ſpeciem univerſalē.

Modus autem quo Angeli ſingularia cognoſcunt, non ſic eſt accipiendus, quaſi ſingulas ſingularium ſpecies habeant: ſed ea cognoſcunt per ſpeciem univerſalem quæ in ſe immaterialis exiſtens, exprimit & demonſtrat naturam univerſalem, ac inſuper naturas eas particulares, in quibus & cum quibus realiter exiſtit. Neque hinc ſequitur, quòd Angelus ſingularia cognoſcat antequam ſint. Quia ſpecies ejus intellectui impreſſa repræſentat ſingulare antequam exiſtat in actu tantùm primo, ideſt habet virtutem illius repræſentativam: ſed cùm exiſtit, repræſentat illud in actu ſecundo. Species enim intelligibilis repræſentat per modum ſimilitudinis; ſingularia autem priuſquam exiſtant, ad eam ſpeciem non habent ſimilitudinem, quam tamen habent dum exiſtunt.

Nec obſtat, quòd Angelus cognoſcat ſpeciem, quæ eſt in ſuo intellectu. Quia licèt eam cognoſcat ut eſt accidens, & ut eſt qualitas repræſentativa alicujus objecti; non tamen directè cognoſcit cujus objecti ſit repræſentativa, niſi illud ſit actu aut fuerit actu in ſe vel in ſua cauſa determinata, eò quòd nihil ſit ſpeciei aſſimilatum niſi illud. Ex quibus ſequitur, quòd Angelus non comprehendat totam repræſentationem ſuæ ſpeciei: neque hoc eſt abſurdum, cùm ejus naturali perfectioni hoc non debeatur.

De reſp. ad 1. videat lector q. 56. art. 1.

Pro reſp. ad 2. obſerva, Angelum non aſſimilari rebus materialibus ſecundùm convenientiam in eodem genere, ſicut homo & brutum: vel in eadem ſpecie, ut Socrates & Plato; vel in eodem accidente, ut duo parietes albi: ſed ſicut ſuperius habet ſimilitudinem cum inferiore, ut Sol cum igne. Quo modo etiam in Deo præexiſtit ſimilitudo omnium rerum, & quantum ad formam & quantum ad materiam, in quantum in ipſo ut in cauſa præexiſtit quidquid in rebus invenitur. Ex eadem ratione ſpecies in intellectu Angeli exiſtentes, cùm ſint quædam ſimilitudines derivatæ à divina eſſentia, ſunt ſimilitudines rerum, non ſolùm quantum ad formam, ſed etiam quantum ad materiam materialiaque principia & proprietates individuas. Species ergo, quas habet Angelus, dicuntur univerſales, non quòd repræſentent ſolam naturam univerſalem, ſed quia ſunt virtutis ſeu efficaciæ univerſalis, ita ſcilicet ut poſſint repræſentare multa diſtinctè, utpotè naturas univerſales, ac etiam particulares, particulariumque proprietates, & principia individuentia: ſecundùm ea quæ B. Thomas dixit q. 55. art. 3. & 2. cont. Gent. c. 98. declarans, formas & ſpecies univerſaliores eas eſſe, quæ ad plura ſe extendunt: & q. 8. de Ver. art. 11. ad ult. *Formæ*, inquit, *intellectus Angelici neque ſunt ſingulares ſicut formæ immaginationis vel ſenſus, cùm ſint penitus immateriales; neque ſunt hoc modo univerſales ſicut formæ intellectus noſtri, quibus non niſi natura univerſalis repræſentatur; ſed in ſe immateriales exiſtentes, exprimunt & demonſtrant univerſalem naturam & particulares conditiones.* Neque verò ſolùm demonſtrant naturam univerſalem & particularem quantum ad ſubſtantiam, ſed etiam quantum ad accidentia. Intellectus enim Angeli per ſpeciem, quam apud ſe habet, *cognoſcit ſingulare non ſolum in ſua ſubſtantia, ſed etiam ſecundùm omnia accidentia ejus*, ait ibidem S. Doctor in reſp. ad 9. ſubjiciens, quòd ideo cognoſcit cuicumque accidenti ſingulare variatum ſubſit.

Species Angeli ut ſint univerſales.

Si Dicas: Ex his conſequens eſſe, quòd una eademque ſpecies repræſentent oppoſita, ut unius hominis ambulationem, & ſeſſionem, motum & quietem. Reſp. Id non eſſe abſurdum, cùm non repræſentet ea tamquam ſimul, hoc eſt eodem temporis momento eidem homini convenientia, ſed juxta conditionem ipſius: quando enim homo ſedet vel quieſcit, repræſentat eum ut ſedentem vel quieſcentem; & quando movetur vel ambulat, eum repræſentat ut ambulantem vel aliter motum. Ob. Reſp.

Articulus III.

Utrùm Angeli cognoſcant futura.

PRo reſponſione ſit

Concluſio I.

ANgeli certitudinaliter cognoſcunt ea futura, quæ de neceſſitate eveniunt. Quia cognoſcunt omnes cauſas naturales, ut q. 8. de Ver. art. 12. loquitur B. Thomas: effectus autem, qui ex ſua cauſa neceſſariò provenit, certitudinaliter cognoſci poteſt ab eo, qui cauſam cognoſcit.

Angeli certò cognoſcunt futura neceſſaria.

Concluſio II.

FUtura, quæ ex ſuis naturalibus cauſis frequenter evenire ſolent, Angeli cognoſcere poſſunt conjecturaliter; imò & nonnulli homines, illi ſcilicet qui tales cauſas cognoſcunt: tantò tamen magis Angeli, quantò ipſi rerum cauſas & univerſaliùs & perfectiùs cognoſcunt; qui enim cauſam meliùs cognoſcunt, meliùs poſſunt de effectu ejus pronuntiare.

Angeli conjecturaliter cognoſcere poſſunt quæ ex cauſis naturalibus frequenter eveniunt.

Con-

Conclusio III.

Non tamen futura contingentia.

ANgeli simpliciter non cognoscunt futura contingentia; sive loquamur de illis futuris, quæ ut in paucioribus accidunt; sive de illis, quorum causæ indifferenter se habent ad utrumlibet: Ita B. Thomas hic, & 2 2. q. 95. art. 1. & q. 8. de Verit. art. . .

Neque enim illa possunt cognoscere in eorum causis, quia ex causa ad utrumlibet indifferente nullo modo cognosci possunt effectus, nisi cognoscatur aliquid, ob quod ejusmodi causa magis inclinetur ad unum: hoc autem Angeli non cognoscunt quantum ad eos effectus, qui sunt merè contingentes. Si qui verò sint, qui aliquibus causis pensatis videntur contingentes, sed omnibus causis simul collatis revera sunt necessarii, (aliquid enim est contingens respectu unius causæ, quod respectu concursus plurium causarum est necessarium) Angeli tales effectus possunt cognoscere, cùm omnes causas naturales cognoscant. Et hinc fit, quòd Dæmones interdum prædicant aliqua, quæ hominibus videntur esse contingentia, non sunt tamen, simpliciter loquendo.

Neque etiam Angeli possunt futura contingentia cognoscere in seipsis; quia hoc solius est ejus, qui omnia videt in sua æternitate; sive cujus simplex intuitus fertur in omnia, quæ per totum tempus aguntur sicut, in præsentia, secundùm ea quæ dicebamus q. 14. art. 13. Angeli autem deficiunt ab æternitate. Hujus conclusionis sententia in Scripturis & Patribus aperta est, atque adeò ad Fidem Catholicam pertinet: solius enim Dei esse, futura contingentia præscire, Fide certum est.

Solus Deus novit futura contingentia.

Isa. 41. *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum; & sciemus quia Dii estis vos*: Et c. 46. *Ego sum Deus & non est ultra Deus, nec est similis mei annuntians ab exordio novissimum, & ab initio quæ necdum facta sunt*. Dan. 2. *Est Deus in cælo revelans mysteria, qui indicavit tibi rex Nabuchodonosor quæ ventura sunt in novissimis temporibus.*

Hinc Chrysost. hom. 18. in Jo. *Certa prædictio futurorum immortalis Dei dumtaxat opus est*. Aug. lib. 5. de Civ. c. 9. *Qui non est præscius omnium futurorum, non est utique Deus.*

Damasc. lib. 2. de Fid. c. 4. *Futura quidem tametsi ea nec Dei Angeli nec Dæmones norint; utrique tamen prædicunt, sed dispari modo. Angeli enim futuros eventus non aliter prædicunt, quàm Deo ipsis quæ futura sunt detegente, ac prædicere imperante; quo fit, ut ea omnia eveniant, quæ ab ipsis prædicuntur: Dæmones autem ipsi quoque prædicunt, interdum videlicet, quia ea quæ procul geruntur cernunt, interdum sola conjectura ducti; ex quo etiam efficitur, ut plerumque mentiantur*. Et antiquissimus Tertull. Apolog. c. 20. *Idoneum opinor testimonium Divinitatis veritas divinationis.* Eadem est sententia Cyrilli, Hieronymi, Theodoreti in Isajam, & aliorum omnium communiter.

Quod in resp. ad 3. moveri posset: An & quomodo Angeli sciant præterita, explicatum est q. 55. art. 2. sicuti & quod in resp. ad 4. tangitur, quòd distantia secundùm locum non impediat eorum cognitionem.

Articulus IV.

Utrùm Angeli cognoscant cogitationes cordium.

VIdetur quòd sic. 1. ex Basilio hom. 3. *Si ipsi viveremus anima omnium oculis conspicua & nuda, inter nos mox conveniret per mutuam cogitationum intelligentiam.*

2. Angeli cognoscunt aliorum substantiam, potentiam, virtutes, & species intelligibiles, quæ non sunt minùs immateriales quàm cogitationes.

3. Actus intellectus & voluntatis dum existit est objectum intellectus Angelici; neque obstat distantia loci vel crassities corporis.

4. Non potest fieri, quòd aliquis loquatur voce corporea, & non audiatur à præsentibus, modò velint audire, & non sint surdi: sed Angeli loquuntur cogitationibus sicut nos vocibus; ergo fieri nequit, ut aliquid cogitetur, quin Angeli præsentes intelligant.

5. Motus locales & sensuum operationes, qui fiunt ab hominibus, sunt voluntariæ, & tamen cognoscuntur ab Angelis; ergo quòd cogitationes eliciantur liberè, non impedit quò minùs cognoscantur ab Angelis.

6. Ex ratione B. Thomæ sequitur, quòd substantia unius Angeli non sit alteri cognoscibilis; neque motus localis qui fieret à solo Deo. Ratio enim ejus est, quòd solus Deus habet virtutem operativam in voluntatem creatam.

Denique Angeli cognoscunt quid sit in imaginatione; ergo etiam quid sit in intellectu & voluntate: quia intellectus movetur ab imaginatione, & voluntas ab intellectu.

Cogitationes necessarias novit Angelus, non liberas.

Resp. Quamvis unus Angelus naturaliter cognoscat cogitationes & affectiones alterius naturales seu necessarias, eò quòd illæ pertineant ad naturalem perfectionem Angeli sic cogitantis; liberas tamen cogitationes & cordium affectiones, quatenus manent in intellectu & voluntate, naturaliter non novit, sed solius Dei proprium est eas cognoscere. Manere autem censentur in intellectu & voluntate, quamdiu non produntur per signa & effectus externos; vel quamdiu eas cognosci non vult is qui cogitat: hæc enim voluntas est velut conditio sine qua liberæ cogitationes & affectiones mentis interiores nequeunt naturaliter repræsentari intellectui creato. Neque satis est, quòd sint in rerum natura; quia hoc non constituit eas intra naturalem ordinem Universi respectu intellectus alterius Angeli: ea siquidem sola pertinent ad naturalem ordinem Universi, quæ vel sunt subsistentia, vel habent connexionem & dependentiam à causis naturalibus, Hinc Author q. 8. de Ver. art. 13. sic ratiocinatur. Angelus naturaliter cognoscit per species, quæ sunt similitudines rerum in natura existentium: sed motus voluntatis non habet dependentiam nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solùm ad causam divinam, quæ sola potest in voluntatem imprimere; ergo Angelus motum voluntatis non cognoscit naturaliter. Et hoc loco: *Voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, & ipse solus in eam operari potest; & ideò ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota*. Ex his aliisque similibus formari potest.

Hæc Ratio. Intellectus Angelicus ea sola potest naturaliter cognoscere, quæ pertinent ad ordinem naturæ sin ad naturalem ordinem Universi: sed liberæ cordium cogitationes & affectiones, nisi manifestentur, non pertinent ad ordinem naturæ; cùm non dependeant ab ulla causa naturali, sed tantùm à causa libera liberè agente, ideòque debent esse extra ordinem rerum merè naturalium, & pertinere ad ordinem aliquem excellentiorem; ergo Angeli naturaliter eas non cognoscunt. Neque refert, quòd illæ cogitationes non sint ordinis supernaturalis simpliciter & secundùm se: Hoc ipsum enim quòd liberè procedant ab agente per voluntatem, sufficit ut eximantur ab ordine rerum naturalium, & pertineant ad solam cogitantis voluntatem, à qua sola (post Deum) dependent. — Tacita ob.

Secunda Ratio. Angeli interdum loquuntur inter se; ergo non semper vident alii aliorum cogitationes, quia loqui est manifestare cogitationem: nec omnis eorum cogitatio est locutio, sed ea tantùm; quæ est cum quadam expressione & manifestatione.

Accedit, quòd doctrinam hanc clarissimè tradit Scriptura Sacra, quæ soli Deo attribuit cognitionem cogitationum cordis. 1. Reg. 16. *Homo videt ea quæ patent, Deus autem intuetur cor*. 3. Reg. 8. & 2. Paralip. 6. *Tu solus nosti corda filiorum hominum*. Act. 1. *Tu Domine qui corda nosti omnium*, Job. 16. *Ecce in cælo testis meus, & conscius meus in excelsis*. Psal. 7. *Scrutans corda & renes Deus*. Psal. 43. *Ipse novit abscondita cordis*. Sap. 1. *Renum illius testis est Deus, & cordis illius scrutator est verus*. Jerem. 17. *Pravum est cor omnium, & inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor & probans renes*. Ubi pravum non tam significat malum, quàm difficile ut penetretur: unde Septuaginta verterunt, *Profundum est cor super omnia.*

Deo proprium est scire cordis cogitationes.

Denique SS. Patres Scripturis conformiter tradunt, solius Dei esse cogitationes cordium cognoscere;

fcere; ac proinde Chriftum oftendiffe fe effe verum Deum per hoc, quòd Pharifæorum aliorumque cogitationes, præfentes quidem fed fecretas videbat: *Dominus videns cogitationes eorum, oftendit fe Deum, qui poffit cordis occulta cognofcere*, ait S. Hieron. in c. 9. Matth.

Et Chryf. hom. 30. in Matth. *Hic aliud fignum Deitatis fuæ, & quòd Patri æqualis effet, non parvum oftendit. Illi enim murmurantes fecum dicebant, peccatorum dimiffionem effe folius Dei: ipfe verò non folùm peccata dimifit, fed occulta etiam cordium, quæ noffe folius Dei eft manifeftavit*. Et poftea: *Quod verò Dei folius fit fecreta cordium noffe, audi, Prophetam dicentem, Tu nofcis corda folus*, &c.

Ambr. lib. 5. in Luc. c. 3. Dominus falvos volens facere peccatores, & *occultorum cognitione Deum fe effe demonftrat*, &c. Quibus fimilia vide apud eumdem in Pfal. 43.

Cyrillus lib. 2. in Jo. c 19. *Noverat probè Nathanael, foli Deo corda hominum patere, an illud Pfalmiftæ infixum animo tenebat, fcrutans corda & renes Deus: nulli namque alii, fed divinæ folummodo naturæ id Propheta attribuit*. Confer etiam c. 37. itemque Auguftinum in Pfalm. 7. Hieron. in c. 17. Jerem. quos fequuntur Bonaventura, Richard. & alii in 2. d. 8. vel in hujus art. expofit.

Quorumdā refponfio rejicitur. Ex his intelligi poteft, nequaquam effe recipiendum quod quidam refpondent: Deo proprium effe fcire cogitationes omnes, præfentes, præteritas, & futuras; Angelos autem cognofcere præfentes. Dominus enim Matth. 9. 12. & alibi non præteritas vel futuras fed præfentes cogitationes videbat, & ex hoc prænominati Patres colligunt Chrifti Divinitatem.

Alia Refp refellitur. Sed neque recipienda eft alia refponfio, quā quidam dicunt, Angelos quidem nefcire cogitationes cordium, non quòd ex natura fua non poffint eas noffe, fed quia Deus impedit. Primum enim, Scripturæ & Patres nimis apertè foli Deo tribuunt tamquam proprium ejus privilegium, fcire fecreta cordium. Deinde, faltem Angeli boni viderent noftras cogitationes: cur enim Deus impediret eos univerfaliter ab eo, quod ipfis foret naturale? Dicent fortaffe: Quoniam ad bonam Univerfi gubernationem pertinet, ut cogitationes cordium fecretæ fint, folique Deo pateant. At fi ita eft; ergo Deus inftituit naturam Angelicam, ut ea naturaliter non fciat ejufmodi cogitationes; cùm non fit dubium, quin inftituerit Univerfum eo modo, quem ad bonam ejus gubernationem fciebat expedire. Accedit, quòd non fit verifimile Deum dediffe Angelis potentiam ifta fecreta cognofcendi omninò fruftra, quod effet, fi eam haberent, & in univerfum ipfos impediret ab iis cognofcendis.

Ad 1. ergo Arg. Refp. Bafil. non aliud fignificare, quàm fore tunc, quòd poffimus per verba mentis intelligere invicem, ut non fit opus verbo oris.

Ad 2. Ratio cur Angeli non videant cogitationes in corde latentes non eft, quòd illæ fint nimis immateriales, fed quòd à libera cogitantis voluntate pendeant. Et hinc eft, quòd unus non fciat quomodo alius actualiter utatur fuis fpeciebus intelligibilibus, ut in refp. ad 2. & q. 8. de Ver. art. 13. ait S. Doctor.

Ad 3. Refp. Illos actus non effe objecta proportionata, nifi quando ille vult cujus funt actus: quia tam lumen intellectus quàm fpecies intelligibilis habent modum determinatum repræfentandi res cognofcibiles, ita fcilicet, quòd eas folum repræfentent, quæ habent proportionem cum ordine Univerfi: hanc autem tum demum habere incipiunt, cùm cogitationes à cogitante manifeftantur, fic enim quodam modo reducuntur ad ordinem univerfi refpectu ejus intellectus, cui fit manifeftatio.

Ad 4. & 5. neg. Confequ. Tum quia non omnis cogitatio hominis vel Angeli eft locutio; tum quia tales motus & operationes non pendent à fola voluntate.

Ad 6. neg. feq. Quia ratio Authoris in hoc confiftit, quòd effectus qui producitur à caufa libera, habetque in fe modum liberum, non poteft naturaliter cognofci, nifi ab eo, quod efficaciter illum producit, qualis eft præter cogitantem folus Deus: motus autem corporis à folo Deo procedens, non haberet in fe motum liberum fed naturalem. Deinde. Omnis creatura corporalis eft fubjecta Angelo; ideoque omnem ejus motum poteft naturaliter cognofcere.

Ad ult. Refp. Angelos abfque dubio videre id, quod eft in phantafia vel imaginatione brutorum, ac etiam in eorum appetitu; quia motus iftarum potentiarum non funt in libera poteftate feu dominio brutorum: fed ita funt corporales, ut de neceffitate fequantur impreffionem alterius caufæ corporalis vel fpiritualis, Angeli verò naturaliter cognofcunt res corporales earumque difpofitiones. Quantum autem ad ea quæ funt in hominis imaginatione, diftinguendum eft. Quidam enim actus vel motus ibi funt confequentes impreffionem corporalem ficut in brutis; & hos Angeli naturaliter vident: alii funt qui non fequuntur naturaliter, fed imperantur à ratione & voluntate; & iftos non poffunt Angeli naturaliter cognofcere, quamdiu nullo exteriori figno produntur, neque manifeftantur; quia etiam inferior pars Animæ aliqualiter participat rationem ficut obediens imperanti. Sed etfi Angeli cognofcerent quid fit imaginatione, non propterea fcirent noftras cogitationes; quia intellectus nofter & voluntas non fubjacent imaginativæ, uti nec appetitui fenfitivo: fed poffunt harum potentiarum motibus vel non uti, vel diverfimodè uti. *Ex eifdem phantafmatibus ratio noftra in diverfa tendit cogitando*, ait B. Thom. q. 8. de Ver. art. 13. ad 4. *& ideo etiam phantafmatibus cognitis quibus Anima intendit; non fequitur quòd cogitatio cognofcatur*. *Qualiter fciant Angeli quæ funt in hominis imaginatione.*

Si quis objiciat: Angelum bonum noffe omnia bona, dicta, facta, & cogitata ejus, quem cuftodit: Dæmonem verò noffe omnia noftra mala. Refpondendum eft, neutrum noffe omnia illa naturaliter: bonus quidem, five per vifionem beatificam, five per revelationem, poteft ejufmodi fecretas cogitationes fcire: malus autem eas non novit, nifi quatenus per aliqua indicia vel difpofitiones corporales fe produnt.

Neque refert, quòd B. Thomas dicto art. 13. de Ver. videatur tradere, unum Angelum naturaliter cognofcere alterius cogitationes in generali, quamvis non in particulari. Ratio enim, quam hoc art. & in q. de demon. art. 8. adfert, probat, quòd abfolutè eas non fciat naturaliter; funt enim fub dominio illas eli-cientis, ut proinde ipfe poffit eas occultare cuicumque voluerit, præterquam Deo.

ARTICULUS V.

ART. 5. docet, Angelos non poffe naturali cognitione cognofcere myfteria gratiæ, five fint futura, five facta; eò quòd pendeant ex fola Dei voluntate. Si autem unus Angelus non poteft naturaliter cognofcere cogitationes alterius ex voluntate ejus dependentes; multò minùs poteft cognofcere ea, quæ ex fola Dei voluntate pendent. Confirm. Ea quæ funt penitus fupernaturalia, nullam habent neceffariam connexionem cum aliqua naturali caufa; neque cum effectu vel figno naturali; ergo non poffunt ab ulla creatura naturaliter cognofci: naturalis enim cognitio debet haberi ex aliqua naturali caufa, vel effectu, vel figno. Accedit, quòd ejufmodi myfteria non habeant debitam proportionem cum aliquo intellectu creato: ficut enim funt fupernaturalia fimpliciter, ita funt fimpliciter ordinis fupernaturalis; ideoque non tantum quantum ad effe fed etiam quantum ad cognofci. Obfervandum porrò, ea quæ dicuntur fupernaturalia effe in duplici genere. Quædam enim funt fupernaturalia folùm quantum ad modum ex parte efficientis: ut effectus qui per fe ac fecundùm fe funt ordinis naturalis, fiunt tamen modo fupernaturali, quales funt, vita mortuo reftituta, aut vifus cæco; & de hujufmodi non loquitur hic B. Thomas. Conftat enim, quòd dum exiftunt, naturaliter videri poffint non tantùm ab Angelo; fed etiam ab homine, quòdque fciri poffint effe fupernaturales, quando fcitur, nihil in caufis naturalibus effe, quod fic poffit eos producere. Alia funt fupernaturalia quantum ad fubftantiam, quæ nimirum per fe & ex natura fua tranfcendunt ordinem rerum naturalium, nec ulla naturali virtute cujufcumque naturæ produci poffunt: cujufmodi funt, myfterium Sanctiffi-

Angeli non norunt naturaliter myfteria gratiæ.

Duo genera fupernaturalium.

mæ Trinitatis, Incarnatio Verbi Dei, seu Unio hypostatica, Visio beatifica, Justificatio, Præsentia Corporis Christi in Eucharistia, &c. & de istis procedit, quod B. Thomas hic docet, mysteria gratiæ non posse naturaliter cognosci ab Angelo.

Ex his intelligi potest, quòd Mysteria gratiæ propriæ vocantur illa opera, quæ ex sola gratuita voluntate Dei pendent, & totum naturæ ordinem excedunt, ac in salutem humani generis ordinantur.

Dices: Angelus naturaliter videt humanam naturam ejusque personalitatem; ergo Dæmon potuit naturaliter cognoscere Christum esse Deum; potuit enim videre ipsius humanitatem subsistere, idque non per humanam subsistentiam; (videbat enim illam abesse) neque per alienam subsistentiam creatam, (nam hoc verisimiliter est impossibile;) ergo per subsistentiam divinam. Resp. Neg. Cons. 1. Quoniam etsi Dæmon videret humanam Christi naturam, ejus verò naturalem creatam subsistentiam nullam videret; non propterea erat omnino certus, quòd ea ibi non esset; poterat enim existimare, esse ibi aliquid præter ordinem naturæ, sibique occultari personalitatem humanam, qua talis natura subsisteret. 2. Quamvis Dæmon evidenter cognovisset non esse in Christo propriam subsistentiam humanam; non ob id vidisset ejus humanitatem subsistere per divinam subsistentiam: quia suspicari poterat, quòd subsisteret, vel sola divina virtute eam sustentante absque ulla personalitate; vel per aliquam aliam personalitatem, à cujus cognitione impediretur; vel per aliquam sibi quidem notam quantum ad entitatem, sed ignotam quantum ad unionem cum illa natura. Nam quod sumitur, Esse impossibile ut subsistentia creata alienam naturam sustentet, sibique hypostaticè unitam habeat; non est certum, multò minùs evidens, quòd sit omnino impossibile, sed probabile dumtaxat. Adde, quòd dæmones non certò scirent fierine posset, quòd natura creata uniatur Personæ divinæ in unitatem suppositi. Quod moveri posset de mysterio Eucharistiæ naturaliter cognoscendo ab Angelis, videri potest resolutum 3. p. q. 76. art. 7.

Dæmon non potuit naturaliter cognoscere unionem hypostaticã.

Cæterùm, etsi hæc aliaque ejusmodi mysteria non possint naturaliter cognosci ab Angelo, quantuscumque ille sit; certum tamen est, quòd supernaturaliter ab eo cognosci possint, ac revera plura vel pauciora cognoscantur ab Angelis, secundùm quod sunt superioris vel inferioris ordinis: quædam quidem à principio suæ creationis per Fidem tunc eis datam: quædam verò ab initio suæ beatitudinis per visionem beatificam: alia autem successu temporis. Nam & homines tametsi secundùm naturæ dignitatem longè impares Angelis talia mysteria cognoscunt; hic quidem per Fidem; in cœlo verò per visionem beatificam, aut aliter, prout placuerit Deo ipsis revelare, conformiter his quæ q. 12. art. 8. & 9. dicebamus.

Ob. Propter ea quæ in corp. dicit, *Hac visione (beatifica nimirum) cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia, nec æqualiter omnes, sed secundùm quod Deus voluerit eis revelare*; junctis his quæ sequuntur, quòd horum mysteriorum quædam Angelus cognoscit ab initio suæ beatitudinis, quædam decursu temporis: quidam existimant, B. Thomam sentire, quòd Beati nullam creaturam in Verbo videant ex vi visionis beatificæ, seu eadem illa visione qua sunt beati, sed peculiari tantùm revelatione. Nam si ex vi visionis aliquæ viderentur, & decursu temporis inciperent videri; necesse foret, ipsam visionem mutari & intensiorem effici.

Resp. Verùm B. Thomam non ita sentire; tum ex iis quæ illo art. 9. dicta sunt haud difficulter intelligi potest; tum ex his etiam, quæ in præsenti habet. Nam de Angelorum cognitione, quæ eos beatos facit, pronuntiat, quòd ea cognitione *vident Verbum & res in Verbo*. Cùm autem subdit, quòd *hac visione cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia, nec æqualiter omnes (*neque enim omnes sunt æquales, vel æqualiter beati*) sed secundùm quod Deus voluerit eis revelare*; generaliter subit *revelare* prout comprehendit visionem beatificam; idque meritò; quæ enim Beati ipsa visione beatifica vident, Deus ipsis revelat ac manifestat, quamvis non revelet aliqua revelatione ab ea visione realiter diversa. Subdens verò, *quòd superiores Angeli perspicaciùs divinam sapientiam contemplantes plura mysteria & altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando*; loquitur de cognitione, quam superiores habent in Verbo, & inferiores extra Verbum seu extra visionem Verbi per illuminationem superiorum. Sive autem illis, sive subsequentibus verbis non significat, beatos Angelos quædam videre in Verbo ab initio suæ beatitudinis, & alia in eodem Verbo successu temporis: sed ait, quòd mysteriorum divinorum quædam Angeli cognoverunt *à principio suæ creationis*, scilicet per Fidem; *quædam verò postmodum, secundùm quod eorum officiis congruit, edocentur*; per revelationes nimirum & illuminationes à Verbi visione diversas.

Textus explicatur.

Circa resp. ad 1. quæri potest

Utrùm, & quando Angeli cognoverunt mysterium Incarnationis.

PRo responsione sit

CONCLUSIO I.

NOn est improbabile, quòd Angeli nescierint mysterium Incarnationis antequam essent beati, quia hoc boni authores docent, quibus ea ratio favet, quòd non essent beatitudinem consecuturi ex meritis Christi sicut homines; ideoque non pariter videatur status eorum requisivisse notitiam istius mysterii sicut status hominum. Accedit, quòd si electi Angeli illud cognovissent: eadem ratione cognovissent & reprobi, cùm in sua creatione non fuerint discreti electi à reprobis, sed omnes Fide & gratia divinitus imbuti. Si autem reprobi mysterium istud ab initio cognovissent; non dubitassent postea, Christum in carne apparentem esse verum Dei Filium: nam etsi Fidem peccando amisissent, non tamen rei quondam creditæ memoria illis excidisset.

CONCLUSIO II.

ALia tamen sententia quæ dicit, Angelos ab initio suæ creationis aliquam habuisse notitiam Incarnationis per Fidem, videtur esse probabilior. Illam enim indicavit Aug. lib. 5. de Gen. ad lit. c. 19 ubi de Angelis secundùm quod primitus conditi sunt scribens, ait: *Nec illud eos latuit mysterium regni cælorum, quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostra*. Neque satisfaciunt qui respondent, Augustinum illic non loqui de Angelis viatoribus, sed de beatis, ex eo quòd statim subjungit, *quo ex hac peregrinatione liberati, eorum cœtui conjungantur*. Loquitur enim de Angelis, qui quidem jam sunt beati, sed secundùm quod fuerunt ab initio; unde non dicit, quòd eos non latet, sed quòd eos non latuit. Et confirmatur ex seq. ubi ita subdit: *Sic ergo fuit hoc absconditum à sæculis in Deo, ut tamen innotesceret Principatibus & Potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*, &c. *Illis ergo à sæculis innotuit, quia omnis creatura non ante sæcula, sed à sæculis*. Ubi ponderandum est quod ait: *Illis à sæculis innotuit*. Hunc secutus B. Thomas 2. 2. q. 2. art. 7. ad 1. *Angelos*, inquit, *non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut Aug. dicit*. Et hujus part. q. 64. art. 1. ad 4. *Mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli à principio aliquo modo cognoverunt, sed maximè ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam Dæmones numquam habuerunt*. Similiter lect. 3. in c. 3. ad Ephes. *A principio omnes sciverunt mysterium Incarnationis in generali*: similiterque loquitur in 2. d. 11. art. 4. B. Thomæ consentiunt Bannesius, Cumel, Valentia, Vasquez, Tannerus, Granadus, & alii.

Angelis ab initio fuit revelatum mysterium Incarnationis.

Confirm. Christus ut homo erat futurus caput hominum & Angelorum in gratia perseverantium, quemadmodum ex 3. p. q. 8. notum reliquimus: & de ejus influentia non tantùm homines accepturi erant, sed etiam Angeli; cùm igitur omnes Angeli ab initio habuerint Fidem sibi divinitus infusam admodum probabile est, quòd aliquam sui capitis notitiam habuerint, præsertim cùm nullum inde sequatur incommodum. Accedit, quòd Christus similiter ut homo futurus erat aliquo modo judex Angelorum,

lorum, ut 3. p. q. 59. art. 6. docetur; non est autem urgens ratio, quare istius sui Judicis nulla penitus notitia eis daretur.

Objectiones solvuntur. Neque refert (ut ad 1. conclus. dicebatur) quòd Angeli non essent ex Christi meritis beatitudinem consecuturi. Quia sufficit, quòd ipse futurus erat illorum, atque adeò unius Ecclesiæ ex Angelis & hominibus conflatæ caput & judex.

Non refert etiam, quòd Dæmones non cognoverint; Christum inter homines conversantem esse Deum: quod tamen videntur facilè fuisse agnituri, si aliquando habuissent Fidem & notitiam Incarnationis. Varia enim sunt, ob quæ hoc non agnoverunt; veluti quòd non possent sibi persuadere, Deum assumpturum esse naturam passibilem, mortalem, peccatorum naturæ similem, & ex Adamo, quem peccasse totamque suam progeniem infecisse sciebant, descendentem: neque poterant in mentem inducere, quòd Deus esset ita puer parvulus, frigori, fami, siti obnoxius, fabro, ejusque uxori subditus, sicut videbant Christum esse subditum, miseriisque obnoxium.

Conclusio III.

Quamvis omnes Angeli ab initio suæ creationis habuerint aliquam Incarnationis notitiam, nimirum quantum ad substantiam & in communi tantùm, non tamen quantum ad particulares ejus circumstantias, sive non quantum ad causas, effectus, modum, & tempus quo futura esset. Hinc est, quòd inferiùs q. 64. art. 1. ad 4. B. Thom. dicit, eos mysterium regni, quod est impletum per Christum, omnes à principio aliquo modo cognovisse, atque (ut in epist. ad Eph. loquitur) in generali. Cognoverunt ergo, Deum futurum aliquando hominem, eumque tamquam caput hominum & Angelorum supra omnes exaltandum: sed non sciverunt, eum futurum humani generis Redemptorem, neque quòd futurus esset passibilis ac mortalis, ac multò minùs quòd in cruce moriturus; ac per consequens neque quòd resurrecturus, & in cælum devicta morte conscensurus: imò nec sciverunt, quòd ex Virgine esset nasciturus, neque quo tempore, vel quomodo.

Quid Angeli à principio cognoverint circa Incarnationem.

Ob. Si dicas: B. Thom. in 2. d. 11. art. 4. scribere, quòd omnes à principio cognoverunt Incarnationem, Passionem, & ejusmodi. Resp. secundùm ea, quæ ex eodem jam citavimus, & quæ posterius scripsit potius videri, quòd dum essent in via, solùm cognoverunt Deum in carne venturum, abstrahendo à passibili & impassibili. Sicut autem non sciverunt casum hominis futurum; ita nec sciverunt Christum passurum, & moriturum.

Conclusio IV.

Omnibus electis Angelis ab initio suæ beatitudinis revelatum est mysterium Incarnationis (quemadmodum S. Thomas hic resp. ad 1. ait) in generali: quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. *Omnes enim sunt administratorii spiritus*, ut dicitur ad Heb. 1. *in ministerium missi propter eos, qui hereditatem capient salutis*; quod quidem fit per Incarnationis mysterium.

Ob. Dices: Si verum est quòd supra dicebatur, omnes Angelos ab initio suæ creationis habuisse aliquam notitiam Incarnationis in generali; quorsum nunc dicitur, quòd eadem fuerit electis revelata ab initio suæ beatitudinis etiam in generali. Resp. Quia id quod crediderunt dum essent viatores, vel in Verbo, vel per aliam revelationem perfectiùs cognoverunt in viæ termino; ita ut simul atque fuerunt beati, omnes majorem ac perfectiorem habuerint (quamvis in generali) notitiam istius mysterii, quàm antea. Unde B. Thom. q. 64. art. 1. ad 4. dicit, quòd *omnes quidem Angeli à principio aliquo modo illud cognoverint, sed maximè ex quo beatificati sunt visione Verbi*. Confirm. Homini ante lapsum revelata fuit Incarnatio Christi aliquando futura, quemadmodum B. Thom. 2. 2. q. 2. artic. 7. tradit, & confirmat ex illis verbis Adæ, Gen. 2. *Propter hoc relinquet homo patrem & matrem, & adhærebit uxori suæ*; quod Apost. ad Ephes. 5. dicit, Sacramentum magnum esse in Christo & Ecclesia: revelationes autem divinorum perveniunt ad homines mediantibus Angelis, teste B. Dionysio c. 4. Cœlest. Hierarch. ergo ipsis etiam Angelis innotuit Incarnatio Christi, antequam homo in peccatum laberetur.

Adæ fuit revelata Incarnatio ante lapsum.

Conclusio V.

Verisimile est, omnes beatos Angelos statim ab hominis lapsu cognovisse Incarnationem quantum ad aliqua particularia, quæ antea ipsis non innotuerant: veluti quantum ad hoc, quòd per Christum ex stirpe Adæ nasciturum genus humanum esset liberandum à servitute peccati: & quòd Diabolus, qui Evam seduxerat, per eumdem Christum erat superandus. Nam hæc ad serpentem verba Gen. 3. *Inimicitias ponam inter te & mulierem & semen tuum & semen illius: ipsa conteret caput tuum*, sunt verba Dei per Angelum loquentis: Angelus autem non loquebatur nisi ea quæ intelligebat.

Conclusio VI.

Processu temporis, partim ante Christum natum, partim postea Angeli plenius cognoverunt mysterium Incarnationis nostræque per Christum redemptionis: plenissimè verò cognoscent in fine Mundi, quamvis nec tunc illud sint comprehensivè cogituri, cùm à solo Deo sit comprehensibile. Cognoverunt autem plenius; tum Deo, prout occasiones ferebant, ipseque judicabat expediens, eis revelante; veluti quando per eos instruendi erant Prophetæ; quando Gabriel erat mittendus ad B. Virginem, & diversis aliis temporibus; tum Apostolis prædicantibus. Ut enim ait S. Thom. in 2. d. 11. artic. 4. Angeli dupliciter accipiunt cognitionem aliquarum rerum: aut per illuminationem; & sic Angeli per homines nihil recipiunt, sed inferiores à superioribus illuminantur, & superiores immediatè à Deo, per quem modum multas rationes mysteriorum Ecclesiæ edocentur: aut per modum expletionis rerum, quando scilicet mysteria in rebus ipsis explentur; & sic futura contingentia cognoscunt, quando actu complentur per hoc, quòd eorum causæ ad effectus determinantur, ut in eis cognosci possint: & ita quædam, quæ circa Incarnationis mysterium nesciebant, quando explebantur, prædicantibus Apostolis, cognoverunt, non tamen ab Apostolis edocti. Similia habet idem S. Doctor Opusc. 1. c. 26. & infra qu. 117. artic. 2. ad 1.

Quo modo Angeli profecerint in cognitione Incarnationis.

Ob. Neque his adversantur quæ Christo Domino in cœlos ascendente leguntur Angeli Psal. 23. quæsivisse: *Quis est iste rex gloriæ*: aut quæ apud Isa. c. 63. ipsi dixerunt: *Quis est iste qui venit de Edom*? Resp. Ejusmodi namque interrogationes non sic accipiendæ sunt quasi significent, Angelos nescivisse quæ esset persona, quæ ascendebat: (cùm ex sacris Litteris manifestissimum sit, non potuisse hoc eos tunc ignorare, quandoquidem Gabriel partum divinum B. Virgini annuntiaverat Luc. 1. & Angeli multi Christo nascente cantaverant Luc. 2. Ipsique ministraverant Matth. 4. & vocem Patris audierant, Matth. 3. & 17. dicentis: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi benè complacui*; ejusque resurrectionem pias fœminas edocuerant) sed verba sunt significantia admirationem vehementissimam, quam secum adferebat illa novitas, qua cernebant, verum hominem plenum majestate & gloria corporaliter ascendere super cœlos, non ut hospitem aut peregrinum, sed ut Dominum.

Addi potest, quasdam etiam particulares circumstantias prius nescivisse Angelos, quas tunc demum cognoscebant. Atque juxta hæc intelligi possunt quorumdam Veterum sententiæ in speciem contrariæ, quibus aliqui dicunt, Angelos ignorasse mysterium Incarnationis, nimirum quantum ad modum, causas, effectus, aliasque circumstantias: alii verò scribunt, non latuisse Angelos tantum Mysterium, scilicet in generali & quantum ad substantiam. Ad quorum intelligentiam observandum est, quod in resp. ad 3. ait B. Thomas: *Quidquid Prophetæ cognoverunt de mysterio gratiæ per revelationem divinam, multò excellentius est Angelis revelatum.*

QUÆ-

QUÆSTIO LVIII.

De modo Angelicæ cognitionis.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.

INtellectum esse io potentia, dupliciter inteiligi potest: vel quia sit in poteotia ad actum primum, hoc est ad species intelligibiles, quando nimirum illas non habet, sed potest dumtaxat habere: vel quia sit in potentia ad actum secundom, hoc est ad intellectionem, quando sciiicet, sive sit consignatus speciebus intelligibilibus, sive non sit, non intelligit actu, sed soium potest inteiligere.

Juxta priorem modum hic est sensus art: Utrùm intellectus Angeli quandoque non habeat species intelligibiles, quandoque babeat. Juxta posteriorem iste: Utrùm intellectus Angeli quandoque non inteiligat, & quandoque intelligat.

Pro resp. sit

CONCLUSIO I.

Angelus nō est in potentia ad actum primum respectu naturalium intelligibilium.

REspectu eorum, quæ Angeius potest naturaliter cognoscere, ejus inteiiectus numquam est in potentia ad actum primum, quia semper babuit omnium rerum naturalium species inteiiigibiles, utpotè sibi congenitas & connaturales, quemadmodum qu. 55. art. 2. dictum fuit. Sicut enim se habent corpora suprema, hoe est cælestia, ad actum primum naturalem, ita se habet Angelus ad ea; quæ naturaliter cognoscit: atqui corpora cælestia numquam sunt in potentia ad actum primum, cùm non habeant aliquam poteotiam ad esse, quæ non sit compieta per actum; ergo etiam Angelus numquam est in potentia ad actum primum suæ facultatis Intelicctivæ quantum ad ea, quæ naturaliter inteiiigere potest, sed ejus potentia iotelligibilis est totaliter completa per actum, idest per speciem.

CONCLUSIO II.

QUantum ad ea, quæ Angelus potest per divinam revelationem intelligere; ejus intellectus potest esse in potentia ad actum primum: neque enim illorum species inteiligibiies semper habuit, sed tunc eas accipit, quando placet Deo gratis infundere. Et huic simile est, quòd corpora cælestia quandoque etiam sunt in potentia ad ea, quæ non de necessitate consequuntur eorum esse naturale, veluti ut iliuminentur à Soie.

CONCLUSIO III.

Angelus nō semper actu intelligit omnia naturalia.

SI loquamur de actu secundo, inteiiectus Angeicus potest esse in potentia ad actum respectu eorum, ad quæ naturalis ejus potentia se extendit: quia non semper actu considerat omnia, quæ naturali cognitione potest intelligere, sed quandoque hæc, quandoque alia actu inteiiigit. Nihiiominùs quantum ad cognitionem suæ propriæ substantiæ, seu sui ipsius, Angeium semper esse in actu secundo, & numquam in potentia alibi tradit S. Doctor, ut q. 8. de Ver. ar. 6. ad 7. *Intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiæ ejus, respectu ejus semper est in actu: respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia.* Et art. 14. ad 6. *Anima nostra non semper se actualiter intelligit, sed mens Angeli semper se actualiter intelligit; quod ideo contingit, quia mens Angeli intelligit se per essentiam suam, qua semper informatur, &c.* Ac rursum 2. cont. Gent. c. 97. ubi sic ratiocinatur. Omnis substantia vivens semper habet aliquam operationem vitalem in actu, licèt aliæ ejus operationes aliquando ei solùm insit in potentia; sicut animalia semper habent aiiquem actum nutritionis, etsi non semper sentiant: substantiæ autem separatæ, hoc est Angeli, sunt viventes, nec habent aliam operationem vitæ nisi inteliigere; (sub qua comprehendit velle, eò quòd Angeli numquam veliot, nisi etiam intelligant) ergo oportet quòd semper sint intelligentes actu. Hujus etiam partis q. 56. art. 1. ad 3. apertè significat, intellectum Angeli non esse aliquando in potentia, maximè quantum ad hoc quòd intelligit seipsum. Quod & in præsentis artic. resp. ad 3. repetit dicens, *nec intellectus Angeli sic est in potentia, quòd sit absque actu.*

Semper intelligit suā essentiam.

Confirmatur. Essentia Angeli est objectum maximè proportionatum ejus Inteliectui, & est ei intimè unita in ratiooe iotelligibilis, neque est aliquid, quòd inteliectum ejus impediat à continua ipsius consideratione; ergo semper eum actu iotelligit. Accedit, quòd ad perfectionem substantiæ Angelicæ spectat, ut semper sit in actu secundo, ut sic Deum magis imitetur, qui numquam est in potentia: nullus autem actus secuodus seu nulla operatio potiori jure potest Angelo sine intermissione tribui quàm cognitio sui ipsius. Cum B. Thoma sentiunt Durandus in 2. d. 3. q. 8. Cajet. Banesius, Cumei, Vaientia, Puteanus, Tannerus, Granadus, & Suarez lib. 2. de Angelis cap. 35.

An verò hæc inteilectio sit Angelo libera, an necessaria; dubium est. Puteanus liberam censet. Bannesius, Cumel, Suarez, Tannerus, Granadus necessariam existimant, utpotè quæ sit omnium illarum naturalium inteilectionum fundamentum & radix per ipsam naturam determinata: quod etiam S. Thomas sentire videtur dicto c. 97. 2. cont. Gent. Ex his autem sequitur, quòd Angelus numquam cesset, imò nec cessare possit à cognitione Dei secundùm quod est Author naturæ: cognoscendo enim se, etiam cognoscit Deum sicut causa cognoscitur in effectu. Confer. q. 56. art. 3.

Angelo necessaria est sui intellectio.

CONCLUSIO IV.

QUantum ad cognitionem Verbi & eorum, quæ Angeli vident in Verbo formaliter, hoc est illa ipsa visione qua vident Verbum, eorum intellectus numquam est in potentia nec ad actum primum nec ad actum secundum: quia divina essentia semper est eorum Intellectui unita ipsique semper & absque ulla Intermissione Deum vident; in hoc enim consistit ipsorum beatitudo: & quoniam visio beatifica est invariabilis; idcircò quæ vident per eam visionem formaliter, etiam semper vident, secundùm ea quæ q. 12. art. 10. cum B. Thoma diximus, etiamsi non desint qui diversum sentiant.

Intellectus Angeli beati numquam est in potentia ad visionem beatificam.

CONCLUSIO V.

QUantum ad cognitionem eorum mysteriorum, quæ Aogeli vident io Verbo sòlùm causaliter, aut quæ aliter eis revelantur, quandoque sunt in potentia ad actum secundum, quandoque in actu: quia non semper ea considerant actualiter sed quandoque solùm.

Si quæras: Unde fiat, quòd Angelus interdum hoc, interdum aliud actu consideret, cùm antea illud non consideraret. Resp. interdum hoc provenire à solo Deo; ut in eis quæ naturalem cognitionem excedunt, ac etiam io quibusdam aliis: interdum verò provenit ab Angeli libera voluntate, quæ ex prævia cognitione suæ essentiæ specierumque sibi connaturalium intellectum determinat ad considerandum, nunc unam rem, nunc aliam. Huc pertinet quod B. Thomas 2. cont. Gent. c. ult. scribit *Cùm substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit differentia sui actus; in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur ad intelligendum actu*: Et q. 8. de Ver. art. 14. ad 4. *Ex natura*, inquit, *mentis Angelicæ est, quòd per unam formam seu speciem possit multa intelligere: & sic cùm voluerit, convertendo se ad illam speciem, omnia quæ per illam speciem cognoscit, simul intelligere potest.* Cooferat qui volet Cumel ad hunc art. q. 3. & Tannerum disp. 5. q. 3. dub. 8.

Quæst.

Resp.

ARTICULUS II.

ARt. 2. docet, Angelum non posse multa simul intelligere per modum plurium. Quod ut clariùs fiat, sit.

CONCLUSIO I.

ANgelus ea cognitione, qua videt res in Verbo, omnia simul iotelligit, ut de Beatis diximus q. 12. art. 10. quia unica visione videt, ac per unicam & invariabilem Dei essentiam.

Quæ Angelus simul cognoscat.

Conclusio II.

PLura, quæ per unam speciem repræsentantur, potest Angelus vel omnia simul intelligere, vel successivè; tum quia illa præsentia sunt ut unum intelligibile, in quantum sunt per unum cognita; tum quia species Angeli pendet quoad usum à libera ejus voluntate.

Dubium tamen est: An intelligens per unam speciem nniversalem possit formare diversos conceptus de quidditatibus specie quidem diversis, sed contentis sub illa specie universali. Non improbabile est, posse; quia ejusmodi conreptus, etsi differant in esse entitativo, conveniunt tamen in esse intelligibili.

Conclusio III.

PEr diversas specie diversi otdinis potest Angelus simul intelligere multa; veluti res in verbo; seipsum per suam substantiam, & species quæ in ea sunt; ac insuper eas res naturales, quæ per illas species repræsentantur: propter mutuam enim habitudinem & subordinationem, ea quæ sunt diversi ordinis, non sunt prorsus varia & plura, sed ordine quodam se habent, & unum est ratio alterius. Hinc, Quodlib. 9. art. 7. *Sicut una substantia potest simul diversos actus habere secundùm diversas potentias, ut Anima simul vult & intelligit: ita ex una potentia intellectiva possunt simul predire diversi actus, si simul diversis speciebus intelligibilibus uniantur.* Ex quo deinde infert, quia *Visio, qua Angelus videt res in propria natura, fit per speciem concreatam vel infusam inhærentem: visio autem rerum in Verbo fit per ipsam divinam essentiam, quæ non est inhærens: species autem concreata inhærens non repugnat unioni intellectus Angeli ad Verbum, cùm non sit unius rationis; quod ex intellectu Angeli simul procedit operatio duplex; una ratione unionis ad Verbum; (qua scilicet videt res in Verbo) alia ratione speciei intelligibilis qua informatur, qua videt res in propria natura: nec etiam in una harum operationum debilitatur per attentionem ad alteram, sed magis confortatur, cùm una sit ratio alterius. Actio enim beatitudinis in Beatis est ratio cujuslibet alterius actionis in eis inventæ.*

Conclusio IV.

Quid plura, ut plura intelligere.

ANgelus non potest simul intelligere plura ut plura seu per modum plurium, saltem perfectè & intensè. Intelligere plura ut plura est ea intelligere per diversas species ejusdem generis & ordinis nullum habentes ordinem ad invicem, neque ad aliquid tertium. Species enim bifariam considerari possunt. Uno modo absolutè, quatenus sunt ejusdem ordinis, & unaquæque refert rationem seu similitudinem sui objecti præcisè, absque ullo ordine ad alterum, vel ad aliquid tertium. Alio modo prout sunt extrema quædam, vel comparationis & differentiæ, vel *propositionis*, aut ut aliter ordinantur vel ambo ad tertium, vel unum ad alterum. Juxta priorem modum sunt plures ut plures, ac repræsentant per modum plurium; sicut species hominis præcisè considerata repræsentat hominem, & species bruti etiam præcisè considerata brutum. Juxta posteriorem sunt quidem plures, sed habent se per modum unius totalis; sicut cùm hæc propositio *Homo non est brutum* repræsentatur; homo & brutum repræsentantur in ordine ad unam sive comparationem sive propositionem. Hinc B. Thomas q. 85. seq. art. 4. ad 3. *Partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo sub quadam confusione, prout sunt in toto; & sic cognoscuntur per unam formam totius, & sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distincta, secundùm quod quælibet cognoscitur per suam speciem* (propriam nimirum) *& sic non simul intelliguntur.* Similiter in resp. ad 4. *Quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis aut differentiæ.* Et hoc loco. *Intellectus noster simul intelligit subjectum, & prædicatum, prout sunt partes unius propositionis: & duo comparata, secundùm quod conveniunt in una comparatione.* Ad quorum intelligentiam nonnulli observant, quòd duorum extremorum species sint quasi partes unius tertiæ speciei exprimentis comparationem, propositionem, aut differentiam; non quòd revera sit aliqua species tertia secundùm rem diversa ab extremorum speciebus, sed quia est aliquid ordine unum materialiter constans ex pluribus. Hujus conclusionis doctrinam tradit constanter B. Thom. in 2. d. 3. q. 2. art. 4. 2. cont. Gent. c. ult. Quodlib. 7. art. 2. q. 8. de Ver. art. 14. conformiterque loquitur hujus p. q. 85. art. 4. & 1. 2. q. 12. art. 3.

Prob. 1. Quia una operatio requirit unum objectum totale, sicut unus motus unum terminum; ergo una intellectio requirit unum totale objectum intelligibile.

2. Idem subjectum non potest simul affici diversis formis ejusdem generis, ut nigredine & flavedine, eò quòd tales formæ efficiant unam potentiam passivam: hæc autem non potest simul actuari pluribus formis, ut patet in materia prima.

3. Quando intellectus actu intelligit, est perfectè res intellecta, quia scilicet completè informatur per ejus speciem: sed una res in esse naturali non potest simul esse plures res actu perfecto; ergo nec intellectus potest esse simul plura in esse intelligibili, ac per consequens non potest simul intelligere plura ut plura. Possunt tamen in intellectu simul esse plures species in habitu, quia sic existentes habent se velut dispositiones, & sunt in actu solùm incompleto; quomodo etiam contraria possunt simul esse in eodem subjecto.

Si dicas: Unum oculum simul videre varios colores, ut cùm in prato virente simul intuetur alba, nigra, virida. Resp. quòd non simul videat illa omnia per modum plurium, cùm omnia considerentur ut partes unius objecti adæquati istius visionis: & quamvis sint materialiter plures species, ratione tamen ordinis, quem habent ad illam visionem, sunt velut partes unius tertiæ, & simul constituunt unum formale principium visionis; alioquin non esset una visio, sed essent plures. Ob. Resp.

Diximus in conclusione.. Saltem perfectè & intensè: quidam enim non improbabiliter censent, intellectum creatum posse simul intelligere plura etiam ut plura in gradibus remissis, seu non cum tanta intensione, neque cum tanta istarum rerum penetratione seu perfecta cognitione, quantam habere posset, si unam tantùm rem intelligeret: interpretantur autem, B. Thomam loqui de cognitione perfecta & intensa.

Articulus III.

ARt. 3. docet, Angelos non cognoscere per discursum ea, ad quæ se extendit naturalis eorum cognitio. Non negat, eos cognoscere unum post aliud, vel unum in alio sicut effectum in causa: sed negat discursum, qui est quando primò cognoscimus unum, deinde ex cognitione illius devenimus in cognitionem alterius, ita ut sint plures distinctæ cognitiones sibi saltem ordine naturæ succedentes, quarum una sit causa alterius. Angeli non cognoscunt per discursum. Quid discursus.

Probat autem, partim ex Dionys. partim ex proportione Angelorum ad suprema corpora, quæ statim consequuntur suam perfectionem, de qua q. 55. art. 2. diximus.

Deinde. Supremus gradus nostræ cognitionis est infimus cognitionis Angelicæ: sed noster supremus est, quo cognoscimus prima principia sine discursu; ergo infimus gradus cognitionis Angelorum est, ut sine discursu intelligant ea, ad quæ naturalis ipsorum cognitio se extendit.

Denique. Idem convincit perfectio naturæ & intellectus Angelici, ut scilicet uno cognito, simul cognoscat omnia, quæ naturaliter ei conveniunt aut insunt.

Contra tamen videtur esse, quòd Dæmon de Divinitate Christi dubitans, eam didicit ex ejus miraculis & ex vaticiniorum adimpletione, multaque etiam alia novit per experientiam. Object.

Verùm. Resp. neque Dæmones, neque sanctos Angelos quidam didicisse ex discursu: sed ex eo tantummodo, quo vident causas in effectibus, & effectus in causis, potuerunt tandem Dæmones venire in notitiam Christi absque hoc, quòd ex uno discurrerent in aliud, secundùm ea quæ B. Thomas tradit q. 8. Resp.

de

de Ver. artic. 15. ad 6. Quibus etiam conformiter in reſp. ad 4. ait, quòd cordis abſcondita in motibus corporis intuentur Angeli, ſicut cauſæ videntur in ſimilitudinibus ſuorum effectuum abſque omni diſcurſu: nec propter hoc quòd illos motus de novo percipiunt, aliqua collatione indigent; ſtatim enim ut res ſenſibiles fiunt ſimiles Angelorum formis ſeu ſpeciebus, ſic ab Angelis cognoſcuntur, & quidem ſine diſcurſu, quia uno ſimplici intuitu vident cauſam & effectum, ſpeciem & rem per ſpeciem repræſentatam, ſimilitudinem & exemplar. Similique modo videntes Dæmones impleta eſſe vaticinia Prophetarum de Chriſto: & cognoſcentes etiam per ipſum talia fieri, quæ non niſi Deus ſic facere poterat; tandem coacti fuerunt agnoſcere ipſum eſſe Deum, non per diſcurſum ex uno in aliud, ſed in effectibus cauſam, & in ſignis ſignificatum cognoſcentes.

Ad experimentalem cognitionem quod attinet, ea ſecundùm ſimilitudinem rerum cognitarum reperitur in Angelis; non quaſi ex ſingularium cognitione tamquam priore poſtea deveniant in cognitionem cauſæ: (cùm in effectu ipſam cauſam ejuſque virtutem ſeu efficaciam cognoſcant) ſed quia notitiam accipiunt ſingularium, quando in rerum natura ponuntur. Dum enim in rebus ſingularibus completur ſimilitudo ejus ſpeciei intelligibilis, quam ſibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoſcunt præſentia, quæ prius non cognoverunt, neque ut præſentia, neque ut futura; quemadmodum tradit inferius q. 64. art. 1. ad 5. & dicto art. 15. de Ver. art. 7. *Experimentalis*, inquit, *cognitio in Dæmonibus non fit per collationem*, (hoc eſt conferendo *unum ad alterum*) *ſed ſecundùm quod vident effectus in cauſis, vel cauſas in effectibus. Et quantò ſunt tempore diuturniores, tantò plures effectus alicujus cauſæ cognoſcunt; & ſic de ipſa majorem cognitionem quodam modo habent: non quidem intenſivè, ſed extenſivè, ſecundùm quod in pluribus effectibus ejus virtutem vident.* (De experimentali cognitione Angeli.)

(Quæſt.) Cæterum, An Angeli non ſolùm naturalia cognoſcant ſine diſcurſu, ſed etiam ſupernaturalia; à quibuſdam in dubium vertitur: (Reſp.) Reſponſio conſentanea his, quæ B. Thomas ſcribit 2. 2. q. 180. art. 6. ad 2. 3. p. q. 11. art. 3. ad 3. q. 8. de Ver. art. 15. ad 3. eſt, quòd Angelus in neutris cognoſcendis utatur diſcurſu. Ita Cajetanus, Bannes, Cumel, Valentia, Tannerus, & alii: quia modus cognoſcendi per diſcurſum connaturalis eſt hominibus, non autem Angelis. (Etiam ſupernaturalia norunt Angeli ſine diſcurſu.)

Confirmatur. Tam homines quàm Angeli cognoſcunt ſupernaturalia proportionaliter ſuæ naturæ, ſuoque naturali modo intelligendi; ergo ſicut lumen naturale ſimul oſtendit Angelo cauſam in effectu & in cauſa effectum; ita lumen ſupernaturale ſimul ei manifeſtat omnia quæ ſub iſto lumine Deus vult eum cognoſcere; aut ſi quandoque Angelus cognoſcat unum ſupernaturale poſt alterum, quod (ſi Deus ita voluiſſet) potuiſſet ſimul in priori lumine vel objecto cognoſcere; ideò tamen non diſcurrit, quia non venit ex uno prius cognito in cognitionem alterius poſtea noti, quaſi ſint duæ cognitiones ſibi ſuccedentes, quarum una ſit cauſa alterius, id quod ad diſcurſum propriè dictum requiritur.

In ſol. 1. dicendum eſt ad Maj. diſcurſum intellectus non attendi ex hoc, quòd unum cognoſcatur in alio, vel per aliud quomodocumque (nam Deus cognoſcit omnia per ſuam eſſentiam & in ſua eſſentia, qui tamen non diſcurrit) ſed ex hoc quòd cognoſcimus unum ex altero, ſive quòd ex cognitione unius devenimus in cognitionem alterius, ita quòd cognoſcimus unum, quia cognoſcimus aliud. Ad diſcurſum enim propriè dictum requiruntur plures cognitiones. quarum una ſit cauſa alterius: Angeli autem non ſic cognoſcunt unum ex altero.

Pro reſp. ad 2. dicendum eſt, quòd ſyllogizare dupliciter poteſt intelligi. Uno modo ut ſit ita ratiocinari, quòd ex cognitione unius perveniatur ad cognitionem alterius. Alio modo ut ſit idem, quòd ſyllogiſmum cognoſcere. Juxta priorem modum Angelus non poteſt ſyllogizare, (cùm non non acquirat cognitionem rei ignotæ ſyllogizando) ſed benè juxta poſteriorem. Illo enim priori modo poſſe ſyllogizare, eſt quidem perfectio in homine, quatenus iſte gradus cognitionis eſt altior, quàm inveniri poſſit in creaturis homine inferioribus; ſed in Angelis non eſſet perfectio; perfectius enim eſt, uno ſimplici intuitu multa cognoſcere, quàm opus habere pluribus cognitionibus, quarum una ſit cauſa alterius. (Ut Angelus poſſit ſyllogizare.)

Articulus IV.

ART. 4. probat, quòd Angeli non cognoſcant componendo & dividendo: quia B. Dionyſ. c. 7. de Divin. Nom. dicit, quòd virtus intellectualis Angelorum reſplendet perſpicaci divinorum intellectorum ſimplicitate: ſimplex autem intelligentia eſt ſine compoſitione & diviſione. (Angeli non cognoſcunt componendo.)

Sciendum eſt enim, quòd tres ſint operationes intellectus. 1. eſt ſimplex Apprehenſio. 2. eſt Compoſitio vel Diviſio; quarum prior, ſcilicet Compoſitio eſt judicium, quo aliquid de aliquo affirmatur: poſterior autem, nimirum Diviſio, eſt judicium quo unum de alio negatur. Utraque includit plures conceptus ſimplices; unum videlicet ſubjecti, alterum prædicati, ſic tamen inter ſe unitos, ut componant unum quoddam totum. Cùm enim componimus aut dividimus, prius concipimus unum, deinde aliud; & comparantes unum alteri, affirmamus vel negamus unum de altero. Facimus nimirum ſicut fabri, qui dicuntur componere domum, quia non faciunt totam domum ſimul, ſed primò ponunt unum lapidem, deinde alium, & ſic deinceps, quoaduſque domus ſit integrè compoſita: ita nos primò videmus unam rem, & de ea cognoſcimus; quòd ſit ens, deinde quòd vivens, & dicimus, hóc ens eſt vivens: poſtea advertimus ſentire, & dicimus, hoc vivens eſt animal. Quapropter compoſitio, præter ſimplices conceptus extremorum, addit actum quaſi comparativum unius cum altero, per quem unum de altero affirmamus; atque ita fit, quòd per compoſitionem non tantùm cognoſcamus de extremis quid illa ſint ſecundùm ſe, ſed etiam quam habitudinem inter ſe habeant. Et quod de compoſitione dicimus, ſimiliter eſt de diviſione accipiendum. 3 Operatio intellectus eſt Diſcurſus, de quo ad articulum ſuperiorem diximus. (Tres ſunt operationes intellectus.) (Quomodo fiat compoſitio.)

His præmiſſis, hujus artic. doctrina, Prob. Quia Angeli non diſcurrunt; ergo neque componunt vel dividunt: eſt enim par ratio. Nam ideo non diſcurrunt, quia uno ſimplici intuitu percipiunt quidquid ab eis cognoſci poteſt in objecto; & propterea non indigent diverſis actibus quorum unus ex alio inferatur: atqui ſimiliter ſine diverſis apprehenſionibus prædicati & ſubjecti, & ſine diverſis quaſi partibus ejuſdem notitiæ, unico ſimplici actu agnoſcunt prædicatum & ſubjectum, eorumque habitudinem ad invicem; ergo nec componunt nec dividunt.

Ex his intelligi poteſt, quòd apprehenſio, quæ Angelis convenit, duo importat. Unum eſt ſimplex notitia rei naturæque ipſius, & convenientiæ vel diſconvenientiæ cum altera: aliud eſt judicium de illa convenientia vel diſconvenientia.

(Quæſt.) Petes: Utrùm ſaltem tunc Angeli non componant vel dividant, quando extrema habent diverſas ſpecies, veluti cùm intelligunt, hominem diſtingui à lapide, vel non eſſe lapidem. (Reſp.) Reſp. quòd non, quia tunc non faciunt hunc conceptum, Homo non eſt lapis; ſed eo ipſo quo cognoſcunt extrema eſſe diſtincta, (id quod per diverſas ſpecies, ac per conſequens etiam per diverſos actus cognoſcere poſſunt) uno ſimplici intuitu vident habitudinem diſconvenientiæ unius ad alterum.

(Tacita Ob.) Neque verò propterea exiſtimandum eſt, Angelos dividere, quòd dicamus, eos per diverſas ſpecies diverſoſque actus poſſe intelligere. Quia diviſio non conſiſtit in eo, quòd eliciantur duo actus realiter diſtincti, cùm viſus duos actus eliciat, unum circa nigredinem, alius circa albedinem, percipiendo utriuſque differentiam, neque tamen dividat: ſed in eo, quòd ſint duo actus quaſi partiales unius integræ notitiæ, ex quibus ipſa quodammodo conſtatur: Angeli autem non ſic diverſos actus concipiunt, ſed videntes ſubjectum, v. g. hominem, uno ſimplici intuitu vident quidquid poteſt ei attribui, vel ab eo removeri, ſimulque vident habitudinem ejus ad illa præ-

prædicata, quæ de illo poſſunt affirmari vel negari; ita ut illo actu, quo hominem vident, videant eum eſſe animal, eſſe corpus, eſſe ſubſtantiam, non eſſe brutum, non eſſe lapidem. Et ſimiliter dum per ſpeciem lapidis vident lapidem; eodem intuitu vident, eum non poſſe attribui homini. Pro horum explicatione obſervandum eſt, quod in reſp. ad 1. ſcribit B. Thomas: *Angeli intelligendo quidditatem alicujus rei, ſimul intelligunt quidquid ei attribui poteſt vel removeri ab ea;* conformiter his quæ in corp. dixerat: *Si intellectus ſtatim in apprehenſione quidditatis ſubjecti haberet notitiam de omnibus, quæ poſſunt attribui ſubjecto, vel removeri ab eo, numquam intelligeret componendo & dividendo, ſed ſolùm intelligendo Quod quid eſt*. Nam quod illis verbis negat intellectui humano, vult convenire Angelico.

Ob. Dices: Ex his videtur ſequi non eſſe in Angelo diverſas ſpecies rerum quantumlibet diverſarum; quandoquidem una re per unam ſpeciem cognita, ſtatim & eodem intuitu cognoſcit reliquas omnes, quæ poſſunt illi attribui, vel ab ea removeri. Reſp. Reſp. Neg. ſeq. Quamvis enim hoc per unam ſpeciem cognoſcat, per eam tamen non penetrat, ſeu non plenè aſſequitur naturas earum rerum, quæ poſſunt ab illa quam cognoſcit removeri; & ideo ut eas plenè cognoſcat, opus habet diverſis earum ſpeciebus.

Quæſt. Quæri etiam poteſt: An Angeli non intelligant componendo vel dividendo, quando cognoſcunt ea, quæ ſolùm probabiliter cohærent cùm principiis. Reſp. Reſp. Neg. probabilior eſt. Quoniam tunc evidenter unoque ſimplici intuitu cognoſcunt probabilitatem conſequentis, ſeu probabilitatem connexionis; neque, ſi prudenter agunt, (quod Angeli beati ſemper faciunt) aliter quàm ſub modo probabilitatis aſſentiuntur. Quòd ſi Angeli reprobi aliter aſſenſum præbeant; imprudenter agent: neque tamen propriè diſcurrent, vel component aut divident: ſed elicient plures aſſenſus ſine mutua ab invicem dependentia, & quorum neque unus erit propriè cauſa alterius, neque ex illis pluribus quaſi partialibus exurget unus tertius totalis.

Circa finem corp. obſervandum eſt, Angelos cognoſcere compoſitionem & diviſionem, quæ ſunt in noſtro intellectu; ac per conſequens poſſe loqui enuntiationes affirmativas, & negativas, ut in reſp. ad 3. dicitur.

Articulus V.

Utrùm in intellectu Angeli poſſit eſſe falſitas.

PRo reſponſione ſit

Conclusio I.

In Angelis non eſt per ſe falſitas. IN intellectu Angeli ſive boni ſive mali non poteſt eſſe falſitas, aut error, aut deceptio per ſe. Quia Angelus non intelligit componendo vel dividendo, ſed ſimpliciter apprehendendo Quod quid eſt ſive quidditatem rerum: Intellectus autem circa Quod quid eſt, ſive intelligens ſimplices quidditates, ſemper verus eſt per ſe, ſecundùm ea quæ dicebantur q. 17. art. 3.

Conclusio II.

Eſt tamen per accidẽs. IN intellectu Angeli poteſt eſſe falſitas per accidens. Quæ concluſio & de malis Angelis accipienda eſt, & de illis reſpectu rerum ſupernaturalium, vel naturalium quidem, ſed ſecundùm quod illæ ſubſunt divinæ diſpoſitioni. Cùm enim Angeli tam mali quàm boni videant quando volunt omnium rerum naturalium naturas & proprietates, ac etiam ea quæ naturaliter ſeu neceſſariò ex illis eveniunt; non decipiuntur reſpectu rerum merè naturalium: ſed quia non vident, quid Deus vel in iis vel de iis facere velit ſupernaturaliter; ideò mali decipi poſſunt quantum ad ea, quæ ſupernaturaliter poſſunt evenire; ſicut ſi conſiderantes unum hominem cæcum vel mortuum judicent, eum non eſſe aliquando viſurum aut reſurrecturum: & ſi videntes hominem Chriſtum judicent, eum non eſſe Deum. Boni verò, ne quidem quantum ad ſupernaturalia falluntur. Ratio diverſitatis eſt, quia boni Angeli per omnia ſe divinæ ſapientiæ ſubmittunt; ideoque de rebus ſupernaturalibus, quamdiu non habent certas revelationes, non judicant ita eſſe vel non eſſe abſolutè, ſed ex ſignis probabilibus tantùm judicant, hoc eſſe probabile, & poſſe ita evenire. Similiterque de rebus naturalibus, ſecundùm quod ſubſunt divinæ diſpoſitioni (per quam circa illas varia mutatio poteſt accidere) non proferunt abſolutum judicium. Unde fit, quòd licèt in naturalibus cauſis videant peſtem aut ſiccitatem; non tamen abſolutè judicent eam eventuram, quia ſciunt vel Sancti alicujus oratione, vel etiam ſine illa poſſe per divinam ſapientiam aliter fieri. At Dæmones quoniam ex pravitate ſuæ voluntatis à divina ſapientia removentur, eamque nolunt attendere, nec ei ſe ſubmittere; ſæpè ſecundùm conjecturas aut argumenta probabilia vel curſum rerum naturalium judicant abſolutè, atque ita ſæpè falluntur.

Angeli non falluntur reſpectu rerũ merè naturalium. Mali Angeli aliquando falluntur, non boni. Boni Angeli numquam falluntur.

Conclusio III.

INtellectus intelligens Quod quid eſt, ſive ſimplicem rei quidditatem, poteſt eſſe falſus per accidens, non quidem in Angelis bonis, ſed tantùm in malis: & hoc aliter quàm in nobis. Nam in nobis ea falſitas contingit, in quantum componendo, dividendo, vel etiam demonſtrando inveſtigamus definitionem, falsòque componimus, aut dividimus, vel demonſtramus; veluti definitionem unius attribuendo alteri; vel de quopiam negando id, quod verè ipſi competit: in Dæmonibus autem oritur ex eo, quòd abſque compoſitione vel diviſione propriè dicta apprehendunt ac judicant quidditatem alicujus rei velut principium quarumdam aliarum rerum; quarum tamen (Deo ſic diſponente) non erit revera principium.

Circa ſolut. arg. obſervandum eſt, in beatis Angelis eſſe neſcientiam quarumdam rerum ſupernaturalium, cùm multæ ejuſmodi res eorum cognitionem fugiant; non eſſe tamen vel errorem vel ignorantiam privativam, quia ſciunt omnia, quæ ſtatui ipſorum ſcire convenit.

Articulus VI.

ARt. 6. ſecutus B. Auguſtinum lib. 4. de Gen. ad lit. cap. 22. & 23. docet, in Angelis beatis rectè diſtingui cognitionem matutinam & veſpertinam. Cognitio matutina vocatur, qua Angeli cognoſcunt res in Verbo divino, ubi omnia clariſſimè lucent tamquam in Sole æterno: Veſpertina dicitur, qua res eaſdem cognoſcunt per illarum ſpecies ſibi congenitas; quæ cognitio facta comparatione ad eam, qua Verbum divinum videtur, & res in Verbo, obſcurior eſt, & idcircò dicitur veſpertina. In Angelis beatis diſtinguitur cognitio matutina & veſpertina. Quid cognitio matutina.

Ex eo quod in corp. dicit, *Cognitio eſſe rei creata ſecundùm quod in propria natura conſiſtit, dicitur cognitio veſpertina;* non eſt exiſtimandum, quòd per cognitionem matutinam res creatæ cognoſcantur in Verbo ſolùm ſecundùm eſſe, quod in eo habetur; per veſpertinam verò cognoſcantur ſecundùm eſſe, quod habent in propria natura: *Non enim* (ut in artic. ſequenti loquitur) *Angeli videndo Verbum, cognoſcunt ſolum illud eſſe rerum, quod habent in Verbo, ſed illud eſſe quod habent in propria natura: ſicut Deus per hoc quòd videt ſe, cognoſcit eſſe rerum, quod habent in propria natura.* Sed verbis illis generaliter loquitur de cognitione veſpertina prout à matutina ſolùm ratione diſtinguitur, veſpertinam ſcilicet accipiens, qua res creatæ videntur in Verbo ſecundùm eſſe quod habent in rerum natura; & matutinam, qua in Verbo rationes rerum ideales videntur, ut patet ex artic. ſeq. ubi ſic habet: *Si ergo dicatur cognitio veſpertina ſecundùm quod cognoſcitur eſſe rerum, quod habent in propria natura videndo Verbum; ſic una & eadem ſecundùm eſſentiam eſt cognitio veſpertina & matutina, differens ſolùm ſecundùm cognita*. Verùm hanc acceptionem eſſe minùs propriam, minùſque ad mentem Aug. ſatis ibidem ſignificat. Textus explicatur.

ARTICULUS VII.

Cognitio matutina diversa est à vespertina.

ART. 7. declarat, uno quodam sensu cognitionem Matutinam & Vespertinam posse dici, unam secundùm essentiam; prout tamen Aug. videtur intellexisse, potius esse duas distinctas, quarum una est per unum medium, alia per aliud. Matutina, per Verbum divinum; Vespertina per proprias rerum species: ita ut cognitio matutina sit, qua in Verbo & per Verbum videntur res creatæ, tum secundùm esse quod ibi habent, tum secundùm esse quod habent in propria natura: Vespertina verò, qua Angeli cognoscunt esse rerum, quod habent in propria natura, per formas seu species innatas. Quibus conformiter q. 8. de Ver. art. 16. sic loquitur. *Oportet hanc distinctionem intelligi ex parte medii cognoscendi, ut dicatur res cognosci in Verbo, quando per Verbum ipsa res in propria natura cognoscitur: in propria verò natura, quando cognoscitur per aliquas formas creatas rebus creatis proportionatas; sicut cùm cognoscit per formas sibi inditas, vel etiam si per formas acquisitas cognosceret, quantum ad hoc pertinet, nihil differret.*

An in Dæmonibus fuerit cognitio matutina.

Ex his intelligi potest, prædictam cognitionem matutinam non fuisse in omnibus Angelis, sed tantùm in bonis: quamvis cognitio matutina naturalis in omnibus fuerit, eam vocando matutinam naturalem, qua naturaliter cognoverunt Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem, de qua qu. 62. art. 1. ad 3.

De verbis 1. ad Cor. 13. quæ in arg. 3. objiciuntur, videantur quæ diximus 1. 2. q. 67. art. 6. in resp. ad 1.

QUÆSTIO LIX.

POstquam de Angelorum intellectu & cognitione, quæ in eis non alia est quàm intellectiva, disseruit; consequenter agere aggreditur de his, quæ ad eorum voluntatem pertinent. Ac primum.

ARTICULUS I.

De ipsa voluntate Angelorum.

ART. 1. docet, in Angelis esse voluntatem. Quia ipsi inclinantur in bonum cognitum sub ratione boni; neque tantùm in hoc aut in illud particulare bonum, sed in ipsum bonum universale, sive in bonum ita generaliter & sine restrictione sumptum, ut sub eo comprehendantur omnia bona, tam illud quod est per essentiam bonum, quàm quod est tale per participationem: voluntas autem est potentia, per quam creatura quæpiam inclinatur in bonum sub ratione boni cognitum, & non tantùm in bonum particulare, sed in bonum universale. Confirmatur. In omni creatura cognoscente potentiam cognoscendi naturaliter consequitur potentia appetitiva ipsi proportionata: sed in Angelis est potentia cognoscendi, eaque intellectiva; ergo illam consequitur potentia appetitiva intellectualis, quæ dicitur voluntas. Accedit, quòd sacra Scriptura Angelis ea tribuit, quæ omnino convincunt, eos agere voluntariè; ut quòd Deus in quibusdam reperit pravitatem Job 4. quòd Diabolus in veritate non stetit Jo. 8. quòd Deus Angelis peccantibus non pepercit, 2. Petr. 2. quòd Angeli parvulorum videant faciem Patris, Matth. 18. quòd Angelis suis Deus mandaverit de hominibus, Ps. 90. quòd Angeli Deum adorant, mittunturque in ministerium, ad Heb. 1. Ex quibus haud difficulter concludi potest, hanc doctrinam pertinere ad fidem.

In Angelis est voluntas.

Intellectus ut sit superior ratione.

In resp. ad 1. observa, quòd dum intellectus, in quantum est solùm intellectus, comparatur cum intellectu secundùm quod est ratiocinativus, atque ita ut est ratio; intellectus est superior Ratione quantum ad modum cognoscendi. Intellectus enim cognoscit simplici intuitu: Ratio autem ratiocinando seu discurrendo de uno in aliud; nobilius verò est cognoscere veritatem sine discursu, quàm ad eam cognoscendam indigere discursu. Cæterum, quia intellectus non est superior Ratione respectu objecti; (idem enim est objectum intellectus & rationis, ita ut ad cognitionem ejusdem objecti, quod intellectus absque discursu apprehendit, Ratio pervenire possit per discursum) ideo non oportet quòd intellectui respondeat unus appetitus, & rationi alius. Quando enim una potentia cognoscitiva est superior alia quantum ad objectum; tunc poni debent diversi appetitus, unus respondens uni potentiæ cognoscitivæ, alter alteri: sicut appetitus rationalis respondet potentiæ cognoscitivæ rationali, & appetitus sensitivus potentiæ cognitivæ sensitivæ. Sed quando una potentia cognoscitiva excedit aliam solùm in modo cognoscendi; non oportet diversos esse appetitus illis respondentes, quia cùm idem bonum ab utraque potentia cognoscatur, idem appetitus qui dicitur voluntas, utrique potentiæ cognitivæ potest deservire.

Quantum ad id, quod in isto arg. citatur ex Philosopho, *Voluntas in Ratione est;* dicendum est, quòd ibi Ratio generaliter sumitur pro mente; significaturque, quòd voluntas pertinet ad partem Animæ superiorem, quæ communi nomine vocatur pars rationalis, ad distinctionem partis sensitivæ. Confer, quæ diximus 1. 2. q. 1. art. 2. ad 3.

Pro resp. ad 2. Neg. est subs. Quamvis enim nomen appetitus sumptum sit ab appetendo ea quæ non habentur, est tamen etiam eorum quæ habentur appetere autem ea, quæ habentur non est imperfectionis.

Pro resp. ad 3. observa, Angelos esse immobiles motu, qui est actus imperfecti; non verò motu qui est actus perfecti: Voluntas autem est movens motum, secundùm quod intelligere & velle sunt motus quidam ut actus perfecti seu existentis in actu.

ARTICULUS II.

Voluntas non est in Angelis idem quod intellectus.

ART. 2. docet, voluntatem in Angelis neque esse idem quòd ipsorum essentia, neque quòd eorum Intellectus.

Prius quidem. Quia quidquid extendit se ad id quod est extra rem, non est essentia rei: voluntas verò Angelorum se extendit ad aliquid, quod est extra ipsos.

Posterius autem. Quia cognitio quæ ad intellectum pertinet fit per hoc, quòd cognitum est in cognoscente; & propterea intellectus secundùm hoc extenditur extra se, secundùm quod id quod est secundùm essentiam extra ipsum, natum est aliquo modo esse in ipso: voluntas verò extenditur extra se, secundùm quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem: atqui alterius virtutis est, quòd aliquid habeat in se id, quod est extra ipsum, & quòd tendat in rem extra se existentem; ergo oportet quòd in Angelis, imò quòd in qualibet creatura, aliud sit intellectus, aliud voluntas. Confirmatur. Sancti Angeli per voluntatem solùm volunt bona; per intellectum verò bona & mala intelligunt. Præterea objectum intellectus est verum sub ratione veri: objectum voluntatis bonum sub ratione boni; ergo diversa sunt in Angelis objecta formalia intellectus & voluntatis, ac per consequens diversæ etiam sunt potentiæ.

Quæst.

Resp. Intellectus Angeli differt specie ab humano.

Cæterum, An intellectus Angelis specie differat ab intellectu humano; similiterque voluntas Angeli à voluntate humana: quidam dubitant. Resp. affirm. verior est. Ut enim B. Thomas tradit q. 75. art. 7. & 2. cont. Gent. c. 94. Anima humana & Angeli sunt naturæ secundùm speciem differentes: sed intellectus & voluntas sunt potentiæ, quæ tamquam proprietates à creatura intellectuali vel rationali profluunt; ergo alius specie intellectus est in Angelo quàm in anima; similiterque alia voluntas.

Neque verò propterea consequens est, omnes operationes intellectus & voluntatis Angelorum specie differre ab operationibus intellectus & voluntatis Animæ humanæ; quia causarum specie differentium possunt dari effectus idem specie, ut calor qui à Sole & qui ab igne procedit. Deinde in utrisque dantur aliqui actus supernaturales, ad quos eorum intellectus & voluntas sunt omnino incompletæ & insufficientes, si secundùm suam naturam spectentur: sunt verò completæ & sufficientes per divinam gratiam, qua utrique opus habent, idest & Angeli & homines; ergo tales actus, cùm idem habeant principium proximum & specificum, ejusdem sunt speciei, quamvis habeant principium remotum diver-

verſæ ſpeciei. Confer quæ diximus quæſt. 12. artic. 6.

Ob. Si ex artic. 1. in reſp. ad 1. Objicias: Idem eſſe objectum intellectus Angeli & rationis humanæ. Reſp. eſſe idem materialiter, ſed diverſum formaliter, propter diverſum modum naturalem cognoſcendi. Cùm enim ut ex q. 58. patet, diverſus ſit modus cognoſcendi unius & alterius; conſequens eſt, quòd objectum ſub alia formali ratione proponatur cognoſcibile uni, & ſub alia alteri; Angelo ſcilicet per modum ſimplicis intuitus; Animæ autem humanæ per modum compoſitionis aut diviſionis.

Articulus III.

Angelus eſt liberi arbitrii.

ARtic. 3. probat, in Angelis liberum arbitrium. 1. Quia libertas arbitrii pertinet ad dignitatem hominis: ſed Angeli ſunt digniores hominibus, juxta illud Pſalm. 8. de homine dictum *minuiſti eum paulo minùs ab Angelis;* ergo libertas arbitrii multò magis eſt in Angelis quàm in hominibus.

2. Quia in Angelis eſt intellectus; in quacumque autem natura eſt intellectus, in eadem eſt liberum arbitrium. Liberum enim arbitrium eſt facultas eligendi unum è multis: radix autem ejuſmodi libertatis oritur ex indeterminatione judicii intellectus, quia ſcilicet poteſt judicare de multis, quodnam ſit hic & nunc eligendum hujus verò indeterminationis & judicii origo eſt ex eo, quòd Ratio poteſt judicare de univerſali ratione boni ſeu de bono in univerſum; ac per conſequens de hoc & de illo.

Accedit, quòd in ſacris Litteris Angeli introducuntur ut creaturæ rationales, quorum aliqui peccaverunt, & pro peccatis ſuis puniuntur; alii verò Deum vident, ipſique miniſtrant, quemadmodum ex art. 1. notum relinquimus: hæc autem omnia eorum ſunt dumtaxat, qui libertate arbitrii præditi ſunt.

Object. In reſp. ad 2. Difficultas eſt, quomodo poſſit eſſe verum, quòd intellectus Angeli ſit determinatus ad omnem veritatem, quam naturaliter poteſt cognoſcere, cùm ex eo videatur tolli libertas; quandoquidem libertas fundetur in indifferentia intellectus. Reſp. Reſp. non tolli libertatem, quia libertas fundatur in indifferentia intellectus practici: quamvis autem intellectus Angeli ſpeculativus ſit determinatus ad omnem veritatem naturalem, non tamen practicus: ipſe enim poteſt non ſolùm indifferenter hoc vel illud, ſed etiam unius & ejuſdem utramque contradictionis partem ſub ratione veri boni & ad finem convenientis apprehendere, ac voluntati proponere; cujus diverſitatis ratio eſt, quia convenientia non eſt totaliter à parte rei determinata, ſicuti eſt veritas. Neque verò hinc ſequitur aliqua imperfectio in intellectu Angeli, quaſi aliquid natum ſit in eo naturaliter eſſe, quod tamen in illo non ſit. Quod enim ſic natum eſt in illo eſſe, eſt in ipſo in actu primo, in quantum habet eorum ſpecies innatas, quamvis non ſemper ſit in actu ſecundo.

Ut intellectus Angeli ſit ad omnē veritatem determinatus.

Obſervandum ergo, quòd cùm ea intellectus determinatione, qua ſpeculativè judicat quidpiam eſſe verum ac etiam conveniens, ſtat indifferentia voluntatis; quoniam etſi intellectus ita judicet, non tamen judicat illud eſſe neceſſarium aut neceſſariò eligendum, neque proponit illud voluntati ut neceſſarium. Quemadmodum enim; noſter intellectus practicus in re particulari agenda non habet judicium naturaliter determinatum, ſed poteſt ad aliquem finem habendum judicare, hoc medium modò eſſe conveniens, & poſtea pro alia circumſtantia vel alia ratione judicare oppoſitum, & dicere aliud eſſe convenientius: ac rurſum aliquando judicat eſſe operandum, aliàs verò judicat eſſe ceſſandum ab opere, atque ita voluntas noſtra libera eſt ad eligendum modò hoc modò illud, & ad volendum nunc operari, nunc ceſſare ab opere: ita in Angelis intellectus eorum non eſt naturaliter determinatus ad practicè judicandum, hoc medium debere nunc eligi, aut modò oportere operari; ſed eſt indifferens, ita ut poſſit nunc judicare unum eſſe conveniens, & poſtea aliud, modò eſſe operandum, modò ab opere ceſſandum; ac per conſequens eorum etiam voluntas eſt libera.

Qualis indifferentia in Angelo.

Articulus IV.

Utrùm in Angelis ſit iraſcibilis & concupiſcibilis.

SEnſus eſt, Utrùm illi appetitus, quorum unus dicitur iraſcibilis, eò quòd verſetur circa bonum arduum, alter concupiſcibilis, quia verſatur circa bonum delectabile reperiantur in Angelis.

Reſponſio B. Thomæ eaque communis eſt, non reperiri. Quia appetitus intellectivus non dividitur per iraſcibilem & concupiſcibilem, ita nimirum ut duo ſint appetitus intellectivi ab invicem diſtincti, quorum unus vocetur iraſcibilis, alius concupiſcibilis, ſed ſolus eſt appetitus ſenſitivus qui ſic dividitur: atqui in Angelis tantùm eſt appetitus intellectivus, non autem ſenſitivus; ergo in eis non reperiuntur duo appetitus, quorum unus ſit iraſcibilis, & alius concupiſcibilis. Maj. prob. Quia objectum appetitus intellectivi non eſt niſi unum, ſcilicet bonum ſecundùm communem boni rationem: ſolus autem appetitus ſenſitivus, cùm non poſſit reſpicere bonum ſecundùm communem rationem, ſed quoddam particulare bonum, habet duo objecta; quorum unum eſt bonum ſub ratione ardui; aliud bonum ſub ratione delectabilis. Confirmatur: Potentia, quæ ordinatur ad aliquod objectum ſecundùm communem rationem, non diverſificatur per differentias ſpeciales ſub illa communi ratione contentas; ſicut viſus, quia reſpicit viſibile ſecundùm communem rationem colorati, non diverſificatur per ſpeciales differentias colorum, ut alia ſit potentia viſiva albedinis, alia nigredinis &c. ſed potentia appetitiva intellectualis ſeu voluntas reſpicit bonum ſub communi ratione boni; ergo non ſunt diverſæ potentiæ appetitivæ intellectuales, ſeu diverſæ voluntates ſecundùm ſpecialem rationem boni ardui & boni delectabilis.

Voluntas non dividitur in iraſcibilē & cōcupiſcibilē ut in duas potentias.

Pro reſp. ad 1. dicendum eſt, furorem & concupiſcentiam metaphoricè ſumpta eſſe in Dæmonibus: non autem ſumpta propriè. Propriè ſumuntur, quando accipiuntur pro paſſionibus iraſcibilis & concupiſcibilis, quæ includunt aliquem motum corporalem: ſumuntur autem metaphoricè, quando accipiuntur pro effectibus ſimilibus effectui iſtarum paſſionum.

Ut in Dæmonibus ſit furor & cōcupiſcentia.

Similiter pro ſolut. 2. dicendum eſt, amorem, gaudium, ſpem, & timorem, ſecundùm quod ſunt paſſiones, eſſe in concupiſcibili & in iraſcibili: ſic autem non reperiuntur in Angelis bonis vel malis, ſed tantùm ſecundùm quod dicunt ſimplicem actum voluntatis; quomodo amare eſt velle bonum alicui; gaudere eſt voluntatem quieſcere in bono habito; ſperare eſt bonum aliquod exſpectare; timere eſt vel revereri quempiam, vel malum aliquod formidare.

Quod in arg. 3. movetur de charitate, temperantia, & fortitudine; etiam ſolvi poteſt dicendo, quòd virtus charitatis non eſt in concupiſcibili ſed in voluntate: quamvis autem fortitudo & temperantia, ſecundùm quod ſunt virtutes humanæ, ſubjectentur in iraſcibili & concupiſcibili, quæ tamen reperiuntur in Angelis ſubjectantur in voluntate; ita ut eorum temperantia dicatur ſecundùm quod moderatè voluntatem ſuam exhibent ſecundùm regulam divinæ voluntatis; & fortitudo ſecundùm quod voluntatem divinam fortiter exequuntur.

Quæres: Quomodo B. Thom, hic dicit, fortitudinem, quæ eſt virtus humana, verſari circa audacias, cùm audacia ponatur peccatum, 2. 2. q. 127. Reſp. verſari circa audaciam conſideratam abſolutè ut eſt quædam paſſio: eſſe autem peccatum, quatenus à recta ratione exorbitat, ſed ut non exorbitet, eam moderatur fortitudo. Ob. Reſp.

Quæri etiam poteſt: Utrùm in Angelis nullo modo admitti poſſit iraſcibilis & concupiſcipilis. Reſp. admitti poſſe, non quidem propriè, (eo ſcilicet modo, quo ſunt partes appetitus ſenſitivi, & quo alius ab alio ſecundùm rem diſtinguitur) ſed generaliter; ita ut unus idemque appetitus intellectivus ſeu voluntas, quatenus pro objecto habet aliquod bonum à ratione propoſitum quod ſit arduum, vel quatenus impugnat malum ſecundùm rectæ rationis dictamen, dicatur iraſcibilis; & quatenus habet pro objecto bo- Quæſt. Reſp.

Ut in Angelis admitti poſſunt iraſcibilis, concupiſcibilis.

bonum etiam à ratione propositum, quod non est arduum, sed solùm delectabile, dicatur concupiscibilis. Hinc B. Thom. 2. 2. q. 162. art. 3. ait, quòd irascibilis dupliciter accipi potest: uno modo propriè; & sic est pars appetitus sensitivi: alio modo largiùs, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum; ubi & subjungit, quòd *irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta à concupiscibili*. Quibus conformiter hujus p. q. 82. art. 5. ad 2. scribit, quòd voluntas potest dici irascibilis prout vult impugnare malum non ex impetu passionis, sed ex judicio rationis. Et eodem modo potest dici concupiscibilis propter desiderium boni.

QUÆSTIO LX.

De actu voluntatis qui est amor sive dilectio.

QUoniam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore seu dilectione derivatur, postquam B. Thomas de Angelorum voluntate disseruit, de ipsorum amore seu dilectione considerat.

ARTICULUS I.

Utrùm in Angelis sit amor seu dilectio naturalis.

PRius quàm respondeatur: observandum est, per amorem naturalem hic non intelligi eam inclinationem naturæ in bonum, quæ non est actus elicitus, sed est quoddam pondus seu propensio naturæ, vel ipsa natura propensa & inclinata in suam perfectionem: talis enim inclinatio non solet vocari amor vel dilectio propriè loquendo, cùm amor & dilectio sint nomina actus propriè dicti & eliciti. Sed neque naturalis amor hic revocatur ad solam distinctionem amoris supernaturalis, quasi naturalis idem sit quòd naturæ viribus elicitus: verùm aliquantò strictiùs usurpatur, ut nimirum opponitur dilectioni liberæ. Itaque amor naturalis hic vocatur, qui elicitur à voluntate ut est natura, ad unum scilicet ex inclinatione naturæ determinata; sive qui est quidem actus voluntatis, sed necessarius saltem quoad specificationem. *Quis hic amor naturalis.*

Responsio autem B. Thomæ est, necesse esse in Angelis reperiri naturalem dilectionem.

1. Quia dilectio sequitur cognitionem: sed in Angelis est cognitio naturalis; ergo est etiam amor naturalis. *In Angelis est amor naturalis.*

2. Quia prius semper salvatur in posteriori, hoc est ubicumque invenitur posterius, etiam invenitur prius: atqui amare naturaliter seu necessariò est prius quàm amare liberè, & in Angelis invenitur quòd aliquid amant liberè; ergo etiam in illis invenitur quòd aliquid amant necessariò. Confirmatur. Omni naturæ commune est habere aliquam inclinationem, quæ est appetitus vel amor naturalis: quæ tamen inclinatio diversimodè reperitur in diversis naturis in unaquaque scilicet natura secundùm modum ipsius; ut in natura carente cognitione invenitur inclinatio solùm secundùm ordinem naturæ, sicut in corpore gravi est inclinatio ad locum deorsum; in natura verò sensitiva est inclinatio naturalis secundùm appetitum sensitivum; in natura autem intellectuali secundùm appetitum intellectivum, qui dicitur voluntas: cùm igitur Angelus sit naturæ intellectualis; consequens est, in eo esse naturalem inclinationem secundùm voluntatem.

Pro eo, quod in resp. ad 1. sumitur, *Amor naturalis distinguitur contra intellectualem*, distinguendus est amor naturalis. Unus enim dicitur naturalis, quia solùm est naturæ, sive quia supra rationem naturæ non addit perfectionem aliquam sensus aut intellectus, quo modo reperitur in rebus inanimatis, ac etiam in vegetabilibus: alius dicitur naturalis, qui non est naturæ in quantum est natura simpliciter, sed in quantum est natura talis, sensitiva nimirum vel intellectiva; idcoque præsupponens cognitionem sensitivam aut intellectualem. Si amor naturalis sumatur juxta priorem modum; verum est, quòd distinguatur contra amorem intellectualem: non si sumatur juxta posteriorem.

Pro solut. 2. dicendum est, quòd Angeli & aguntur & agunt: aguntur, quia sunt creaturæ, & quia in eis suum liberum arbitrium non est sua natura: agunt autem, in quantum sunt liberi arbitrii.

In resp. ad 3. dicendum est, non omnem dilectionem rectam pertinere ad charitatem: omnis enim dilectio naturalis, cùm sit ab Authore naturæ, semper est recta, & tamen est aliquid minus charitate, per quam Deus diligitur ut supernaturaliter cognitus.

ARTICULUS II.

ARt. 2. probat, quòd in Angelis præter dilectionem naturalem seu necessariam reperiatur etiam dilectio electiva, idest quam ex electione producunt, & quæ idcircò aliter vocari potest dilectio libera. *Est in Angelis dilectio electiva.*

1. Quia naturalibus neque meremur neque demeremur: Angeli autem per dilectionem aliquid sunt promeriti vel demeriti; boni enim promeriti sunt beatitudinem, mali damnationem.

2. Angeli non tantùm diligunt finem, sed etiam diligunt media propter finem, & ex eis eligunt illud quod ipsis placet; ergo quamdam habent dilectionem electivam & liberam. Neque verò Angelorum imperfectio est, quòd aliqua media diligant propter finem: sed imperfectio, quæ illic reperitur, est rerum ipsarum quæ diliguntur, in quantum non habent absolutam rationem bonitatis secundùm se, sed tantùm ex ordine ad finem.

Dices: Angeli meruerunt beatitudinem convertendo se ad Deum, ipsumque diligendo sicut oportet; ergo illa dilectio fuit libera & electiva, ac per consequens dilectio electiva non est tantùm ea, qua diliguntur & eliguntur media, sed etiam qua diligitur finis. *Ob.* Resp. concedendum esse, quòd ejusmodi Angelorum dilectio sit libera & electiva, utpote ex libera electione suscepta: quamvis enim dilectio qua diligitur ultimus finis formaliter, seu communi ac generali notione boni apprehensus, non sit electiva, sed naturalis ac necessaria; ea tamen qua diligitur finis ultimus materialiter, seu id in quo finis ultimus constituitur, sine dubio libera est, non necessaria, rectèque vocari potest electiva, tamquam ex electione suscepta; præsertim cùm actualis ista dilectio medium sit convenientissimum ad consequendum finem ultimum. Cùm ergo Deus sic diligitur, etiam diligitur ac eligitur medium ad finem seu finis consecutionem ordinatum. Unde patet, negari posse ultimam Consequentiam. *Resp.*

Pro resp. ad 1. sciendum est, quòd amor potest dici rationalis dupliciter; uno modo, quia sequitur cognitionem ratiocinativam, quæ est cum discursu; alio modo, quia sequitur cognitionem intellectus, non quatenus ratiocinatur vel discurrit, sed quatenus generali nomine vocari potest Ratio ex eo, quòd rationabiliter intelligat, quamvis non per ratiocinationem vel discursum. Si priori modo accipiatur; verum est id quod in argumento subsumitur, amorem rationalem (idest ex ratiocinatione ac discursu procedentem) dividi contra intellectualem, idest contra eum, qui ex simplici intellectus intuitu procedit. Si autem accipiatur modo posteriori; Amor rationalis non dividitur contra intellectualem. *Amor rationalis est duplex.*

Pro resp. ad 2. dicendum est, quòd dilectio sequitur cognitionem, ita tamen quòd non oporteat per omnia eodem modo se habere cognitionem, sicut se habet dilectio: nam si in Angelis præter cognitionem naturalem una esset cognitio, quam per discursum acquirerent; poneretur in eis aliqua imperfectio, scilicet carentia cognitionis eorum, quæ naturaliter scire possunt, & quæ tamen non scirent, nisi cognitionem eorum acquirerent per discursum: per hoc autem quòd in eis ponitur dilectio electiva, nulla imperfectio in ipsis denotatur. Adde, quòd licèt in Angelis sola sit naturalis cognitio præter gratuitam; actualis tamen harum vel illarum cognitio non est necessaria, sed libera; sicut & judicium intellectus practici de rebus cognitis, an illæ sint convenientes vel convenientiores ad eligendum; & an hic & nunc sint eligendæ, an potius ab electione illarum cessare expediat, omninò est indifferens.

A a-

Articulus III.

Angelus naturalis, & electiva dilectione se diligit.

ART. 3. tradit, Angelum amare seipsum duplici dilectione, scilicet naturali, & electiva: priori quidem, quia naturali appetitu desiderat sibi aliquod bonum, nimirum suam perfectionem; posteriori autem, in quantum sibi desiderat aliquod bonum ex libera electione, ut scientiam, sapientiam, & alia hujusmodi. Utraque hæc dilectio est amor amicitiæ, idest quo amatur is, cui volumus bonum. Sic autem vocatur ad distinctionem amoris concupiscentiæ, quo scilicet amatur illud bonum, quod nobis vel alteri optamus. Potest etiam uterque iste amor sic distingui, ut amor amicitiæ dicatur, quo diligitur aliquid ut bonum subsistens, atque adeò per modum substantiæ: amor autem concupiscentiæ, quo aliquid amatur, ut bonum accidentale seu per modum accidentis. Quomodo etiam quædam substantiæ amari possunt per modum accidentis, quatenus nimirum sunt bona ei, cujus non sunt substantia; sic amantur equi, pecuniæ, & hujusmodi.

Quid amor amicitiæ.

Quæst. Quæri autem potest: An naturalis dilectio Angeli, qua seipsum diligit, solùm sit necessaria quoad specificationem. Ita probabiliter existimant non pauci. Resp. Verumtamen Bannesio, Cumeli, Tannero, & Valentiæ potiùs assentimur dicentibus, quòd sit necessaria, etiam quoad exercitium. Quia Angelus seipsum necessariò non tantùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, cognoscit, eaque cognitio est sufficiens ad causandum sui amorem: nec Angelus potest ullam causam reperire, quæ ipsum moveat ad cessandum ab illo amore. Confirmatur. Operatio qua Angelus se amat, est omninò proportionata voluntati Angelicæ, nec est impeditiva cujuspiam alterius operationis; ergo est necessaria etiam quantum ad exercitium.

Angelus necessariò se amat.

Ob. Si Dicas: Dæmones vellent se non esse; ergo non se amant necessariò. Resp. Resp. Neg. C. Non enim volunt non esse, nisi apprehendendo non esse tamquam sibi bonum, ut scilicet ita liberentur ab infelicitate in qua sunt.

Ob. Si præterea Dicas: Quòd amor, quo Dæmones se naturaliter amant, sit pravus, ideoque non possit esse necessarius. Resp. Resp. Neg. Ass. Quamvis enim ille ipsorum amor pravus sit, quo seipsos diligunt ex electione, seu liberè, eò quòd non recta intentione se diligant; amor tamen eorum naturalis, qui est inclinatio voluntatis consideratæ ut natura, & qui naturam voluntatis necessariò consequitur, non est pravus.

Articulus IV.

Angelus Angelum naturaliter diligit sicut seipsum.

ART. 4. docet, Angelum naturaliter diligere alium sicut seipsum, in quantum cum eo convenit in natura. Quia dilectione naturali quælibet res diligit id, quod est secum unum secundùm speciem, in quantum diligit suam speciem; unde Ecclesiastici 13. *Omne animal diligit sibi simile.*

Cæterum, etsi hæc naturalis dilectio, qua Angelus Angelum diligit ut ejusdem secum naturæ, sit necessaria quoad specificationem, propter quod in resp. ad 3. dicit Author, quòd *nec ab Angelis malis removeri possit ista naturalis dilectio*, ita nimirum ut possint alios odio habere secundùm quod conveniunt in natura; quoad exercitium tamen est libera, idcircò ab ea cessare possunt.

In eadem resp. observandum est, malos Angelos habere alios Angelos odio, in quantum diversificantur secundùm justitiam & injustitiam: Ut enim in fine corp. dicitur: *In quantum Angeli cum aliis conveniunt in aliquo alio quàm in natura, vel in quantum differunt ab eis secundùm alia*, non diligunt eos naturali dilectione.

Articulus V.

Angelus diligit Deum plus quàm se.

ART. 5. docet, Angelum naturali dilectione diligere Deum plus quàm seipsum. Quia quælibet pars magis diligit naturaliter suum totum quàm seipsam: Angeli autem sunt partes universitatis; ergo magis diligunt naturaliter bonum commune Universi, hoc est Deum quàm seipsos. Accedit, quòd si Angelus plus se quàm Deum naturaliter diligeret, sequerentur tria absurda. Unum, quòd naturalis dilectio esset perversa, utpotè magis diligens id quod est minùs diligibile, & minùs diligens id quod debet magis diligi. Secundùm, quòd Deus esset Author perversi amoris; *Dilectio* enim *naturalis est quædam naturalis inclinatio indita naturæ à Deo*, ait S. Th. Quodl. 1. art. 8. Tertium, quòd naturalis dilectio non perficeretur per supernaturalem, sed destrueretur; cùm tamen gratia non destruat naturam naturalemque amorem, sed perficiat. Conferantur quæ diximus 2. 2. q. 26. art. 3.

Dices: Nemo potest solis naturæ viribus diligere Deum super omnia, quemadmodum 1. 2. q. 109. erit probandum; ergo Angelus non diligit naturaliter Deum plus quàm se. Resp. Neg. Cons. Quia *naturaliter* hoc loco non valet idem quòd solis naturæ viribus: sed perinde est ac si diceretur, ex naturali inclinatione & necessitate, ut ad art. 1. diximus. Quamvis autem solis naturæ viribus non possimus diligere Deum super omnia dilectione electiva & libera; naturali tamen seu necessaria dilectione possumus. Unde quod hic de Angelo diximus, B. Thomas communiter de Angelo & homine docet, quòd *naturali dilectione plus & principalius diligat Deum quàm se.* Ob. Resp.

Observandum autem, quòd dupliciter diligi possit Deus super omnia. Uno modo, ut apprehenditur tamquam bonum summum à cæteris separatum, cui multa conveniunt, quæ de aliis dici non possunt, ut quòd sit trinus & unus; infinitus; omnipotens; & alia hujusmodi. Alio modo, ut apprehenditur tamquam bonum quoddam commune, non separatum ab aliis. Primo modo diligunt eum Christiani, non naturaliter sed per Fidem & gratiam. Posteriori modo, diligunt eum etiam Ethnici, de quo proinde accipiendum est id quod dicitur: quòd omnes naturaliter diligunt Deum plusquam se. Unde in resp. ad 4. dicitur, quòd *Deus secundùm quod est universale bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque.* Et in resp. ad 5. *in quantum est bonum commune naturaliter amatur ab omnibus.* Et iterum, *in quantum est bonum commune omnium unumquodque naturaliter diligit plus Deum quàm seipsum.* Priori modo diligitur Deus formaliter; posteriori materialiter. Juxta hunc etiam posteriorem modum verum est id quod Bannesius dicit, Angelum diligere Deum prout est universale bonum naturæ necessariò, non solùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium; cùm alioquin Deum secundùm se, seu ut est bonum quoddam ab aliis separatum, non necessariò diligat is, qui eum non clarè videt; ut manifestum est ex eo; quòd possit eum odio habere, quemadmodum docetur 2. 2. q. 34. conformiter iis, quæ hic in resp. ad 5. dicuntur.

Circa resp. ad 1. observa, id quod ex Philosopho dici solet. Amicabilia quæ sunt ad alterum, incipiunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum; intelligendum esse de bonis particularibus, seu de iis, quorum unum non est alteri tota ratio existendi simpliciter, totaque ratio bonitatis: quomodo solus Deus est unicuique rei tota ratio existendi simpliciter, & est etiam ei tota ratio bonitatis.

Pro resp. ad 2. dicendum est, illud, propter quod tamquam propter finem reliqua amantur, magis amari; sicut sanitas, propter quam medicinalis potio amatur, magis concupiscitur quàm ipsa potio: naturali autem dilectione creatura non diligit Deum propter se tamquam propter finem, ita scilicet ut creatura sit finis propter quem Deum diligit, sed diligit Deum propter ipsum, ita ut Deus sit finis & creaturæ, & dilectionis; ideoque non sequitur, quòd creatura diligat se plus quàm Deum dilectione naturali. Potest tamen dici, quòd creatura naturaliter diligit Deum propter suum bonum, vel in quantum Deus est creaturæ bonum; modò in hujusmodi sermone solùm intelligatur ratio amoris ex parte amantis, non autem finis, sitque sensus, quòd diligit Deum propterea quòd ejus bonitatem participat: non enim ulla creatura posset diligere Deum, nisi in ea esset, aliquod bonum ex Deo participatum. An creatura propter se diligat Deū.

Pro resp. ad 3. Neg. est Min. Quamvis enim si natura tenderet in particulare bonum plus quàm in seipsam, non

non reflecterentur in seipsam ; ex hoc tamen quod tendit in bonum commune ac universale plus quàm in se, non desinit io seipsam reflecti: quia non solùm reflectitur in se quantum ad naturam singularem, sed multò magis quantum ad bonum commune, cùm unumquodque magis inclinetur in bonum universale quàm in bonum particulare.

QUÆSTIO LXI.

POst tractationem de natura Angelorum, deque eorum cognitione & voluntare ; restat considerandum de ipsorum exordio. Ac primum.

Quomodo producti sunt in esse naturæ.

ARTICULUS I.

Utrùm Angeli habeant causam sui esse.

REsponsio ad Fidem pertinens est affirmativa ; ita ut omnino necessarium sit dicere, & Angelos & omne id, quod est præter Deum, esse à Deo factum.

Angeli sunt à Deo facti.

1. Quia Angeli sunt entia per participationem; ergo facti sunt ab eo, qui est ens per essentiam, hoc est à Deo: omne enim quod est per participationem, causatur ab eo qui est per essentiam.

2. Quia Scriptura Psal. 148. cùm diceret, *Laudate eum omnes Angeli ejus*; subjunxit *quoniam ipse dixit, & facta sunt; ipse mandavit, & creata sunt*. Dan. 3. post hunc versum : *Benedicite omnia opera Domini Domino, laudate & superexaltate eum in secula;* statim seqoitur, *Benedicite Angeli Domini Domino;* ergo Angeli sunt opera Dei. Esther 13. *Tu fecisti cælum & terram, & quidquid cæli ambitu continetur:* certum est autem, quòd Angeli contioeantur ambitu Cœli ; ergo Deus eos fecit. Ad Coloss. 1. *In ipso condita sunt universa in Cælis & in terra, visibilia, & invisibilia, sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates*. Quò etiam pertinet illa universalis propositio, *Omnia per ipsum facta sunt*, Jo. 1. Hinc in cap. *firmiter*, tit. de Summ. Trin. Innoc. III. cum Conc. Gen. definivit, Deum *utramque de nihilo condidisse creaturam, Angelicam videlicet & mundanam, ac deinde humanam.*

Quod in resp. ad 1. dicitur de prætermissione Angelorum à Moyse initio Geneseos, quibusdam displicet, eò quòd idem Moyses ipsorum postea sæpè meminerit; & sic fuisset majus idololatriæ periculum : cùm enim noo tradatur eorum creatio, rudi populo obvium erat putare, quòd non essent creati.

Verùm animadvertere debebant, S. Doctorem non simpliciter dicere, quòd Angelorum creatio sit à Moyse prætermissa, ne populo rudi daretur occasio idololatriæ : sed dicit Angelos vel prætermissos esse vel nominibus rerum corporalium significatos: (cœli scilicet vocabulo per metonimiam, qua cootinens ponitur pro contento, ut q. 3. de Pot. art. 18. ad 4. B. Thom. scribit, & ante ipsum S. Greg. lib. 32. Mor. c. 10. indicavit) & hoc ideo, quia populus adeò rudis erat, quòd nondum poterat capere naturam incorpoream, præsertim sub ea notione, qua Angeli exprimerentur esse supra omne corpus; atque ita facillimè lapsi fuissent in idololatriam, ad quam proni erant, si Moyses expresè recensuisset Angelos initio Geneseos, non valentes scilicet intelligere, quomodo essent creati, si non essent corporei. Hanc rationem ita indicavit

Cur Moyses non expressit Angelos initio Gen.

Chrys. hom. 2. in Gen. *Nihil de invisibilibus virtutibus differit* (expresè scilicet) *neque dicit. In principio fecit Deus Angelos vel Archangelos. Non simpliciter neque temerè hanc nobis doctrina viam paravit: Judæis enim loquebatur, qui toti præsentibus rebus inhiabant, neque spirituale quidquam comprehendere valebant. Itaque eos à sensibilibus ad cognoscendum Universi Opificem inducit.* Similiter B. Thomas in 2. Sent. scrip. ad Annib. d. 2. q. 1. art. 1. *Moyses prætermisit Angelorum creationem, quia invisibilia rudi populo tradi non poterant: vel secundùm aliquos, per cælum spiritualis natura intelligitur.*

Tacita Ob.

Neque his obstat, quòd Moyses postea frequenter meminerit Angelorum. Sic enim ipsorum meminit, ut & unum Deum affirmet, & Angelos ejus ministros declaret, per quam declarationem idololatriæ occasionem abstulit.

Alia insuper Ratio, propter quam Moyses initio Geoesis non expresè recenseat Angelos, est : quia propositum ipsi erat, hujus Mundi corporei & aspectabilis originem aperire : item quia volebat ea sola exprimere, quæ facta erant in obsequium hominom. Et huc pertinere potest quod Cyrillus lib. 2. cont. Julian. ait : *Per Moysen nihil omninò, quod hominis usibus serviret, omissum esse*. Observandum porrò, quòd populus Hebræus valdè proclivis erat ad colendas res corporeas & sensibiles; ideoque expedivisse, quòd ipsi declararetur, eas res omnes fuisse à Deo creatas, ac per conseqoens non esse Deos: ad colendas verò spirituales creaturas, utpote ignotas, oon sic erant prooi ; & propterea non fuit opus, quòd Angelorum creatio eis exprimeretur, sed satis erat, quòd sub cœlo comprehenderentur, quòdque postea ut ministrorum Dei mentio ipsorum fieret.

ARTICULUS II.

Angeli non sunt ab æterno creati.

ARt. 2. probat, Angelos non esse à Deo creatos ab æterno. Quia Prov. 8. Sapientia dicit, *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio*; cùm ergo Angeli sint à Deo facti, ante ipsos est sapientia, ac per consequens ipsi non sunt ab æterno. His addi potest illud Ecclesiastici 24. de divina sapientia, *Ego ex altissimis prodivi primogenita ante omnem creaturam*: ante æternum enim oihil est. Itemque istud ad Colos. 1. *Ipse est ante omnes*. Deinde, Fides Catholica indubitanter docet, solum Deum esse ab æterno, ita ut omne contrarium sit ut hæreticum refutandum; ergo Fidei est, Angelos non esse ab æterno. Confer quæ dicebantur q. 46. art. 2. & quæ art. seq. adduceotur ex Conc. Later.

ARTICULUS III.

Angeli non sunt creati ante hunc Mundum.

ARt. 3. docet, Angelos non esse creatos ante Mundum corporeum, sed simul cum eo. Angeli enim sunt pars Universi : sed pars, quando est seorsum à toto, est imperfecta, non est autem verisimile, Angelos fuisse in sua creatione imperfectos; ergo facti sunt simul cum toto Universo. Hanc rationem infirmare conatur Perer. lib. 1. in Gen. q. ult. quia Angelus est substantia complera, nec est pars essentialis vel integralis Uoiversi. Sed eum ad integritatem Universi pertinere, non dubium est: non enim Angeli per se constituunt onom Universum seu Mundum, sed ex ipsis & ex creaturis corporalibus unom Universum constituitur. Et cùm Angeli sint incorruptibiles, quodammodo sunt partes Universi essentiales vel integrales principales, ut ex q. 23. art. 7. intelligi potest. Quamvis autem pars, ut est res & natura quædam, possit esse perfecta etiamsi fuerit extra totum; non tamen potest esse perfecta ea ratione qua est pars.

Ad ejusdem rei probationem faciunt Scripturæ Gen. 1. *In principio* (id est primum omnium) *creavit Deus Cælum & terram: ut nihil antea fecisse intelligatur*, ait Aog. lib. 11. de Civ. c. 6. *quia hoc potius in principio fecisse diceretur*. Psal. 101. *Initio tu Domine terram fundasti*. Exo. 20. *Sex diebus fecit Deus cælum & terram, & omnia quæ in eis sunt*: at Angeli sunt in Cœlo & terra ; ergo in illis sex dierum spatio fecit eos Deus, Prov. 8. Sapientia volens ostendere, se esse ab æterno, dicit, se esse *ante cælum & terram*, ac etiam ante omnem creaturam ; ergo ante cœlum & terram nihil erat creatum, ac per consequens nec Angeli.

Idem docuerunt post Aog. lib. 11. de Civ. Dei c. 6. & 9. & lib. 12. c. 15. itemque post Epiphanium hær. 65. Greg. lib. 28. Mor. c. 14. & lib. 32. cap. 10. Theodor. q. 3. in Gen. Unanimiter Scholastici Magistrum secuti. Quibus accedit Conc. Lateran. sub Innoc. III. c. *firmiter* de Sum. Trin. ubi Deus dicitur *sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem & corporalem*.

An hujus ... doctrina sit Fidei.

An autem ratione hujus decreti sententia Græcorum Patrum contrariè opinantium sit tamquam hæretica condemnata : Latinorum autem ut dogma Fidei recepta; non coovenit inter Doctores.

Multi

Multi S. Thomam secuti putant non esse. Ipse enim vidit decretum Later. & in illud scripsit Opusculum 23. ac nihilominus affirmat, Græcorum opinionem non esse erroneam. Adde, quòd ad Scripturas aliæ possent expositiones non omnino improbabiles adferri. Ad Conc. autem quidam respondent, illo adverbio *simul* non esse significatum idem instans temporis, sed idem tempus habens quamdam latitudinem; quomodo simul fieri dicuntur, quæ fiunt eodem die vel etiam mense. Alii dicunt, decretum esse exponendum juxta intentionem Concilii, non verò præcisè secundùm quod verba sonant: intentio autem Patrum Concilii erat (exponente B. Thoma dict. Opusc. 23.) damnare sententiam Origenis dicentis, Angelos ita esse creatos ante Mundum, ut Deus eum crearit, non ex principali intentione quia bonum esset illum esse, sed solùm propter casum Angelorum, scilicet ad eos puniendum, nimirum ut in eum tamquam in carcerem detruderentur; non creaturus alioquin si Angeli non peccassent. Itaque definitio Concilii est, Deum utramque creaturam propter se & ex primaria intentione fecisse, & simul, seu pariter, idest non magis unam quàm alteram, non unam propter alterius peccatum. Vel quod dicitur *simul* tamquam probabile obiter ponitur, non definitur.

Nihilominus ex his satis apparet, si non est Fidei Angelos non fuisse creatos ante Mundum; illi tamen valdè esse consentaneum.

Nec obstat locus ad Tit. 1. ubi dicitur, Deus promisisse *ante tempora sæcularia* seu æterna. Quia *promittere* ibi est certò statuere & definire: *Ante tempora sæcularia*, idest ante omnia sæcula, ante Mundum conditum, sive ab æterno.

Ob. Si Dicas: Ex his esse consequens, Deum nullam ante Mundum corporeum habuisse creaturam, quæ ipsum laudaret. Resp. Resp. id non esse absurdum; quia sicut Deus bonorum nostrorum non eget, ita nec laudatoribus vel laudibus indiget. Alioquin si hujusmodi ratio aliquid valeret; concluderet, aliquam creaturam debuisse esse ab æterno.

Porrò aliorum quædam sententia est, Angelos demum esse creatos post rerum corporearum creationem: sed est hæc Gennadii ex reliquiis Pelagianorum. Cui, præter superiùs dicta, obstat illud Job 38. *Ubi eras; cùm me laudarent, simul astra matutina, & jubilarent omnes Filii Dei:* sive ut 70. habent, *cùm me magna voce laudarent omnes Angeli mei*.

Angeli sunt creati simul cum cœlo. Neque Gennadio favent alia verba Job 40. *Ecce Behemoth*, idest Diabolus *quem feci tecum*. Ad litteram enim sermo est de elephante, qui sexto die sicut homo creatus fuit. De Diabolo autem qui intelligeret, exponet *tecum*, idest sicut & te, non minùs ipsum quàm te.

Quapropter verior ac omnino tenenda est sententia B. Augustini, Gregorii, Bedæ, & aliorum non paucorum, quòd Angeli sint creati simul cum Cœlo. An autem & in cœlo, art. seq. disquirit B. Thomas.

Articulus IV.

Angeli sunt in cœlo creati. **A**Rt. 4. docet, Angelos esse creatos in supremo corpore, sive illud dicatur Cœlum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Quamvis enim à corpore vel à loco non dependeant, habent tamen aliquem ordinem ad naturam corpoream, cùm ex Angelis & ex creaturis corporalibus unum Universum seu unus Mundus constituatur: hunc autem ordinem habent ad naturam corpoream, quòd naturæ suæ excellentia illam excedunt, ipsique tamquam superiores præsident; conveniens igitur fuit, ut in loco nobilissimo, ac per consequens in cœlo supremo crearentur. Quæ B. Thomæ doctrina etsi non omnino certa sit, communiter tamen recipitur, eamque significant Strabus verbis hic ab Authore nostro allegatis, & Vener. Beda initio Hexam. sic dicens: *Cœlum superius, quod ab omni hujus Mundi volubili statu secretum divina gloria præscientiæ manet semper quietum*: & infra, *Non inane creatum est & vacuum, quia nimirum suis incolis mox creatum, hoc est beatissimis Angelorum agminibus impletum est*. Eamdem tenet Magister in 2. d. 2. Et confirmatur. Angeli apostatæ ceciderunt de Cœlo (ut manifestum est ex Luc. 10. *Videbam Satanam sicut fulgur de Cœlo cadentem*, unde Aug. lib. 11. de Civ. c. 33. scribit, eos de cœlis cœlorum ejectos, in hoc infimo aere cœlo tumultuari: atqui dum de cœlo lapsi sunt *dereliquerunt suum domicilium*, ut patet ex epist. B. Judæ; ergo proprium eorum domicilium erat Cœlum. Nullus autem locus potest convenientius assignari, in quo sint conditi, quàm ille, in quo ipsos aliquando fuisse constat, & quidem tamquam in suo domicilio; ergo verisimilius est; quòd creati sint in cœlo, eoque supremo, quod nos vocare solemus empyreum, & est sedes Beatorum. Neque ullum hac in parte faciendum est discrimen malorum Angelorum à bonis: cùm enim omnes sint creati boni, neque ratio appareat, cur discreti loco fuerint, qui ante peccatum non erant discreti meritis; pariter in eodem Cœlo creatos esse dicendum videtur: nisi fortè Angeli, qui non meritis, sed naturæ dignitate erant inferiores, dicantur fuisse creati in corporibus inferioribus; quod B. Thom. hic in resp. ad 2. non affirmat quidem, sed ait, quòd *nihil prohibet hoc dicere*. Etiam mali Angeli fuerunt in cœlo supremo creati.

Neque verò his obstat, quòd Isai. 14. legimus dixisse Luciferum, *In cœlum conscendam*. Ad litteram enim sermo est de Rege Babylonis, qui eo superbiæ devenit, ut quamvis non propriè in cœlum volare vellet; summum tamen gloriæ ac Majestatis thronum appeteret, colique cuperet divinis honoribus, quibus Deus in Cœlo colitur. Quoniam verò non dubium est, quin Luciferi seu Diaboli figuram gereret; dicendum est, quòd ipse Diabolus in cœlo empyreo existens ambierit ascendere; non in cœlum aliquod corporeum, quod altius esset eo in quo erat, sed ut B. Th. hic tradit, in Cœlum Trinitatis, sive in celsitudinem Divinitatis, ejus scilicet similitudinem vel etiam æqualitatem superbè appetens; unde & subdit, *Similis ero altissimo*. Ob. Resp.

QUÆSTIO LXII.

Quomodo Angeli facti sunt in esse gratiæ vel gloriæ.

Articulus I.

ARt. 1. duo tradit. Prius, Angelos fuisse creatos in beatitudine naturali, hoc est in ea perfectione, quam creatura intellectualis naturæ viribus potest assequi, quamque qui habet, ab omni molestia & miseria est liber, ac potest (Dei tamen gratia præventus & adjutus) sine impedimento tendere in finem supernaturalem. Posterius, Angelos non esse creatos in beatitudine supernaturali, idest quæ naturæ vires excedit, quæque consistit in clara Dei visione.

Prius recipitur ab omnibus in 2. d. 4. idque probat B. Thomas. Quia talem perfectionem Angeli non acquirunt per aliquem motum discursivum sicut homines, sed statim ei adest propter naturæ ipsorum dignitatem. Hinc Aug. lib. 11. de Civ. c. 13. expressè dicit, credendum esse, quòd Angeli peccatores *aliquam beatitudinem haberent antequam caderent*. Et lib. de Corrept. & grat. c. 10. *Diabolus & Angeli ejus beati erant antequam caderent*. Et postea: *Quia nesciebant suam futuram miseriam, minore quidem, sed tamen beatitudine sine ullo vitio fruebantur. Nam si suum casum futurum nossent æternumque supplicium; beati utique esse non possent, quos hujus tanti mali metus jam tunc miseros esse compelleret*. Ideò verò negat, Angelos apostatas fuisse præscios sui casus, quia alioquin fuissent miseri, antequam essent peccatores. Et confirmatur. Sicut pars beatitudinis est, securum esse de vita æterna, ita pars damnationis est, lapsum suum irreparabilem seu damnationem præscire. Similiter autem nec eos Angelos, qui perstiterunt, fuisse præscios suæ perseverantiæ, satis utroque isto loco indicat. Angeli omnes fuerunt creati in beatitudine naturali. Nec ulli suum casum præscivêrunt.

Quod ad posterius attinet, videri potest falsum.

1. Quia Ezech. 28. Diabolus sub figura regis Tyri dicitur fuisse in deliciis Paradisi.

2. Basil. in Psal. 44. dicit, quòd Angeli, in quo ab initio creati sunt statu, in hoc perpetuò remanent.

3. Aug docet lib. 11. de Civ. cap. 9. Angelos numquam fuisse peregrinatos.

4. Greg. hom. 7. in Ezech. scribit quòd cadentibus aliis SS. Angeli in sua beatitudine perstiterunt.

His

Angeli non fuerunt creati in beatitudine supernaturali.

His non obstantibus doctrina B. Thom. certa est, Angelos non fuisse creatos in beatitudine supernaturali, quæ in clara Divinæ essentiæ visione consistit; imò etiam verius est, quòd ne quidem per modum transeuntis Dei essentiam viderint, cùm essent Viatores.

1. Quia beatitudo, quæ in Dei visione consistit, non est aliquid naturæ, sed est naturæ finis: non oportet autem quòd finis habeatur statim à principio.

2. Quia ejusmodi beatitudo est præmium præcedentium meritorum, & ex vi illius sequitur impeccabilitas: Angeli autem nec sunt creati impeccabiles, nec antea mereri poterant. Accedit, nullam assignari posse rationem, ob quam dicatur, intuitiva divinæ essentiæ visio communicata fuisse Angelis, priusquam illam mererentur. Hinc August. lib. de Corrept. & Grat. cap. 10. de Diabolo & Angelis ejus dicens, quòd *etsi beati erant antequam caderent, & se in miseriam casuros esse nesciebant; erat tamen adhuc quod eorum adderetur beatitudini, si per liberum arbitrium* (gratia Dei adjutum) *stetissent, donec istam summæ plenitudinis beatitudinem tamquam præmium istius permansionis acciperent*, &c. & lib. 11. de Civ. cap. 13. *Hanc* (beatitudinem in Dei visione consistentem) *habere Angelos lucis pia Fide credimus: hanc, nec antequam caderent, habuisse Angelos peccatores, qui sua pravitate illa luce privati sunt, consequenti ratione colligimus.*

Nazianzenus Orat. 42. ait, Angelos non esse creatos immobiles, sed è bono in malum mutabiles: Beati verò non sic sunt mutabiles; ergo Angeli non fuerunt beati in sua creatione.

Gregor. lib. 5. Mor. c. 27. *Mirè* (inquit) *omnipotens Deus naturam summorum spirituum bonam, sed mutabilem condidit, ut & qui permanere nollent ruerent; & qui in conditione persisterent, tantò in ea jam digniùs, quantò ex arbitrio starent, & eò majoris meritè apud Deum fierent, quò mutabilitatis suæ motum voluntatis statione fixissent.* Hisque similia scribit idem Greg. lib. 27. cap. 25. & Damasc. lib. 2. de Fid. cap. 3. *Angelus ut rationis & intelligentiæ particeps liberi arbitrii est: ut autem creatus, in ea conditione erat, ut mutationem recipere posset, liberumque ei esset, vel in bono manere ac progressum facere, vel in malum inflecti.* Denique hæc est communis Doctorum scholasticorum sententia, quòd Angeli non fuerint creati in beatitudine supernaturali, quòdque non viderint divinam essentiam ab initio suæ creationis.

Quapropter ad 1. arg. Resp. dona tum naturæ tum gratiæ collata Angelo in sua creatione rectè vocari delitias Paradisi.

Ad 2. liquet ex contextu, Basilium loqui de immutatione Angelorum secundùm substantiam, quia non crescunt aut decrescunt sicut homines, cum quibus ipse sibi comparat Angelos: *Nos*, inquit, *sumus qui mutamur, non autem Angeli mutationem patiuntur: nullus enim apud illos puer, neque adolescens, neque senex, sed in quo ab initio creati sunt statu, in hoc perpetuò remanent, servata simplici & eadem immutabili propria naturæ substantia.*

Ad 3. Resp. Beatos Angelos dici numquam fuisse peregrinatos, non quòd non fuerint Viatores; sed vel quia non fuerint ejecti è cœlo sicut alii, neque exules sicut homines; vel quia numquam fuerunt extra statum gratiæ.

Ad 4. Resp. Sanctos Angelos fuisse ab initio in statu fœlici, qui omnis miseriæ erat expers; & in ejusmodi statu, in melius tamen mutato, perstiterunt, quia manserunt fœlices, imò longè fœliciores quàm prius.

Circa resp. ad 3. adverte, matutinam Angeli cognitionem propriè eam dici, quæ est in Verbo; quemadmodum explicavimus q. 58. artic. 6. Minùs tamen propriè etiam illa vocatur matutina, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem: hæc enim tantùm differt ab errore vel ignorantia; ut in ejus comparatione dies dicatur, teste August. lib. 4. de Gen. c. 23.

Ob. Si dicas: Cognitionem matutinam videri esse priorem vespertina; ergo & Angelos prius vidisse Verbum & res in Verbo, quàm viderent res per earum similitudinem. Resp. Resp. quantum ad eos qui sunt in statu beatitudinis, & quantum ad ea quæ in illo statu cognoscunt, cognitionem matutinam esse priorem vespertina: aliàs verò vespertina præcedit: *Angelus* (ait B. Thom. quæst. 8. de Verit. artic. 16. ad 8.) *in principio suæ creationis non fuit beatus, nec per essentiam Deum vidit; unde nec cognitionem matutinam habuit, sed habuit vespertinam, & ex vespertina profecit in matutinam.*

ARTICULUS II.

Angelus nō potuit sine gratia converti in Deum.

ART. 2. ostendit, Angelum non potuisse converti in Deum ut objectum supernaturalis beatitudinis sine gratia; partim quia alioquin sequeretur, eum non indiguisse gratia ad beatitudinem, quod est contra illud ad Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna*; partim quia nulla voluntas potest ferri in id, quod est supra suam naturam, nisi adjuta aliquo supernaturali principio. Et hoc dicimus auxilium gratiæ.

Cæterùm, quia nonnulli opinari videntur, Angelis, præter gratiam in creatione acceptam, non fuisse necessarium aliud auxilium, quo fierent perseverantes; ideòque non plus auxilii collatum esse perseverantibus, quàm illis qui ceciderunt, quandoquidem etiam hi stare seu perseverare poterant per illud solùm, quod acceperant, nullo videlicet alio superaddito. Sciendum est, veram eamque SS. Patribus omninò conformem esse sententiam, Angelos sive ad operandum sive ad perseverandum indiguisse auxilio Dei moventis & operantis, eosque in bono conservantis, supra illam gratiam, quam in creatione acceperant, sicut & de homine integro dicturi sumus q. 95. patetque ex 1. 2. q. 109. imò & ex Scripturis, Deus enim est, qui sicut in hominibus operatur velle & perficere, ad Philipp. 2. ita & in Angelis, de quibus etiam dici potest, quod de nobis, 2. ad Cor. 3. dicitur, quòd non sunt sufficientes ex seipsis cogitare aliquid boni, quòdque omne donum perfectum eis sit desursum descendens à Patre *luminum*, Jac. 1. & quòd non in seipsis, sed in Domino glorientur, secundùm ea quæ 1. ad Cor. 1. & 2. ad Cor. 10. monet Apostolus; eique de omnibus bonis gratias agere debent, ut facere leguntur Sancti, Apoc. 7. Nec dubium est, quin & ipsi coronas suas mittant ante thronum Dei, ut de 24. senioribus habemus Apoc. 4. agnoscentes ac humiliter profitentes, se omnem suam gloriam à Deo habere.

Angeli præter gratiam habitualem, opus habuerunt actuali.

Deinde; Quis discernit Angelos perseverantes à cadentibus, nisi Deus? & quid perseverantes habent quod non acceperunt? Igitur & omnem bonæ voluntatis motum, & in eo perseverantiam, quam habuerunt boni præ malis, acceperunt à Deo.

Præterea. Minus est posse perseverare quàm actu perseverare: sed omnes Angeli habuerunt à Deo posse perseverare per gratiam infusam; si ergo boni per eam solam cum suo libero arbitrio perseveraverunt actu, habuerunt à Deo id quod est minus, & à seipsis id quod est plus & majus quod absurdissimum est.

Eòdem pertinent SS. Patrum testimonia, Bernard. serm. 22. super Cant. sic habet: *Qui erexit hominem lapsum, dedit stanti Angelo ne laberetur, sic illum de captivitate eruens, sicut hunc de captivitate defendens*: & lib. de Concor. grat. & lib. arb. Angelis bonis dicit datum à Deo, ut sine peccato perdurarent, quod primo homini datum non fuit.

Fulgent. lib. 2. ad Transim. c. 2. de Angelis loquens: *Perfectò cognoscitur* (ait) *universi cunctos opprimi potuisse ruina consortio, nisi quos vellet, à casu pravitatis virtus divina defenderet.* Et c. 3. *Non alia virtus stantem Angelum à ruina potuit custodire nisi illa, qua lapsum hominem post ruinam potuit reparare. Una*, inquit, *est in utroque gratia operata; in hoc, ut surgeret; in illo ne caderet.* Docent igitur isti SS. Patres, Angelos, præter eam gratiam quam omnes habebant, opus habuisse alia, quam Deus quibusdam dedit, aliis non dedit: quosdam enim, non omnes defendit Deus ne laberentur; & in quibusdam, non in omnibus operatus est ne caderent.

De mente Aug. quidam dubitant: lib. tamen 12. de Civ. c. 9. quærens causam efficientem bonæ voluntatis in Angelis bonis; docet; si eam in creatione acceperunt; non dubium quin à Deo acceperint; si postquam creati sunt; nec sit dubium quin eam Deo ipsis inoperante acceperint: alioquin sequi rem absurdissimam,

ut meliores à seipsis quam à Deo facti fuerint. Postea verò de malis loquens: *Aut minorem (* inquit*) acceperunt amoris divini gratiam, quàm illi qui in eadem perstiterunt: aut si utrique boni æqualiter creati sunt; istis mala voluntate cadentibus, illi ampliùs adjuti, ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se numquam casuros certissimi fierent, pervenerunt.* Ubi discrimen stantium à cadentibus refert in majorem gratiam, vel in amplius adjutorium illis præ istis datum à Deo.

Augustinus docuit, necessariam fuisse Angelis gratiam præter eam, quam in creatione acceperant.

Respondent quidam; Illos amplius adjutos quoad præmium, non quoad meritum; idque nituntur confirmare ex lib. de Corrept. & Grat. cap. 12. ubi August. beatitudinem vocavit adjutorium. Sed hunc sensum præsenti loco non congruere, clarum est; significaretur enim, Angelis collatam esse beatitudinem, qua pervenirent ad beatitudinem.

Tacita ob.

Respondent ergo alii: Fuisse magis adjutos, quia habuerunt adjutorium divinæ cooperationis in actu secundo, quod cæteri habuerunt tantùm in actu primo. Verùm neque hæc responsio est ad mentem Auctoris. Ipse enim non quærit concausam bonæ voluntatis Angelorum, sed causam, eamque talem, quæ non solùm sit cooperata Angelis stare volentibus, sed operata sit in illis ut vellent. Alioquin restaret adhuc quærere; cùm utrique sint creati boni & cùm Deus cooperaturus esset utrisque si vellent; quis fecit ut illi vellent præ istis nisi Deus? Hinc lib. 11. de Gen. c. 8. tam de Angelis quàm de hominibus loquens: *Sic*, inquit, *qui gloriatur non nisi in Domino glorietur, cùm cognoscit, non suum, sed illius esse, non solùm ut sit, verùm etiam ut non nisi ab illo benè sibi sit, à quo habet ut sit*. Cap. 10. sibi objicit ac respondet: *Posset*, *inquiunt*, *etiam voluntatem in bonum convertere, quoniam omnipotens est. Posset planè: Cur ergo non fecit? quia noluit. Cur noluerit, penes ipsum est*. Præterea quæ de homine integro dicentur q. 95. ubi etiam loca in speciem contraria explicabuntur, vide eumdem Aug. lib. 13. Confess. c. 3. & 8. Conc. 2. in Psalm. 32. Basilium lib. de Spir. Sancto c. 16. Greg. lib. 15. Mor. c. 24. Francorum Abbatem tom. 1. de gratia Dei.

Pro resp. ad 2. neg. est Min. Quamvis enim non esset Angelo difficile converti ad Deum tamquam ad beatitudinis supernaturalis Auctorem propter aliquod impedimentum ex corruptione naturæ proveniens, quale nullum erat in Angelo; erat tamen difficile ex alia causa, propter hoc scilicet, quia sic converti est quidpiam supernaturale; ideòque omnes cujuslibet creaturæ vires naturales excedens, non tantùm hominis, sed etiam Angeli.

Triplex ad Deum conversio.

Pro resp. ad 3. dist. est Maj. Tripliciter enim potest aliquis converti ad Deum ut objectum supernaturale. Primo modo per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ Deo fruentis; & ad hanc conversionem requiritur gratia perfecta seu consummata. Secundo modo per opus meritorium beatitudinis; & ad istam conversionem indigemus gratia justificante seu justitia inhærente. Tertio modo per dispositionem ad gratiam habitualem; & ad hanc non præexigitur aliquà gratia habitualis, sed operatio Dei ad se animam convertentis. Si ergo converti in Deum intelligatur juxta primum vel secundum modum: falsa est Maj. quæ habet, quòd converti ad Deum est se ad gratiam præparare. Si autem intelligatur juxta tertium modum; vera est, sed Min. est falsa, qua subsumitur, quòd nos non indigemus gratia ad hoc, quòd nos ad gratiam præparemus. Ex sacris enim Litteris, & ex iis quæ dicuntur 1. 2. q. 109. art. 6. certissimum est, quòd homo non possit se ad gratiam præparare sine gratia. Quare autem hinc non sequatur processus in infinitum; ibidem tradit S. Doctor.

ARTICULUS III.

Utrùm Angeli sint creati in gratia.

Videtur quòd non. 1. Quia Job 4. ubi nos habemus, *Et in Angelis suis reperit pravitatem*, Hebræa legunt, *Et in Angelis suis non posuit laudem vel lucem*, hoc est gratiam.

2. August. lib. de Corrept. & Grat. cap. 10. scribit, sic Deum ordinasse Angelorum & hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium justitiæque judicium.

3. Gregor. lib. 32. Mor. cap. 25. dicit, Diabolum capacem charitatis esse conditum, qua si repleri voluisset, potuisset.

4. Jo. Papa cap. *Visis* 16. q. 2. *Dolet*, ait, *& erubescit, charitatem quam in cœlo nequivit habere, homines constantes ex lutea materia tenere in terra*.

5. Gratia medium locum habet inter naturam & gloriam; ergo sicut ordine temporis gratia fuit in Angelis ante gloriam, ita natura fuit ante gratiam.

Opponi quoque possent aliqua, tum ex Jo. 8. tum ex 1. Jo. 3. sed eorum solutio petenda est q. 63. art. 5.

His similibusque moti olim Scholastici non pauci, partem istam negantem tenuerunt adeò, ut B. Th. in 2. dist. 4. art. 3. dicat, esse opinionem communiorem; cujus tamen partem oppositam ibidem amplectitur ut probabiliorem sicuti, & Quodlib. 9. art. 8. & tum hoc loco, tum 2. 2. q. 5. art. 1. Quapropter duabus hisce conclusionibus videtur respondendum.

PRIOR EST.

Certum est, omnes Angelos habuisse gratiam justificantem, priusquam pervenirent ad terminum beatitudinis vel supplicii.

Omnes Angeli habuerunt gratiam.

De bonis quidem ideò certum est, quia meruerunt beatitudinem, ut art. seq. docebitur: nullus autem mereri potest beatitudinem sine gratia justificante; idemque significant SS. Patrum testimonia, ad art. 2. allata.

De malis verò prob. Quoniam de Diabolo dicit Christus Jo. 8. quòd *in veritate non stetit*; stare autem in veritate est permanere in sanctitate & justitia, juxta illud Ezech. 4. Reg. 20. *Memento quæso, quomodo ambulaverim coram te in veritate & in corde perfecto*. Unde Chrysost. hom. 53. in Joan. interpretatur, Diabolum non stetisse in veritate, hoc est in vitæ rectitudine. Cui expositioni consentit S. Leo serm. 10. de Quadragesima.

Deinde. Judas Apostolus in sua epist. scribit, Angelos apostatas non servasse suum principatum, sed dereliquisse suum domicilium: ubi nomine principatus intelligitur dignitas & excellentia gratiæ, in qua fuerunt constituti. Unde Hier. in c. 3. Osee, *Dæmones lapsi de propria dignitate, & nihil antiqua gratiæ possidentes, aridi sunt*.

POSTERIOR CONCLUSIO.

Quamvis non certa, verisimilior tamen ac omninò probabilior sententia est, omnes Angelos fuisse creatos in gratia justificante, atque adeò in justitia & sanctitate. Ita præter B. Thomam sentiunt Durandus, Major, Cajetanus, Bannesius, Vasquez, Tannerus, Granadus, & communiter alii.

Omnes Angeli fuerunt creati in gratia.

Probarique potest ex Patribus. Nam Basilius in Ps. 32. scribit, quòd *Angelos initio ut essent, verbum opifex omnium condidit; sanctificationem verò simul impendit ipsis Spiritus Sanctus &c.*

Aug. lib. 11. de Civ. c. 11. de iisdem universè dicit: *Simul ut facti sunt, lux facti sunt, non tamen ita tantùm creati, ut quoquo modo essent, aut quoquo modo viverent; sed etiam illuminati ut sapienter beatèque viverent*. Lib. autem 12. c. 9. dicit de bonis Angelis, quòd Deus *eos cùm bona voluntate, idest cum amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul in eis condens naturam, & largiens gratiam*. Et c. 10. lib. de Corrept. & Grat. tradit, omnes Angelos initio accepisse illud, per quod stare possent, etsi non illud quo starent.

Eadem videtur esse B. Hieronymi in c. 3. Osee sententia, Theodoreti lib. de Dei cultu, Prosperi lib. de Vita contempl. c. 3. ac etiam Damasceni, qui lib. 2. de Fide c. 3. dicit: *Per Verbum Angeli omnes creati sunt, ac per Sancti Spiritus sanctificationem omnes perfectionis numeros acceperunt; ita tamen, ut pro sua quisque dignitate & classe luminis gratiæque participes sint*. Et c. 4. ait, Diabolum à Deo conditum esse bonitate præditum, sed splendorem eum & honorem, quem Creatoris beneficio consecutus erat, perdidisse.

Idem ex Scripturis valdè probabiliter colligitur, quæ sub figurata persona Regis Babylonis, Is. 14. dicunt de Diabolo: *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer, qui mane oriebaris?* Et sub figura Regis Tyri Ezech. 28. *In deliciis Paradisi fuisti: omnis lapis pretiosus operimen-*

mentum tuum. Perfectus in viis tuis à die conditionis tua, donec inventa est iniquitas in te. Quæ loca de donis gratiæ spiritualibus interpretantur Greg. lib. 32. Mor. c. 25. & Aug. lib. 11. de Civ. c. 15.

Accedit & ratio. 1. Gratia est quoddam Dei semen, ut 1. Jo. 3. dicitur: atqui creaturæ corporales habuerunt in sua creatione rationes seminales suorum effectuum naturalium; ergo verisimile est, quòd etiam Angeli habuerint in sua creatione semen beatitudinis, ad quam erant conditi, hoc est gratiam.

2. Primus homo creatus fuit in gratia, ut probabitur q. 95. ergo similiter Angelus. Confirm. Decens erat, ut & Angelus & homo in eo statu conderentur, in quo essent convenienter dispositi ad tendendum in finem sibi præfixum: præfixus autem erat utrique finis supernaturalis, & nec unus nec alius poterat esse convenienter dispositus ad tendendum in finem illum, nisi haberet gratiam; ergo & Angeli & homines habuerunt gratiam, quando acceperunt naturam.

Ad Arg. verò, & ad 1. quidem Resp. quòd in illis Angelis, in quibus Deus reperit pravitatem, hoc est qui propria voluntate à Deo recesserunt, Deus *non posuit*, idest non firmavit non stabilivit *laudem vel lucem* gratiæ perseverantis aut consummatæ; sive non dedit eis auctiorem gratiam, per quam fieret, ut in ea quam acceperant, perseverarent, sicut dedit aliis. Unde Vatablus habet, *Non posuit lucem exaltissimam.*

Ad 2. Resp. sermonem ibi non esse de gratia justificante, quæ homini vel Angelo fuerit demum collata post ipsorum creationem: sed vel de gratia reparatrice, vel de gratia confirmante; ita ut verborum Augustini justa quosdam sensus sit, quòd Deus sic Angelorum & hominum vitam instituit, ut in ea prius ostenderet, quid eorum liberum arbitrium (gratia quidem instructum, sed non adjutum) posset, nimirum cadere & peccare: deinde quid posset beneficium gratiæ reparatricis, reparare scilicet quos vult, hominem enim reparavit, & non Angelum. Juxta alios verò sensus est, Deum in Angelorum & hominum vita primò voluisse ostendere quid posset eorum liberum arbitrum gratia (ut dictum est) instructum, sed non adjutum; deinde quid posset suæ gratiæ in bono conservantis & confirmantis beneficium justitiæque judicium. Liberum quidem arbitrium peccare potest: gratia autem conservans & confirmans hoc potest, quòd quempiam facit actualiter perseverantem ac certum de numquam cadendo: justitiæ verò judicium potest eos qui ceciderint condemnare, & in perpetua condemnatione tenere. Sensum hunc indicavit B. Thom. q. 95. art. 1. ad 3. videturque Augustino conformis, cùm in eodem cap. statim subjiciat, Angelos qui per liberum arbitrium à Deo refugæ facti sunt, non potuisse ejus effugere judicium, per quod miserrimi effecti sunt: cæteros autem, qui in veritate steterunt, meruisse certò scire, se numquam esse casuros: hominem verò, quia Deum deseruit, justum judicium Dei esse expertum, ut cum tota sua stirpe damnaretur, ita ut quotquot ex hac stirpe gratia Dei liberantur, à damnatione liberentur; & hoc gratis.

Explicantur verba S. August.

Ad 3. Resp. Greg. loqui de charitate consummata, quæ mentem totaliter replet, qualis est sola charitas Patriæ. Suam porrò hac de re mentem satis exprimit dicens de Angelo apostata, quòd *in medio ignitorum lapidum perfectus ambulavit: quia infert Angelorum corda charitatem succensa clarus gloria conditionis extitit.*

Ad 4. Resp. *habere* positum ibi esse pro *retinere*, seu constanter habere. Alioquin ex verbis illis propriè & strictè sicut sonant acceptis sequeretur, Diabolum numquam habuisse gratiam, id quod tum Scripturis tum Patribus supra allatis satis manifestè contrarium est.

Ad 5. Resp. Neg. Cons. Quia gloria est finis bonæ operationis: gratia verò non est bonæ operationis finis, sed principium: principium verò esse simul cum natura, benè erat conveniens. Deinde. Per gratiam aliquis meretur gloriam; & ideò convenienter gratia tempore gloriam præcedit: sed per naturam non meretur gratiam; unde nihil impedit, ut simul cum natura infundatur gratia, ait B. Th. in 2. dist. 29. art. 2. ad 3.

Pro resp. ad 1. dicendum est, Angelicam naturam primò creatam esse informem; prioritate naturæ respectu formationis per gratiam, & prioritate temporis respectu formationis per gloriam.

Franc. Sylvii Tom. I.

Utrùm verò Angelis collata fuerit ab initio gratia justificans intuitu propriæ dispositionis, quod à quibusdam hic disputatur, ex q. 95. artic. 1. colligendum est.

Articulus IV.

Utrùm Angelus beatus suam beatitudinem meruerit.

NOn meruisse prius tempore, censet B. Thom. in 2. d. 5. art. ult. idemque videtur admittere Quodl. 9. art. 8. Verùm ea demùm ratione ita sentit, quòd Angeli supponantur non esse creati in gratia, sed in puris naturalibus: in eodem autem instanti simul accepisse gratiam & beatitudinem. Alioquin *sustinendos Angelus in gratia fuisse creatos; planum est*, inquit, in 2. d. 5. *ad hoc respondere quòd sic, certissimè meritum præcessisse præmium.* Et in Quodlib. 9. *Alii dicunt, quod fuerint conditi in gratia omnes, & in ea quidam perseverantes beatitudinem meruerunt: alii verò contra eam agentes facti sunt miseri; & hæc opinio nihil difficultatis habet, unde præ cæteris mihi magis placet. Tertii verò dicunt, quod fuerint creati Angeli in puris naturalibus &c.* atque secundùm opinionem istorum postremorum procedunt ea, quæ deinde ibi tradit de præmio simul existente cum merito. Apertam verò resolutamque suam sententiam hoc art. tradit.

Pro cujus explicatione sit

Conclusio I.

ANgelus beatus meruit suam beatitudinem. Ita B. Thom. & cum eo communiter alii Scholastici. Angelus meruit beatitudinem.

Prob. 1. Quia quælibet res, cui finis non est naturalis, ad ultimum finem pertingit per suam operationem, eamque talem; qua vel finem ipsum facit, si is non excedat ejus virtutem, sicut medicina facit sanitatem; vel meretur finem ejusque consecutionem, si is naturalem ejus virtutem excedat: atqui beatitudo ultima neque Angelo neque homini est naturalis; ergo ab utroque acquirenda est per operationem. Non per illam quæ sit factiva beatitudinis, quia cùm beatitudo sit quidpiam supernaturale, tam Angeli quàm hominis naturam & vires excedit; ergo per eam quæ sit meritoria.

Prob. 2. Beatitudo est præmium virtutis: ratio autem præmii præexigit meritum; ergo Angeli beati habuerunt meritum suæ beatitudinis. Hinc Aug. lib. de Corrept. & Grat. c. 10. de beatis Angelis scribens dicit, quòd *per ipsum liberum arbitrium* (gratia utique adjutum, quemadmodum ipse ex professo docet lib. 12. de Civ. c. 9.) *in veritate steterunt, eàmque de suo casu numquam futuro certissimam scire meruerunt.* Et c. 11. *Angeli sancti, cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, & hujus mansionis debitam mercedem recipere meruerunt, tantam scilicet beatitudinis plenitudinem, qua eis certissimum sit, semper se in illa esse mansuros.* Ac rursum lib. de Don. persev. cap. 7. de iisdem ait quòd, *Diabolo cum suis cadente, in veritate steterunt, & ad securitatem perpetuam non cadendi, in qua nunc eos esse certissimi sumus, pervenire meruerunt.* Similiter Isid. 1. Sent. c. 10. *Post Angelorum ruinam, hi qui permanserunt, firmitatem meruerunt æterna perseverantia & beatitudinis, quam antea minus acceperant.*

His quidam putant opponi posse, quod Hilar. can. 5. in Matth. scribit, Lilia non laborantia neque nentia significare intelligenda sunt, ut Angelorum cœlestium claritates, quibus extra humanæ scientiæ eruditionem, à Deo gloriæ candor indultus est, ne quid ex proprio labore aut arte existimarentur habuisse. Verùm Resp. non integrè citari verba Hilarii; ita enim habent: *Quibus extra humana scientia eruditionem, suique operis mercedem, à Deo gloria candor indultus est, &c.* Quibus significare videtur, vel quòd Deus dederit Angelis gloriæ candorem, atque adeò beatitudinem extra mercedem sui operis secundùm se, non autem ut à dono gratiæ profectum est considerati, hoc est longè aliam quàm opus eorum secundùm se seu secundùm naturales Angeli vires consideratum mereretur: vel quòd dederit eis beatitudinem æternam, cùm tamen perexiguo tempore fuerint operati. Ob. Resp.

Ob. Opponi præterea potest, quòd Christus ut homo consecutus fuerit animæ suæ beatitudinem sine meritis.
Resp. Sed Resp. beatitudinem fuisse Christo etiam ut homini naturalem; non solùm quia eam habuit à nativitate, sed præterea quia habuit illam ex propriis principiis naturæ sui suppositi: communicabatur enim Animæ à Divinitate; Divinitas autem erat natura illius suppositi, quod est Christus Deus & homo.

Conclusio II.

Angeli meruerunt beatitudinē per merita antecedētia.

Beati Angeli meruerunt beatitudinem, non per merita illam subsequentia, neque per ea quæ dicerentur esse simul tempore cum ipsa, sed per ea quæ temporis ordine præcesserunt. Ita docere B. Augustinum manifestum est, si quis perpendeat ea quæ ex c. 7. lib. de Dono persev. & ex lib. de Corrept. & Grat. c. 10. & 11. supra induximus. Quoniam verò tres partes habet conclusio, quoad singulas probanda est.

Quoad 1. Quia meritum habet rationem viæ ad terminum: ei autem qui jam est in termino non convenit moveri ad terminum. Deinde. Meritum & præmium, de quibus hic sermo est, sunt internæ perfectiones operantis; meritum quidem incboata; præmium verò consummata: sed perfectionem consummatam non potest sequi ea quæ est incboata; ergo nec mercedem æternæ vitæ sequi potest meritum.

Quoad 2. prob. Quia gratia, per quam benè operando quispiam meretur, est imperfecta, utpotè (quantum est ex conditione illius status) adhuc perfectibilis, imò & amissibilis; beatitudo autem est gratia perfecta & consummata, atque omninò inamissibilis: atqui idem subjectum non potest simul informari gratia perfecta & imperfecta, inamissibili & amissibili; neque eadem gratia potest simul esse perfecta & imperfecta; ergo non potest quispiam simul mereri beatitudinem & eam habere.

Ob. Resp. Si dicas: Eumdem actum posse esse meritorium, in quantum procedit ex libero arbitrio, & esse fruitionem beatam, in quantum pertingit ad finem. Resp. Neg. Ass. Cùm enim liberum arbitrium non sit sufficiens causa meriti; actus non potest esse meritorius in quantum procedit ex libero arbitrio, nisi sit gratia informatus; ut autem jam dictum est, idem actus non potest simul informari gratia imperfecta, quæ est principium meriti, & gratia perfecta, quæ est principium fruendi.

Si præterea dicas: Christum simul habuisse gratiam Viatoris & Beati. Resp. in primis, hoc in eo fuisse particulare; partim quia erat non tantùm homo, sed etiam Deus; partim quia erat caput, ex quo omnes, qui gratiam erant aliquando habituri, debebant participare. Deinde, gratia Viatoris propter unionem ad Verbum erat in eo inamissibilis, sicque omnem perfectionem habebat, ut nullum capere posset augmentum; id quod nec de Angelis, nec de ullis aliis dici potest. Denique, per gratiam quam Christus habebat, non suam beatitudinem meruit, sed nostram.

Ob. Si denique dicas: B. Virginem Mariam aliosque Sanctos ante Christum natum recepisse gratiam ex meritis Christi, quæ postea fuerunt subsecuta: subindeque accidere, quòd operario persolvatur merces pro labore quem postea est suscepturus; unde sequi videtur, quòd merces possit antecedere meritum ordine temporis.
Resp. An merces possit antecedere meritum. Resp. posse antecedere, quando merces non est interna perfectio operantis: sicut gratia, quam Sancti ante Christum consecuti sunt ex ejus meritis postea futuris, non erat Christo intrinseca; ideòque non erat ipsius interna perfectio; quomodo nec merces, quæ operario persolvitur, ejus perfectio est. At cùm merces est interna perfectio operantis, non potest in eo esse vel ante meritum, vel simul cum merito. Ratio diversitatis est, quoniam merces, quæ non est interna perfectio operantis, non mutat statum operantis, imò nec operantem: altera autem immutat statum operantis; hinc ergo est, quòd præmia Christo extrinseca potuerint præcedere ipsius Passionem, imò & Incarnationem, quamvis glorificatio corporis, utpotè ei interna, secuta sit.

Ex his manifesta relinquitur tertia pars conclusionis. Si enim (ut probatum est) Angeli meruerint suam beatitudinem, & non per opera subsequentia, neque per simultanea; consequens est, quòd per antecedentia. Ex quibus etiam hoc sequitur, quòd obsequia seu ministeria, quæ B. Angeli Deo circa nos & pro nostra salute exhibent, nequaquam sint causa meritoria beatitudinis ipsorum, sed potius effectus: proficiscuntur enim ex illa perfecta charitate; in qua hoc ipso quo beatitudine donati sunt fuerunt consummati & confirmati, quemadmodum & orationes Sanctorum cum Christo regnantium.

Posset hic objici quod 1. 2. q. 5. ar. 7. dicit S. Doctor, Deum posse simul facere voluntatem rectè tendentem in finem & finem consequentem. At non aliud ibi vult, quàm Deum posse alicui dare gratiam, (quæ est dispositio ad beatitudinem) & simul ei dare beatitudinem: *Sicut*, inquit, *quandoque simul materiam disponit, & inducit formam:* non intendit autem, quòd talis haberet beatitudinem ex merito, sed solùm quòd simul haberet gratiam, quæ est dispositio ad beatitudinem & ipsam beatitudinem. Quomodo etiam q. 16. de Malo ar. 4. ad 11. dicit, quòd *Deus potuit in primo instanti creationis Angeli eum beatificare, movendo ipsum in id, quod est supra naturam.* Ob. Resp.

Articulus V.

Art. 5. docet, Angelum statim post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, fuisse beatum. Quia sicut Angelus se habet ex natura sua ad suam naturalem perfectionem, ita se habet ex merito gratiæ ad gloriam: atqui naturalem suam perfectionem non acquirit per discursum, sed statim eam habet per naturam, ut art. 1. præs. q. & q. 58. art. 3. dixit B. Thom. ergo similiter gloriam seu beatitudinem supernaturalem habet statim post meritum. Meritum autem beatitudinis non solùm in Angelo, sed etiam in homine potest esse per unum actum; ergo Angelus statim post unum actum meriti fuit beatus. Maj. prob. Quia gratia perficit naturam secundùm modum naturæ, sicut & omnis perfectio recipitur in perfectibili secundùm modum ejus; cùm ergo modus Angelicæ naturæ sit, ut statim habeat suam perfectionem naturalem, eodem modo perficitur per gratiam, ut statim habeat perfectionem gratiam respondentem, hoc est gloriam. Angelus fuit beatus statim post actū meriti.

Si dicas: In Angelo fuisse actus Fidei & Spei, non autem solùm actum charitatis. Resp. hoc doctrinæ B. Thomæ nihil obstare: quoniam omnes ejusmodi actus comprehenduntur sub actu Charitatis tamquam sub principaliore. Ob. Resp.

Si præterea dicas: Hine videri esse consequens, omnes omninò Angelos debere esse beatos, etiam illos quos Dæmones vocamus, eò quòd omnes meruerint beatitudinem, utpotè omnes in gratia creati, & ad Deum in primo instanti conversi. Ex q. 63. art. 6. Responsio petenda est, ex qua manifestum erit, quosdam Angelos in primo actu perseverasse, non autem alios, ideòque non omnes debere esse beatos. Plura, quæ hic tractari possent, ad istum art. 6. videat Lector. Ob. Resp.

Pro resp. ad 1. negat Cons. Quia major aut minor difficultas benè operandi nihil facit ad hoc, ut statim post meritum aliquis consequatur præmium vel non consequatur: sed naturæ conditio ad hoc facit, quæ cùm alia sit in Angelo, & alia in homine; (nam homo non est talis naturæ, ut natus sit statim absque ullo discursu consequi suam perfectionem sicut Angelus) hinc est, quòd homo non adipiscatur beatitudinem unico actu, sed longior ei via data sit, in qua per varios actus illam mereri possit, & postea demùm eam consequi.

Pro solut. 2. etiam Neg. est Cons. Ex hoc namque quòd Angeli in primo instanti meruerint beatitudinem non sequitur, quòd in primo instanti fuerint beati: sed benè quòd post primum instans. Non enim potuit in eis simul esse actus meritorius beatitudinis, & actus beatitudinis qui est fruitio; cùm, ut supra ar. 4. dictum est, & hic ab Authore repetitur, *unus sit gratiæ imperfectæ, & alius gratiæ consummatæ; unde relinquitur, quòd oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerunt beatitudinem, & in alio fuerunt beati.*

Quod in 3. arg. sumitur, Inter multum distantia oportet esse multa media; verum est, nisi de natura seu de naturali conditione unius distantis sit, quòd perfectionem ad quam ordinatur statim per unum actum

con-

consequatur, qui ea ratione qua est meritorius medium dici potest.

Articulus VI.

Angelis data fuit gratia secundùm quantitatem naturalium.

ART. 6. docet, Angelis collatam esse gratiam & gloriam secundùm quantitatem naturalium; ita ut illi qui sunt altiores quantum ad gradum naturæ, majorem gratiæ & gloriæ gradum sint consecuti quàm alii; & quisque tantò majorem, quantò est naturæ perfectioris. Quæ doctrina non sic est accipienda, quasi naturalis Angelorum perfectio fuerit quædam dispositio ad gratiam, aut quòd gratiam vel gloriam aliquo modo meruerint per vires naturæ, seu per actiones viribus naturalibus exercitas; utrumque enim botum ad Pelagii hæresim pertinet. Unde B. Thomas hujus q. art. 2. ad 3. scripsit, quòd ad conversionem, qua aliquis præparat se ad gratiam habendam, necessaria est operatio Dei, seu auxilium gratuitum Dei interius moventis, ut loquitur 1. 2. q. 109. art. 6. & hujus q. art. 4. ad 2. dixit, quòd *conversione naturali Angelus non meruit beatitudinem, sed conversione charitatis, quæ est per gratiam*. Sed intentio B. Thomæ est docere, quòd in distributione donorum gratiæ Deus servare voluerit (gratuitò tamen) proportionem inter dona naturalia & supernaturalia; eamque talem, ut perfectioribus donaret gratiam uberiorem, minùs perfectis minorem. In hanc sententiam ita scribit S. Basilius lib. de Spiritu Sancto c. 16. *Cœlorum virtutes* (hoc est Angeli) *juxta portionem, qua se invicem superant, à Spiritu habent sanctificationis mensuram*. Similiter B. Jo. Damasc. lib. 2. c. 3. *Per Verbum Angeli omnes creati sunt, ac per Sancti Spiritus sanctificationem omnes perfectionis numeros acceperunt; ita tamen, ut pro sua quisque dignitate & classe luminis gratiaque participes sint*. Et quoniam S. Th. cæterique Doctores Scholastici unanimiter idem sentiunt; ideò quamvis hujus art. doctrina non sit certa, est tamen valdè probabilis.

Quo sensu id sit verum.

Confirmatur. Deus per suam sapientiam condidit naturam Angelicam secundùm diversos gradus, eamque ordinavit ad gratiam & gloriam; ergo verisimile est, quòd diversos gradus naturæ ordinaverit ad diversos gradus gratiæ & gloriæ. Sicut enim ædificator, qui lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quòd aliquos pulchriùs & decentiùs aptat, videtur eos ad honoratiorem partem ordinare; ita videtur, quòd Deus eos Angelos quos altioris naturæ fecit, ad majora gratiarum dona & ad beatitudinem ampliorem ordinaverit. Neque refert, quòd natura non sit ejusdem ordinis cum gratia vel gloria; quòdque natura non sit dispositio ad gratiam. Quamvis enim ita sit; nihil tamen obstat, quominùs ita Deus fecerit gradus naturæ Angelicæ, sicut eos volebat ad diversos gratiæ & gloriæ gradus perducere. Nam & Adamo in sua creatione dedit gratiam & sapientiam viro convenientem: Evæ autem talem, quæ sexui muliebri conveniebat: similiterque Soli, ad hoc creato ut præesset diei, dedit lumen majus quàm cæteris syderibus quæ nocti præsunt.

Ob.

Resp.

Deinde. Angeli in primo instanti suæ creationis habebant gratiam, & nihil eos impediebat, quin toto conatu ferrentur in Deum; ergo rationabiliter dicitur, quòd illi qui habebant naturam nobiliorem, fortiùs & efficaciùs sunt ad Deum conversi; (non quidem virtute naturæ, sed efficacia divini auxilii, sic eos proportionabiliter ad ipsorum naturam moventis) ac per consequens etiam rationabiliter dicitur, quòd consecuti sint majorem gratiam & gloriam: quando enim nihil est quod retardet, vel impediat, natura secundùm totam virtutem movetur.

Pro resp. ad 1. concedendum est, quòd quantitas gratiæ dependeat ex mera Dei voluntate, & non ex quantitate naturalium simpliciter seu secundùm se consideratorum; ex quo tamen non sequitur, quòd Angeli non sint consecuti gratiam & gloriam secundùm quantitatem vel mensuram naturalium, Deo volente proportionem illam servare. Sicut enim gratia & gradus gratiæ sunt ex mera Dei voluntate; ita natura Angeli & gradus naturæ ipsius sunt ex Dei voluntate: & sicut Dei voluntas ordinat naturam ad gratiam recipiendam; ita potest ordinare gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Pro resp. ad 2. dicendum est, quòd si actus humanus consideretur ut ab homine procedens absque auxilio gratiæ Dei; sic neque est præparatorius ad gratiam, neque est magis ad eam propinquus quàm natura: imò cùm natura sit Dei, & actus hujusmodi sit homini, qui naturam suam non potest facere: major videtur apparentia, quòd Deus dederit Angelis gratiam secundùm quantitatem naturæ, quàm quòd hominibus eam conferat ex operibus ipsorum.

Cur Angelis potius quàm hominibus data sit gratia secundùm quantitatem naturalium.

In resp. ad 3. neg. est Cons. Alia enim ratio est de Angelis quàm de hominibus. 1. quia Angelorum natura erat integra & incorrupta. homines verò dignitatem naturæ suæ peccando amiserunt, adeò ut secundùm corpus & animam in deterius sint commutati, quemadmodum loquitur Syn. Trid. sess. 5. can. 1. 2. quia in hominibus est aliquid, quod potest impedire vel retardare motum intellectivæ partis, nimirum inclinatio partis sensitivæ: non autem in Angelis. Cùm hac resp. conferri potest art. 3. q. 24. in 2. 2.

Ob. 2.

Si dicas: Ex hac doctrina sequi, quòd nulli homines sint sibi invicem æquales futuri in beatitudine, propterea quòd juxta Aug. lib. 22. de Civ. c. 1. & Gregor. lib. 31. Mor. c. 35. homines assumuntur ad beatitudinem, ut instaurent ruinas Angelorum: in probabili autem sententia B. Th. q. 50. art. 4. nulli Angeli sunt æquales in natura, sed omnes sunt specie differentes. Resp. hoc non sequi. Non enim sic intelligendi sunt illi Patres, quasi velint, tot præcisè homines ad beatitudinem assumi, quot Angeli ceciderunt, ipsisque eosdem omninò gradus gloriæ conferri, qui collati fuissent Angelis apostatis, si perseverassent in gratia: cùm certum sit, & Christo, in quantum homo est, & B. Virgini Deiparæ collatam esse gloriam majorem, quàm ullus Angelorum habiturus fuisset, quantumvis in gratia perseverasset.

Resp.

An autem hominum electorum numerus non sit major numero illorum Angelorum, qui ceciderunt; incertum est, potestque probabiliter dici quòd sic conformiter Augustino scribenti jam cit. c. 1. ita restaurandam partem Angelorum, quæ lapsa est: *Ut illa dilecta & superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis & uberiore lætetur*. Quibus similia dicit Enchir. c. 29. *Superna illa Jerusalem mater nostra civitas Dei nulla civium suorum numerositate fraudabitur, sed uberiore etiam copia fortasse regnabit*. Nec dissentit Greg. dum lib. 31. Mor. c. 35. ita scribit: *Hanc præruptionem restituere Mediator venit, ut redempto humano genere, illa Angelica damna sarciret, & mensuram cœlestis Patriæ locupletius fortasse cumularet*. Sed eorum quæ objiciuntur sensus est, quòd pro Angelis, qui de cœlo lapsi sunt, homines in illud assumantur eo ferè modo, quo pro Judæis incredulis, Gentiles ad se & ad Ecclesiam suam vocavit Christus; sive interim illi qui sic assumuntur in majori sint numero, sive in æquali; & sive æqualem adipiscantur gloriam, sive quidam majorem, quidam minorem.

Articulus VII.

In beatis Angelis manet naturalis cognitio & amor.

ART. 7. docet, in beatis Angelis simul cum beatitudine remanere cognitionem & dilectionem naturalem. Cùm enim gratia non tollat naturam, oportet quòd in beatitudine natura maneat salva; ac per consequens etiam naturalium operationum principia & operationes.

In resp. ad 1. conformiter iis quæ q. 58. art. 7. ad 3. dixerat, illam Apostoli 1. ad Cor. 13. sententiam *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*; sic interpretatur, quòd perfectio adveniens tollat imperfectionem, non quamcumque, sed sibi oppositam: imperfectio autem, quæ in naturali cognitione & dilectione Angeli reperitur, non opponitur cognitioni & dilectioni beatitudinis, sicut cognitio Fidei opponitur visioni beatificæ: & hoc ideò, quia cognitio naturalis Angeli non postulat quòd sit obscura, sed est evidens & certa; & propterea nihil vetat, eas remanere cum beatitudine.

Ex eo quod in eadem resp. dicit, aliquid posse simul cognosci per medium probabile & demonstrativum; non est colligendum, quòd sentiat, posse quempiam simul habere scientiam & opinionem de eodem; hoc enim apertè negat 2. 2. q. 1. art. 5. & alibi: sed solùm, quòd per diversa media idem possit simul cognosci: ita ta-

tamen, quòd medium probabile non tunc generet opinionem, quam natum est generare, ubi non existit certitudo scientiæ. Vide quæ isto art. 5. dicimus.

In resp. ad 3. observa, unam potentiam posse simul habere duos actus, quorum unus ordinatur ad alium, etsi non duos, quorum neuter ad alium ordinatur: & quoniam cognitio naturalis Angelorum ordinatur ad cognitionem gloriæ, & similiter dilectio naturalis ipsorum ad dilectionem gloriosam; idcò nihil prohibet, in Angelis esse cognitionem & dilectionem naturalem simul cum cognitione & dilectione beata.

Articulus VIII.

Angeli beati non possunt peccare. ARtic. 8. docet, Angelos beatos non posse peccare, quia fruuntur beatifica Dei visione, juxta illud Matth. 18. *Angeli eorum in cælis semper vident faciem Patris &c.* ex qua sequitur eos peccare non posse. Qui enim summum illud & incommutabile bonum sicuti est intuentur, non possunt, quamdiu illius contemplatione fruuntur, aliquid velle, quod illi bono repugnet; sicut nec in errorem labi potest is, qui oculos mentis à summa veritate numquam avertit. Quod ut intelligatur, sciendum est, eum qui videt Deum per essentiam, ita esse affectum ad Deum, sicut quilibet alius eum non videns se habet ad communem rationem boni: sed impossibile est, quòd aliquis velit quidpiam non respiciens ad communem rationem boni; ergo etiam impossibile est, quòd is qui Deum clarè videt, quidquam velit nisi intendens in Deum; quod cùm agit, peccare non potest.

Ob. Si dicas: Majorem hujus argumenti videri falsam ex eo, quòd sub communi ratione boni omnia bona, ad quæ voluntas potest se extendere, ita continentur, ut nihil omninò sit extra boni communis latitudinem, quod possit objectivè terminare actum voluntatis: at verò in essentia divina sic omnia bona continentur, ut tamen sint aliqua extra illam ab ea realiter distincta, quæ possint esse objectum voluntatis Beatorum. Resp. Resp. Non propterea Majorem esse falsam. Quamvis enim extra Deum multa bona sint ab ejus essentia realiter distincta, quæ actum voluntatis Beatorum terminare possunt; quia tamen essentia divina longè eminentiùs continet omnem bonorum particularium rationem, quàm communis ratio boni contineat: imò voluntas videntis divinam essentiam nihil potest velle nisi sub ratione divinæ essentiæ seu in ordine ad illam; atque ita verum est, quòd hoc modo se habet Angelus beatus ad Deum seu ad divinam essentiam, sicut se habet quicumque alius ad communem rationem boni; ut scilicet sicut iste posterior nihil potest velle extra communem boni rationem; ita nec prior possit quidquam velle extra rationem divinæ essentiæ.

Ob. Neque refert, quòd bonitas Dei non includitur essentialiter in omni bono particulari, quod Beatus potest appetere; sicut bonum in communi essentialiter includitur in omni bono particulari, quod Viator potest appetere. Resp. Satis enim est, quòd bonitas divina excellentiori modo contineat omnia bona particularia, quàm omnis ratio boni ea contineat: nam hinc fit, ut qui bonitatem illam divinam clarè videt, nihil possit velle nisi sub ratione illius, idest nisi referendo ad illam.

Confirmari potest hujus art. doctrina. 1. ex ratione beatitudinis. Si enim boni Angeli non sunt in bono confirmati, sed peccare adhuc possunt; consequens est, eos non esse beatos beatitudine propriè dicta, quoniam hæc beatitudo includit securitatem, qua quis certus sit, se bonum quo fruitur non amissurum: alioquin enim vel timore boni amittendi, vel errore quo existimaret se illud non amissurum, miser erit.

Ob. Si dicas: Quòd Angeli peccare possunt, sed ita ut non idcircò à beatitudine excidant. Resp. Resp. hoc nullatenus posse admitti. 1. quia in cœlesti Jerusalem non potest esse aliquid coinquinatum, Apoc. 21. 2. quia posse peccare, etiamsi solùm venialiter, magna est imperfectio; neque potest non causare aliquam animi anxietatem & timorem: quæ omnia debent à statu beatitudinis exulare, cùm ipsa sit status omnium bonorum aggregatione perfectus.

Præterea. Cùm Sancti Angeli non ampliùs sint in via, sed in termino; consequens est, eos præmium suæ perseverantiæ accepisse: præmium autem perseverantiæ est, in nullum deinceps peccatum labi posse.

Confirm. 2. ex Scripturis, quæ Beatis promittunt securitatem usque in sempiternum absque ulla iniquitate. Isai. 32. & 60. dicuntque, quòd *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum, & mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra*: & promittunt etiam illis vitam & gloriam æternam Matth. 25. 1. Petr. 5. atqui hominibus promittitur, quòd erunt in cælo æquales Angelis Dei, Luc. 20. ergo etiam Angeli beati sunt Impeccabiles. Hinc August. Enchir. cap. 28. scribit, bonos Angelos accepisse certam scientiam, *qua essent de sua sempiterna & numquam casura fœlicitate securi*; idemque repetit c. 29. & lib. de Corrept. & Grat. c. 10. & 11. nec non lib. 11. de Civ. cap. 13. Cui & alii tum Patres, tum Scholastici consentiunt. Conferantur quæ dicimus 1. 2. q. 4. art. 4. & q. 5. art. etiam 4. & quæ B. Thom. habet q. 24. de Ver. art. 8.

His non obstat, vel illud Job. 4. *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, & in Angelis suis reperit pravitatem*; vel quòd in Apoc. reprehendantur Angeli Ecclesiarum. Per istos enim Angelos intelliguntur Episcopi Ecclesiis illis præfecti. In Job verò, dum Angeli dicuntur non esse stabiles, considerantur secundùm suam naturam, non secundùm beatitudinis gratiam. Confer quæ de isto loco dicebantur art. 3.

Possent etiam objici verba Hier. in c. 6. Micheæ. Verùm ibi non suam sententiam, sed Origenis verba recitat: Origenes autem graviter erravit, beatitudinis æternitatem negando. Vide Alphonsum Castrensem, Verbo *beatitudo*, hær. 3.

Pro resp. ad 3. neg. est Maj. ad libertatem namque arbitrii non pertinet posse eligere bonum vel malum; Posse peccare non est de ratione lib. arb.
cùm Deus sit maximè liber, qui tamen non potest eligere malum; cùmque posse eligere malum, quod est posse peccare, non sit perfectionis alicujus potentiæ, sed defectus.

Confirm. Posse assentiri falso non est perfectionis intellectus, neque ex hoc aliquis dici potest esse minùs intellectivus aut minùs intelligens, quòd nequeat falso assentiri; ergo similiter non est de perfectione libertatis posse eligere malum, neque ex hoc libertas censeri potest esse minor, quòd non possit eligere malum. Quinimò sicut perfectior est ille intellectus, qui non potest assentiri falso & decipi; sic perfectior est libertas, quæ non potest eligere malum & peccare: sicut enim se habet intellectus ad assensum; ita libertas ad electionem. Hinc benè observanda sunt hæc B. Thomæ verba: *Quòd liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis; hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus. Sed quòd eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare; hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in Angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus.* Similiter Henricus Gand. Quodl. 3. par. q. 17. quòd voluntas non habeat se ad malum, in nullo derogat libertati; sicut patet in Deo & in Beatis, & ex hoc maximè, quòd in eis in quibus est Posse in malum, Posse ex respectu illo quo potest in malum, non habet rationem libertatis, sed magis defectus à motu in id, in quod liberè deberet ferri, dicente Anselmo de libero arbitrio: *Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi, & non peccandi*. Et posteà: *Per hunc modum* (inquit) *patet, quomodo voluntas erit liberrima in Beatis, ubi natura omninò erit obediens bonæ voluntati, quæ proprio desiderio & complacentia naturalem impetum naturæ liberè trahit in finem suum.* Conferantur quæ supra dicebamus q. 19. art. 10.

Ex his, quæ isto art. dicta sunt, consequenter est Impeccabilitas Beatorum non est tantum ab extrinseco.
dicendum, quòd impeccabilitas, secundùm quam dicitur, quòd Angeli beati non possint peccare, non proveniat eis solùm ab extrinseco, ut quidam existimaverunt, scilicet vel à divina assistentia, vel à Dei decreto, quo statuit non cooperari cum illis ad actum peccati: sed ab intrinseco, ex natura nimirum ipsius beatitudinis, quæ in divina visione consistit.

Confirm. Hoc ipso quo Deus aliquem beatificat, confert ei omnia media ad statum veræ beatitudinis necessaria, tum intrinseca, tum extrinseca: sed ad veræ beatitudinis statum necessaria est immobilitas in

bo-

bono, ſeu impeccabilitas; ergo Deus confert Beatis media ad eam immobilitatem neceſſaria, non ſolùm extrinſeca, ſed etiam intrinſeca. Extrinſeca ſunt, infallibilitas divinæ virtutis dirigentis, & confortantia potentias Angeli beati, ut nullo modo à rectitudine deficiant; divinaque providentia removens omnia quæ poſſent eum allicere, vel impellere ad peccandum. Intrinſeca ſunt; ex parte intellectus objectum beatificum, quod eſt præſentiſſimum, quòdque continet omnem rationem bonitatis, & lumen gloriæ, quo Beati clarè Deum vident: ex parte autem voluntatis, ipſius voluntatis rectitudo, ſecundùm quam nihil poteſt velle niſi propter ſummum illud bonum, quod præſens habetur.

Accedit, quòd ubi neque eſt neque eſſe poteſt defectus in apprehendendo vel conferendo, non poteſt eſſe voluntas alicujus mali, cùm voluntas non poſſit eſſe alicujus objecti niſi ejus, quod per intellectum apprehenditur: atqui de ratione beatitudinis eſt, quòd in intellectu Beati nullus poſſit eſſe defectus in apprehendendo vel conferendo; ergo etiam de ratione beatitudinis eſt, quòd voluntas Beati non poſſit velle aliquod malum.

Quæri nihilominùs poteſt: An beati Angeli poſſint aliquando ſuſpendere actum amoris Dei. Sed Reſp. communis eſt, non poſſe.

Angeli beati non poſſunt ceſſare ab amore Dei, 1. Quia ſemper vident faciem Patris, Matth. 18. ex hoc autem ſequitur, quòd ſemper Deum diligunt: non enim tantum bonum poteſt videri & non amari.

2. Sapiens numquam ceſſat à bono, niſi cùm ratio dictat id expedire: Angeli autem beati ſunt ſapientiſſimi, nec ratio recta poteſt eis dictare, quòd expediat illos ceſſare ab actu amoris Dei, cùm nullum bonum ſit majus Deo, cùmque talis actus nullum vel meliorem vel æquè bonum impedire poſſit.

3. Voluntas non poteſt nolle aliquid, niſi quatenus eſt aut apprehenditur ut malum: ſed in ſtatu beatitudinis Beatus evidenter judicat, quòd Deum videre, ipſum diligere, eoque perfrui non eſt malum, ſed ſummum bonum; ergo non poteſt nòlle eum videre, vel diligere, quaſi hoc ſit malum.

Confirm. Nemo poteſt deſiſtere ab amore illius boni, quod ſummè diligit, & quo jucundiſſimè fruitur, niſi quando exiſtimat, vel eſſe aliquod malum in tali dilectione & fruitione, vel eam eſſe majoris boni impeditivam, aut quia ipſe fatigatur vel faſtidit: atqui circa viſionem; vel dilectionem, vel fruitionem beatificam nihil iſtiuſmodi poteſt accidere, propterea quòd Beatus videns Deum apertè intuetur, nullum in tali actione eſſe malum, eamque non eſſe majoris boni impeditivam, & non eſt etiam cur fatigetur vel faſtidiat; ergo non poteſt deſiſtere à Dei amore. Accedit, quòd cùm intellectus proponit voluntati Summum Bonum ſub ratione Summi & perfectiſſimi Boni, in quo nullum prorſus ſit malum, nulla imperfectio, nullaque penitus ratio, ob quam voluntas velit ab eo deficere, aut actum ſuum ſuſpendere; voluntas non manet libera circa illud, ſed neceſſitatur ad ipſum amandum, non ſolùm neceſſitate ſpecificationis, ſed etiam exercitii: ſic autem intellectus beatus repræſentat Deum voluntati; ergo voluntas Beati neceſſitatur, etiam quoad exercitium, ad eum amandum, ac per conſequens non poteſt ab actu amoris Dei ceſſare, neque actum illum ſuſpendere. In hanc ſententiam ſcribit Beatus Thomas 3. cont. Gent. cap. 62. & lib. 4. cap. 92. quæſt. 22. de Ver. art. 6. & quæſt. 24. artic. 8.

Ob. Si dicas: Hic in via poſſumus ceſſare ab actu amoris Dei quando volumus; ergo etiam in Patria: idem enim eſt habitus charitatis, qui hic eſt in via, & remanet in Patria. Reſp. Reſp. Neg. Conſ. Quoniam etſi ſit idem habitus, non tamen ſimiliter agit; idque propter diverſitatem modi quo objectum repræſentatur. In via enim repræſentatur obſcurè, & ſub ratione boni abſentis, atque ita, ut judicium intellectus repræſentantis non ſemper adſit: in Patria verò repræſentatur clarè, ut intimè præſens, atque ita, ut intellectus ſemper ſine ceſſatione illud exhibeat voluntati.

Articulus IX.

ARt. 9. docet, Angelum non poſſe proficere in beatitudine eſſentiali; poſſe tamen in accidentali. Beati non proficiunt in beatitudine eſſentiali.

Prius probat. Quia tam Angeli quàm homines moventur à Deo ad beatitudinem ex ejus prædeſtinatione; ergo diriguntur ad certum gradum beatitudinis, quo proinde acquiſito, non progrediuntur ulterius: hic autem gradus acquiſitus eſt hoc ipſo quo ſunt Beati. Doctrina hæc eſt communis & contra Magiſtrum Sent. communiter recepta, qui ſicut Angeli proficiunt in cognitione quorumdam myſteriorum, ita exiſtimavit proficere in beatitudine: quod tamen non ſequitur, quia ſolùm proficiunt in cognitione eorum, quæ non ſunt de eſſentia beatitudinis.

Si dicas: Rationem B. Thomæ non videri firmam; tum quia licèt Deus prædeſtinaverit homines ad certum gradum gratiæ, in ea tamen proficiunt; tum quia Deus poſſet motum cœli ſine fine continuare. Reſp. Neg. Aſſ. Magna enim eſt diverſitas gratiæ & gloriæ; quoniam gratia tamquam viatoribus & in via progredientibus datur per partes: gloria verò eſſentialis tamquam aſſecutis terminum datur tota ſimul; unde gratia relinquit hominem in ſtatu ſeu conditione viæ: gloria autem conſtituit eum in termino. Cùm verò B. Thomas dicit de motu, quòd intentio motoris feratur in aliquid determinatum, ad quod intendit perducere mobile; loquitur de motu illo, qui per ſe ordinatur ad acquiſitionem finis, non de eo, qui ſequi poteſt ex naturali aliqua perfectione.

Poſterius prob. Quoniam Angeli de novo gaudent in converſione peccatorum, juxta illud Chriſti, apud Luc. c. 15. *Gaudium erit in cælo ſuper uno peccatore pœnitentiam agente.* Hinc Innoc. III. in c. *Cum Marthæ* de Celebr. Miſſar. dicit: *Quod in pleriſque Orationibus continetur, Proſit vel proficiat huic Sancto vel illi talis oblatio ad gloriam & honorem: ita debet intelligi, ut ad hoc proſit, quod magis ac magis à Fidelibus glorificetur in terris: licèt plerique reputent non indignum, Sanctorum gloriam uſque ad judicium augmentari; & ideò Eccleſiam interim ſanè poſſe augmentum glorificationis eorum optare.* Augmentum autem hoc glorificationis rectè Bannesius, Cumel, & Nazarius interpretantur de gloria accidentali. Beatorum gloria accidentalis augetur. Cùm enim Pontifex expoſuiſſet hæc verba, *Proſit vel proficiat huic Sancto vel illi talis oblatio ad gloriam & honorem*, intelligenda eſſe, ut ad hoc proſit, quòd magis ac magis à Fidelibus glorificetur in terris; (quo ſenſu denotatur, gloriam Sanctorum non augeri orationibus Fidelium ſecundùm ſe, ſeu in ipſis Sanctis, ſed in notitia & æſtimatione Fidelium) ſtatim quaſi tacitæ objectioni ſatisfaciens, alium eumque planiorem ſenſum prædictorum verborum proponit dicens, pleroſque, ideſt majorem partem Doctorum, exiſtimare non indignum, Sanctorum gloriam uſque ad judicium augmentari; (in ſe nimirum, ſeu ſecundùm ſe, & non in ſola notitia & exiſtimatione Fidelium;) ideòque Eccleſiam poſſe talis glorificationis augmentum petere. Explicatur oratio Eccleſiæ. Conſtat autem, magnam partem Theologorum non aſſerere, Beatorum gloriam eſſentialem augeri, ſed accidentalem dumtaxat; ergo Pontifex de gloriæ accidentalis augmento loqui intelligendus eſt, quidquid aliqui aliter ſentiant.

Pro reſp. ad 1. diſt. eſt Maj. Charitas enim viæ eſt principium merendi, non autem charitas Patriæ: quia mereri eſt ejus, quod movetur ac tendit ad finem, quem nondum obtinet; ideòque pertinet ad eum, qui adhuc eſt in via; charitatis autem Patriæ eſt, frui fine jam habito. Ut Beati ſint in ſummo beatitudinis.

In reſp. ad 2. dicendum eſt, miniſteria Angelorum eſſe eis utilia, non ſicut media quibus conſequantur finem, ſed ſicut partes ſunt utiles ad totum: illa enim miniſteria ſunt quædam partes beatitudinis ipſorum, cùm ſic Deo (cui per omnia placere volunt) ſerviant, ipſiuſque voluntati obſequantur.

Pro reſp. ad 3. diſt. poteſt Min. Quoniam Angeli beati non ſunt in ſummo beatitudinis eſſentialis ſimpliciter, quaſi nullus gradus ſit vel eſſe poſſit major eo quem habent; ſunt tamen in ſummo quantum ad ſeipſos ſecundùm divinam prædeſtinationem: habent enim illum ultimum gradum, ad quem Deus eos prædeſtinavit. Si verò loquamur de beatitudine accidentali; ſic beati Angeli non ſunt in ſummo, ne quidem quan-

rum ad seipsos, & secundùm divinam prædestinationem, quia possunt in ea proficere & augmentum ejus accipere, quod tamen non accipiunt ex merito præsenti, sed ex præterito, ex eo scilicet quòd habuerunt cùm essent in via: tunc enim primò & per se meruerunt ipsam beatitudinem essentialem; secundariò autem quodcumque præmium accidentale. Quapropter etsi quidam existimaverint, beatos Angelos adhuc nunc mereri præmium accidentale, ipseque S. Thomas ita sensisse videatur in 2. d. 5. (nisi fortè de merito valdè impropriè dicto ibi sit locutus) omninò tamen est tenendum id, quod hoc loco ait; ubi postquam retulisset quorumdam opinionem dicentium, quòd quantum ad præmium accidentale beati Angeli mereri possint; subjungit: *Sed melius est ut dicatur, quòd nullo modo aliquis Beatus mereri potest, nisi sit simul Viator & Comprehensor ut Christus, qui solus fuit Viator & Comprehensor.* Similiter 2. 2. q. 13. art. 4. ad 2. *Meritum & demeritum pertinet ad statum viæ; unde bona in Viatoribus sunt meritoria, mala verò demeritoria. In Beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinent ad eorum beatitudinis præmium. Et similiter mala in Damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis pœnam.* Atque in hanc etiam sententiam magis propendet in 4. dist. 15. q. 4. art. 6. quæst. 2. ad 3.

Beati nihil merentur.

QUÆSTIO LXIII.

De Angelorum malitiam quoad culpam.

ARTICULUS I.

Angeli secundùm suã naturam possunt peccare.

ARtic. 1. docet, malum culpæ posse esse in Angelis, hoc est Angelos, si in sua natura considerentur, posse peccare sicut & quælibet alia creatura rationalis. Quia ille, cujus voluntas potest declinare à rectitudine sui actus, peccare potest: atqui voluntas Angeli sicut voluntas cujusvis alterius creaturæ rationalis potest declinare à rectitudine sui actus, si secundùm suam naturam consideretur; ergo tam Angelus quàm quælibet alia creatura rationalis secundùm suam naturam considerata potest peccare. Maj. patet, quia peccare nihil est aliud, quàm declinare à rectitudine, quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Min. prob. Quia virtus operativa, quæ non est sua regula, potest, si secundùm se consideretur, declinare à rectitudine sui actus; solùm enim illum actum à rectitudine declinare non contingit, cujus regula est ipsa virtus agentis; sicut si manus artificis esset regula secundùm quam scissio debet regulari, artifex nomquam posset errare manu quidpiam scindendo, sed quoniam regula scissionis est diversa ab ejus manu, ideò potest deflectere à regula scindendo, & sic errare: atqui nulla voluntas creata est suorum actuum regula; (cùm omnis voluntas cujuslibet creaturæ debeat regulari juxta divinam voluntatem, neque possit habere rectitudinem in suo actu, nisi secundùm quod juxta illam regulatur;) ergo omnis voluntas creata potest declinare à rectitudine in suo actu.

Cæterùm, quia contra id, quod in isto art. docet S. Doctor, virtutem operativam, quæ non est sua regula, posse deficere & peccare, varia solent objici; ad eorum solutionem dici potest, istud pronuntiatum intelligendum esse de illa virtute, quæ non est sua regula neque formaliter neque virtualiter, hoc est quæ neque est idem quod sua regula, neque ex se seu ex propria natura habet suam regulam sibi necessariò conjunctam: si enim sic conjunctam habeat suam regulam; tunc est sua regula virtualiter, in quantum regula virtualiter continetur in ejus natura. Alii pronuntiatum B. Thomæ intelligunt de virtute operativa, quæ est indeterminata & indifferens; talis enim virtus, cùm nihil habeat in sua natura, quod necessariò illam determinet ad sequendum in omnibus regulam superiorem, hoc est divinam voluntatem; ex se est defectibilis, potestque aliquando & in aliquibus deficere, etsi non in omnibus omninò.

Textus explicatur.

Ad eamdem præsentis art. doctrinam confirmandum pertinent Scripturæ, quæ Angelorum aliquos peccasse asserunt, ut Job 4. *In Angelis suis reperit pravitatem.* 2. Petr. 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit.* Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo & Angelis ejus.* In epist. B. Judæ: *Angelos, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in judicium magni diei vinculis æternis sub caligine reservavit.* Joan. 8. *Ille* (nimirum Diabolus) *homicida erat ab initio, & in veritate non stetit, quia non est veritas in eo. Cùm loquitur mendacium, ex propriis loquitur; quia mendax est, & pater ejus,* scilicet mendacii. Jo. 3. *Qui facit peccatum, ex Diabolo est, quoniam ab initio Diabolus peccat.*

Ex his Fide certum est, malum culpæ posse esse in Angelis, si in sua natura considerentur; quandoquidem Scriptura canonica testetur, aliquos eorum de facto peccasse; unde in c. *Firmiter*, tit. de Sum. Trin. dixit Pontifex, quòd *Diabolus & alii Dæmones à Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.* In eis quoque Angelis, qui in bono perseveraverunt & beatitudine sunt donati, potuisse esse peccatum certum est; cùm ex eo quòd creati fuerint similis conditionis cum reliquis; tum ex his quæ ad art. 2. q. 62. ex Augustino, Fulgentio, Gregorio, Bernardo attulimus. Sed ambigunt quidam:

Possitne fieri aliqua creatura, quæ natura sua sit impeccabilis.

FIeri posse prob. 1. Quia Angelus per lumen gloriæ redditur impeccabilis; ergo etiam posset fieri impeccabilis per suam naturam, quia tam lumen gloriæ quàm natura Angeli est aliquid creatum.

2. Impeccabilitas non importat perfectionem infinitam; ergo potest esse naturalis alicui creaturæ. Confirm. Impeccabilitas non repugnat creaturæ, neque in quantum est creatura, neque in quantum est libera; ergo simpliciter illi non repugnat. Ant. pro priori parte prob. Quia alioquin nullo modo posset creaturæ communicari, ne quidem per gratiam, quod constat esse falsum. Prob. etiam pro parte posteriori. Quia libertas non requirit potentiam peccandi, ut ex q. 19. art. 10. & ex q. 62. art. 8. notum relinquimus.

3. Deus potest facere voluntatem inclinatam ac determinatam ad omne bonum, quod rectæ rationi est consentaneum, sicut bruta sunt naturaliter & necessariò determinata ad omne id, quod per imaginativam judicant esse conveniens & prosequendum; ergo potest facere voluntatem, quæ secundùm naturam suam sit impeccabilis: talis enim voluntas in omnibus necessariò sequeretur naturale judicium intellectus, ac per consequens esset impeccabilis.

4. Creatura non idcircò est defectibilis & peccabilis, quia fit ex nihilo, atque idcircò in nihilum tendit; (nam & gratia & lumen gloriæ sunt ex nihilo, quæ tamen reddere possunt creaturam impeccabilem:) Neque etiam ex eo, quòd non sit sua regula; intellectus enim noster non potest errare circa prima principia, quamvis ipse non sit sibi sua regula; neque voluntas Beati peccare potest, quamvis nec ipsa voluntas, nec ipse Beatus sit sua regula.

Denique huc facere videtur illa B. Augustini dubitatio, qua lib. 22. cont. Faust. c. 28. dubitat. Sitne aliqua creatura, quam nihil illicitum delectare possit.

Pro resp. sit

CONCLUSIO I.

Potest creari aliqua creatura impeccabilis per gratiã.

CErtum est, Deum posse creare aliquam creaturam beatam, atque ita impeccabilem; quæ tamen impeccabilitas non conveniret ei ratione suæ naturæ, ac per consequens nec per naturam, sed per gratiam. Quia nulla sequitur contradictio, si Deus eam beatitudinem, quam certum est ipsum posse conferre intellectuali creaturæ, statim cum illius creaturæ productione conferat: atque ita Christi Domini animam creavit, eam scilicet instanti creationis beatificans, & impeccabilem reddens.

CONCLUSIO II.

Non tamen per naturã.

OMninò verisimile est, non posse fieri aliquam creaturam, quæ naturaliter seu ex natura sua sit impeccabilis: *Nulli creaturæ*, ait B. Thom. in 2. d. 23. q. 1. art. 1. *communicatum est, nec communicabile fuit,*

quod

quòd peccare non posset per conditionem naturæ suæ. Similiter quæst. 24. de Ver. art. 7. *Nulla creatura nec est nec esse potest, cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat, quòd peccare non possit*. Et 3. cont. Gent. cap. 109. *In Deo peccatum voluntatis esse non potest; in quocumque autem volente, cujus proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntati, si in sua natura consideratur.*

Non potest dari creatura ex se impeccabilis.

Ac rursum in præs. art. *In sola voluntate divina peccatum esse non potest: in qualibet autem voluntate creatura potest esse peccatum secundùm conditionem suæ naturæ*. B. Thomam sequuntur unanimiter Bannesius, Cumel, Nazarius, Puteanus, Pezantius hic. Valentia quæst. 14. punct. 1. Suarez lib. 7. de Angel. cap. 3. Vasquez disp. 231. cap. 2. Tannerus disp. 5. quæst. 6. dub. 3. Ante hos autem, cum B. Thoma senserunt, Scotus, Bassollus, Richardus in 2. dist. 23. estque hæc sententia communis SS. Patrum.

Ambrosius enim l. 3. de Fid. c. 2. *Corruptelæ*, inquit, *& mortis, etiamsi non moriatur aut peccet, capax tamen est omnis creatura: nec ex immortali natura habet, sed ex disciplina vel gratia, si se in aliquibus ad vitia non mutat*. Et epist. 3. *Nihil peccare solius Dei est*. Idem lib. 3. de Spir. S. cap. 19. *Sine peccato nemo est, quia nemo sine peccato nisi unus Deus*. Et postea: *Omnis creatura peccatorum capacitati obnoxia est; sola autem est à peccato immunis & immaculata sempiterna Divinitas*. Atque ex eo probat Ambros. Spiritum Sanctum esse Deum, quia ex se & per se sine peccato est.

Solus Deus ex se impeccabilis.

Hieron. epist. 146. *Solus Deus est, in quem peccatum non cadit: cætera cùm sint liberi arbitrii*, (juxta naturalem scilicet creaturæ conditionem & statum) *in utramque partem possunt suam flectere voluntatem*, lib. 2. cont. Jovin. cap. 3. *Quid loquar de sanctis viris & de Angelis, qui cùm creaturæ Dei sint, possunt utique recipere peccatum?* Ubi clarum est, quòd causa cur tam Angeli quàm homines sancti secundùm suam naturam considerati possint peccare, referat Hieronymus in hoc, quòd sunt creaturæ: quæ ratio pondus non haberet, si posset fieri aliqua creatura, quæ secundùm conditionem suæ naturæ esset impeccabilis. Ac rursum in cap. 6. ad Gal. statim in princip. *Sciens Paulus ejus Dei se esse cultorem, qui nollet mortem peccatoris, sed pœnitentiam, & excepta Trinitate, omnem creaturam, licèt non peccet, tamen posse peccare, &c.*

Creaturæ quia sunt de nihilo possunt deficere.

Aug. lib. 12. de Civ. cap. 1. *Dicimus immutabile bonum non esse nisi unum verum Deum beatum: ea verò quæ fecit, bona quidem esse, quod ab illo; verumtamen mutabilia, quòd non de illo, sed de nihilo facta sunt*, lib. 14. cap. 13. *Ut natura sit, ex eo habet quòd à Deo facta est: ut autem ab eo à quo facta est deficiat, ex hoc quòd de nihilo facta est*, lib. 3. cont. Maxim. cap. 12. *Cuicumque creaturæ rationali præstatur ut peccare non possit: non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ; ac per hoc solus Deus habet immortalitatem, qui non cujusque gratia, sed natura sua nec potuit nec potest aliqua conversione mutari; nec potuit nec poterit aliqua mutatione peccare*. Hisque conformia etiam scripsit lib. 13. confess. cap. 3.

Fulgentius lib. de Fid. ad Pet. cap. 3. Inde probans Deum summum atque incommutabile bonum, *nullum habere defectum, quia non est ex nihilo factus*: & nullum habere profectum, *quia nullum habet initium*; subjungit: *Ideo quippe naturæ à Deo factæ proficere possunt, quia esse cœperunt; ideo deficere, quia ex nihilo factæ sunt. Ad defectum eas ducit conditio originis: ad profectum verò provehit operatio Creatoris*. Eòdem pertinent quæ tum ibi, tum cap. 23. dicit de Angelis beatis, quòd non naturaliter eis insit non posse ullatenus mutari in deterius, sed ex gratuito Dei dono.

Greg. lib. 5. Moral. cap. 27. *Natura Angelica etsi contemplationi auctoris inhærendo, in statu suo immutabiliter permanet; eo ipso tamen quo creatura est, in semetipsa vicissitudinem mutabilitatis habet: mutari autem ex alio in aliud ire est, & in semetipso stabilem non esse*. Et mox: *Sola autem natura incomprehensibilis à statu suo nescit moveri, quæ ab eo quòd semper idem est nescit immutari*. Lib. 25. cap. 5. de Natur. human. scribit: *Quia ex nihilo est condita, ex se infra se tendit, nisi ad boni desiderii statum artificis sui manu teneatur. Ex eo itaque quod creatura est, deorsum ire habet*. Et postea: *Ipsi quoque Angelici spiritus mutabiles ex natura sua sunt conditi*: tum concludit, quòd *solius naturæ divinæ est, umbram ignorantiæ mutabilitatisque non pati*.

Damasc. lib. 2. de Fid. cap. 3. *Quidquid creatum mutationi quoque subsit necesse est: Id enim unum extra mutationis aleam est, quod nihil habet à quo sit creatum*. Ipsum verò loqui de mutatione, qua quis potest vel in malum flecti, vel in bono proficere; ea quæ ibidem sequuntur evidenter docent. Huc etiam pertinet, quod Anselm. lib. 2. Cur Deus homo cap. 10. ad hanc quæstionem, Cur Deus non tales fecit Angelos vel duos primos homines, ut & peccare non possent, & tamen de sua justitia laudandi essent? Respondet: *Quoniam non debuit nec potuit fieri, ut unusquisque eorum esset idem qui Deus*. Per talem enim responsionem satis significat, solum Deum esse natura sua impeccabilem, & si quis ex se seu ex natura propria haberet non posse peccare; hoc ipso illum futurum esse Deum. Sanctorum porrò authoritati, & Scripturæ suffragantur & rationes.

Scripturæ quidem, quæ soli Deo tribuunt immutabilitatem, non tantùm eam qua nequeat mutari secundùm substantiam, sed etiam illam qua neque secundùm intellectum neque secundùm voluntatem mutari possit, sive de bono in malum, sive de uno bono in aliud, sive aliter 1. ad Tim. 6. *Solus habet immortalitatem*. Malac. 3. *Ego Deus & non mutor*. Jacob 1. *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*. 1. Joan. 1. *Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt ullæ*. Rationes autem variæ possunt adferri.

1. Est. Omnis creatura, hoc ipso quo est creatura, est ex nihilo facta; ergo hoc ipso quo creatura est, est defectibilis & peccabilis. Sicut enim potest deficere quoad suum esse, ita & quoad operationem; cùm in ejus natura nihil possit esse ipsi proprium & naturale, quod reddat eam immobilem in operando bonum potiùs, quàm in existendo.

2. Non potest esse aliqua creatura quæ sit intellectualis, atque adeò ex conditione suæ naturæ libera, & quæ non sit ex natura sua indifferens ad bonum & malum: (non enim potest ex se habere possessionem Summi Boni, ac per consequens neque ex se potest esse confirmata in bono) cùm igitur nihil naturale possit in seipsa habere, quod semper & necessariò illam determinet ad verum bonum; necesse est, quòd secundùm conditionem suæ naturæ, sit peccabilis. Hinc B. Thomas in 2. dist. 23. quæst. 1. art. 1. ad 5. *Cùm confirmatio in bono insit creaturæ rationali solùm per gratiam, quæ est quoddam spirituale lumen & similitudo increati luminis; non potest esse, quod aliqua creatura ex natura sua confirmationem habeat vel gratiam, nisi efficeretur divinæ naturæ, quod est omninò impossibile*.

3. Omnis voluntas creata subjicitur alicui legi seu regulæ: ipsa autem neque est illa regula, neque illi regulæ adhæret immobiliter ex sua natura; cùm illa regula sit Deus, & nullus immobiliter adhæreat Deo, si secundùm suæ creatæ naturæ conditionem spectetur: quia Deus non clarè visus potest apprehendi sub aliqua specie mali apparentis, ratione vel difficultatis vel molestiæ vel alterius circumstantiæ.

Cæterum, etsi hæc communiter admittantur; ex Doctoribus tamen supra citatis quidam restringunt hanc doctrinam ad impeccabilitatem per deordinationem à lege supernaturali, dicentes: non posse quidem dari aliquam creaturam, quæ natura sua sit absolutè impeccabilis in ordine ad leges supernaturales; posse tamen dari, quæ sua natura ita sit perfecta, ut ex conditione suæ naturæ non possit peccare circa ea, quæ ad legem naturæ pertinent; voluntque hanc esse B. Thomæ sententiam quæst. 16. de Malo art. 3. In his sunt Bannesius, Cumel & nonnulli alii. Verumtamen sit

Con-

Conclusio III.

Non potest dari creatura ex se impeccabilis circa legem naturæ.

PRobabilius videtur, nullam dari posse creaturam, quæ ex conditione suæ naturæ non possit peccare circa ea, quæ ad legem naturæ pertinent, Ita sentire videntur Scotus, Bassolius, Richard. apertissimè autem ita sentiunt Pezantius hic, Suarez lib. 3. de Angelis cap. 7. & lib. 7. cap. 3. Tannerus, & Vasquez cum aliis.

Prob. 1. Quia qualiscumque creatura detur, ipsa erit facta ex nihilo, & non erit regula suæ actionis circa ea, quæ ad legem naturalem pertinent; neque habebit illam regulam sibi necessariò conjunctam: hæc autem est ratio, quare quælibet creatura, hoc ipso quo creatura est, peccare possit circa ea, quæ ad legem supernaturalem pertinent, si sibi suæque naturæ relinquatur; ergo etiam in quantum hujusmodi, peccare poterit circa ea, quæ pertinent ad legem naturalem. Maj. prob. Quia talis creatura erit à Deo facta; ergo ex nihilo: & habebit non seipsum pro fine ac regula, sed Deum Deique voluntatem, cui non magis erit necessariò semper conjuncta, quamdiu suis naturalibus viribus relinquetur, quàm si donis supernaturalibus exornaretur, quomodo exornati fuerunt homines & Angeli in sua creatione. Neque refert, quòd erit semper conjuncta rectæ rationi, quæ est proxima regula actionum creaturæ intellectualis. Non enim erit ei necessariò semper conjuncta in actu secundo sic, ut istam regulam semper actu consideret, necessarióque operetur secundùm illam, quia non erit purus actus, ac per consequens erit in potentia ad actualiter considerandum regulam vel non considerandum.

Tacita ob. Deinde, illa regula non necessariò erit ei ratio adæquata omnium suarum operationum, sed operari poterit ratione alicujus sibi commodi vel convenientis: huic autem commodo nihil vetat conjunctam esse aliquam turpitudinem vel defectionem à Deo.

Prob. 2. Si hujusmodi creaturæ Deus quidpiam mandaret naturalem rerum ordinem non excedens, ut movere cœlos, custodire homines, aut similia; nihil esset, quòd illam (utpote non confirmatam in bono) impediret à talis præcepti violatione.

Ob. Si Dicas. Dilectionem, quâ naturaliter diliget Deum super omnia, futuram impedimento, ne ullum Dei præceptum violet. *Resp.* Resp. Neg. Ass. Quia non necessariò diliget Deum super omnia, sed libera erit ad eum sic diligendum vel non diligendum: naturalis enim scientia vel facultas non necessitat ad dilectionem Dei debitam, sed eam relinquit in libertate voluntatis. Confer quæ supra dicebantur quæst. 60. art. 5.

Prob. 3. Quoniam argumenta ex SS. Patribus ad conclus. 2. allata generaliter procedunt de impeccabilitate circa quamcumque legem, sicut & illa ratio, qua Cumel utitur pro ejusdem 2. conclus. confirmatione, quæ talis est: *Omnis creatura, eò quòd creatura est, fit ex nihilo, & in nihilum converti potest: ergo potest peccare & deficere. Patet*, inquit, *Consequentia, quoniam unaquæque res ita operatur, sicut habet esse: sed esse cujuslibet creaturæ est defectibile; ergo potest deficere secundùm operationem & peccare. Et hæc ratio est communis apud SS. Patres dicentes, creaturam non esse impeccabilem ex natura, quia facta est ex nihilo.* Ita Cumel.

Denique, si dari potest creatura, quæ ex conditione suæ naturæ non possit peccare contra ea quæ sunt ordinis naturalis; ergo absolutè dari potest creatura, quæ ex se seu ex principiis suæ naturæ sit impeccabilis: non enim est impossibile, aliquam intellectualem creaturam sic produci, ut relinquatur in ordine naturali, nullumque habeat præceptum supernaturale.

Ad Arg. igitur in contrarium allata. Resp. & Ad 1. quidem Neg. C. Quia lumen gloriæ est quidem aliquid creatum, sed tale, quod est ordinis divini ac supernaturalis, quodque non potest ulli creaturæ esse connaturale, quemadmodum diximus q. 12. art. 5.

Ad 2. Resp. dist. Ant. Impeccabilitas enim dupliciter spectari potest: uno modo ut conveniens alicui ex principiis & conditione propriæ suæ naturæ: alio modo quatenus alicui convenit ex gratia, & non ex propria natura. Juxta priorem modum impeccabilitas importat perfectionem infinitam, non juxta posteriorem.

Quæ impeccabilitas importet perfectionē infinitam. Ad Confirm. similiter est Resp. quòd impeccabilitas gratuita, (hoc est ex gratia proveniens) non repugnat creaturæ, neque in quantum est creatura, neque in quantum est libera, ut rationes inductæ probant: sed impeccabilitas naturalis sive naturaliter (hoc est ex propriis naturæ principiis proveniens) cuilibet creaturæ repugnat; tum hoc ipso quo creatura est; tum ratione libertatis, non cujuscumque, sed creatæ secundùm suam naturam consideratæ.

Ad 3. Resp. non esse dubium, quin Deus quamlibet creatam vel etiam creabilem voluntatem possit inclinare, determinare, & necessitare ad omne bonum rectæ rationi consentaneum: sed non potest facere voluntatem, quæ ex natura sua sit ad omne ejusmodi bonum inclinata vel determinata & necessitata sicut bruta sunt naturaliter & necessariò determinata ad omne bonum per imaginativum eis propositum; quoniam sic esse determinatum repugnat voluntati, in quantum est voluntas seu appetitus intellectivus: hoc enim ipso quo aliqua potentia appetitiva est rationalis vel intellectualis, est ex natura sua libera & indifferens, quia sequitur rationem, quæ est apprehensiva boni universalis.

Ad 4. Resp. neg. Ant. Ut enim ex superiùs dictis patet, creatura idcircò est ex se defectibilis & peccabilis, quia est ex nihilo. Neque refert, quòd & gratia consummata & lumen gloriæ sint ex nihilo; quæ tamen possunt reddere creaturam impeccabilem. Quia non possunt facere, ut creatura sit ex sua natura impeccabilis, sed tantùm ut ex gratia & per aliquid ordinis superioris.

Ad alteram arg. partem. Resp. Creaturam ideo non posse esse ex natura sua impeccabilem, quia non est sua regula neque formaliter neque virtualiter: intellectus autem noster, quamvis non sit formaliter sua regula, est tamen virtualiter respectu primorum principiorum, quatenus habitus eorum principiorum cognoscitivus quodammodo est ei congenitus, secundùm ea quæ dicuntur 1. 2. quæst. 51. art. 1. ac per consequens ei necessariò conjunctus. Et similiter voluntas Beati potest dici sua regula virtualiter, in quantum secundùm naturam talis status habet eam sibi necessariò conjunctam: visio namque immediata Summi Boni, vel Summum Bonum ut clarè visum est infallibilis regula voluntatis ejus, qui visionem illam habet. Quamquam quod in argumento sumitur Intellectum non posse errare circa prima principia: ut verum sit, accipi debet de potentia intellectiva postquam habet totaliter habitum, qui dicitur Intellectus principiorum; eò quòd non habeat eum totaliter à natura sine sensuum & phantasmatum adminiculo: alioquin antequam ita habeantur, posse circa illa errare & quidem turpissimè, significavit B. Thom. qu. 3. de Malo art. 13. & 2. 2. q. 154. art. 12.

Ad postrem. Resp. dubitationem, de qua ibi loquitur August. non esse, Utrùm possit esse aliqua creatura, quæ natura sua sit impeccabilis, sed, An de facto creata fuerit aliqua intellectualis creatura, quæ non posset peccare, non ex conditione propriæ naturæ, sed ex dono gratiæ ipsi simul cum natura collatæ. Quam quidem dubitationem non permansisse Augustino, ex lib. 12. de de Civ. cap. 9. & ex lib. de Corrept. & Grat. cap. 10. evidentissimum est, ubi satis ostendit, etiam illos spiritus Angelicos, qui in veritate steterunt, peccare potuisse.

Ad ea porrò, quæ contra conclus. 3. videri potest scripsisse B. Thomas. Resp. Ipsum quidem qu. 16. de Malo art. 3. dicere, Angelos omnes sic conditos esse, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim à principio suæ creationis habuerint; indeque relinqui, quòd peccatum Diaboli non fuerit in aliquo, quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundùm aliquid supernaturale. Verùm ille ejus discursus est de Angelo, non in puris naturalibus constituto, sed simul cum naturalibus habente illa gratiarum dona, cum quibus asserit eum esse conditum. Aliàs verò, sive in præsenti art. sive in aliis locis sup. cit. tales inducit rationes, quæ indifferenter concludunt,

omnem

omnem creaturam, hoc ipso quo creatura est esse peccabilem, non tantùm contra legem supernaturalem, sed etiam contra naturalem. Quibus & hoc addi potest, quòd quamvis doceat, intellectum Angeli numquam esse in potentia respectu rerum naturalium, eò quòd scilicet numquam careat speciebus illarum; numquam tamen dicat, (uti nec verum est) quòd semper sit in actu quantum ad omnium rerum naturalium cognitionem vel considerationem actualem. Cùm igitur quantùm ad hoc sit in potentia; nihil vetat, ipsum, si in puris naturalibus consideretur, per inconsiderationem alicujus rei ad naturalem ordinem spectantis peccare. Unde & hic in resp. ad 1. generaliter dicit, esse potentiam in Angelis secundùm intellectivam partem, *ad hoc, quòd convertantur in hoc vel in illud; & quantum ad hoc potest in eis esse malum.*

Pro resp. ad 2. Neg. est C. Non enim eadem est ratio corporum cœlestium & Angelorum; quia corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem; & ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in operatione, *si ea secundùm se spectetur*. In Angelis autem non tantùm est operatio naturalis seu necessaria, (quæ nimirum naturam necessariò sequitur) sed est etiam actio liberi arbitri, secundùm quam potest in eis esse malum. Dixi, *si secundùm se spectetur*, quoniam etsi in cœlorum actione non sit malum, si ea actio secundùm se spectetur; (cùm ipsi ex parte sua semper eodem modo agant) contingit tamen in ea malum esse ob defectum vel indispositionem materiæ in quam agunt, aut ob diversarum causarum concursum vel oppositionem.

Pro resp. ad 3. dici potest, id quod est naturale tamquam necessariò consequens naturam, semper inesse; & quoniam sic naturale est Angelis diligere Deum ut Authorem naturæ, juxta illud quæst. 60. art. 5. ad 5. *Deus secundùm quod est universale bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque*; ideo Angeli semper diligunt Deum secundùm quod est principium naturalis esse. Sed quòd diligant Deum ut objectum beatitudinis supernaturalis, non est naturale sed ex gratia.

Quæri posset: an non sit Angelis etiam naturale, diligere Deum ut Authorem naturæ dilectione libera. Respondendum est, esse naturale tamquam consentaneum naturæ naturalique inclinationi, sed non est naturale ut naturam necessariò consequens; & ideo non oportet, quòd ejusmodi dilectio semper sit in Angelis secundùm se spectatis. De hac tamen dilectione B. Thomas nihil in ista responsione dicit, quia loquebatur de Angelis secundùm quod fuerunt à Deo creati in gratia; hac autem ratione, libera dilectio Dei ut Authoris naturæ, & dilectio ejusdem ut est objectum beatitudinis supernaturalis, inseparabiliter se comitantur in Angelis, ita ut illæ dilectiones ab initio fuerint simul in omnibus; neutra deinde in Dæmonibus: utraque verò semper in Angelis beatis.

In resp. ad 4. Neg. est hæc Min. *Sed nullus appetendo id, quod est verè bonum, peccat.* Ad hoc enim ut appetitus boni sit rectus, non est satis, quòd sit veri boni, sed oportet, quòd verum bonum appetat secundùm ordinem debitæ mensuræ, hoc est cum debito ordine ad regulam divinæ voluntatis. Unde 1. ad Tim. 3. dicit Apostolus, quòd *qui Episcopatum desiderat, bonum opus desiderat:* neque tamen propterea benè appetunt illi, qui Episcopatum desiderant vel præsumptuosè vel cum aliqua alia prava circumstantia.

Quæst. De origine peccati in Angelis. Circa eamdem Resp. gravis movetur difficultas, Unde fuerit origo peccati in Angelis. Certum quidem est, quòd ex voluntate deficiente: sed quæritur, Quomodo voluntas potuerit deficere. Non enim apparet, quòd ex errore aut ignorantia; quoniam sic Angelus fuisset miser antequam peccasset. Non potuit etiam peccare ex passione; quia Angelus expers est passionis. Neque etiam ex aliquo pravo habitu; quia talis habitus acquiritur ex malis actibus, quales nulli potuerunt in Angelo præcedere primum peccatum.

B. Thomas ita loqui videtur, quasi nullus error aut ignorantia præcesserit primum Angeli peccatum, sed tantùm inconsideratio. Verùm cùm actualis inconsideratio eorum quæ considerari debent, sit actualis ignorantia propriè dicta, sicut actualis consideratio est actualis cognitio; (unde 1. 2. quæst. 6. vocat ignorantiam malæ electionis, quando aliquis actu non considerat quod considerare potest & debet) non videtur tolli difficultas. Accedit, quòd ejusdem S. Doctoris post Philosophum sententia communis recepta habet, voluntatem non malè agere nisi ratione errante.

Dicendum igitur est: In primo Angeli peccato fuisse aliquem errorem & ignorantiam, illam scilicet, quæ dici solet ignorantia pravæ electionis, estque hoc conforme B. Thomæ, qui in 2. d. 5. art. 1. cùm dixisset, difficile esse videre quomodo Angeli peccaverunt, quia non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit aliquo modo deceptio in ratione; docet, intellectum Angeli considerando unum, posse retrahi seu impediri à consideratione alterius: & contingere, quòd aliquid sit eligendum secundùm unam conditionem consideratum, quod tamen eligendum non est omnibus conditionibus consideratis: ac tandem concludit, quòd *ita potuit in Angelis error electionis esse & peccatum*, non considerando scilicet omnes conditiones, quas considerare poterant & debebant. *Resp. in primo Angeli peccato fuit error & quædam ignorantia.* Voluntas siquidem Angeli appetiit aliquid, quod secundùm se erat bonum, suam nimirum excellentiam & perfectionem: sed non appetiit cum debito ordine ad regulam seu mensuram, quæ est divina voluntas, quia non sic, ut se suamque excellentiam divinæ voluntati subjiceret, ac in Deum referret tamquam in Authorem & finem. Hæc autem regula per intellectum debuisset proponi voluntati: ipse verò illam ei non proposuit, sed objectum præsentavit absque circumstantia finis & regulæ, in quam voluntas debuisset intendere; sic ergo in intellectu fuit error, id est absentia considerationis ejus, quod debebat & poterat considerare. Unde B. Thomas 3. cont. Gent. cap. 109. *Potuit* (inquit) *in voluntate substantiæ separatæ esse peccatum ex hoc, quòd proprium bonum & perfectionem in ultimum finem non ordinavit.* Et cap. 110. *Non cogimur dicere, quòd error fuit in intellectu substantiæ separatæ, judicando aliquid bonum quod bonum non est, sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat.* Similiterque hic in resp. ad 4. ait, quòd *hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam*, (qua scilicet malum æstimetur bonum) *sed absentiam solam considerationis eorum, quæ considerari debent.* Et clarius quæst. 16. de Malo art. 3. ad 4. *Semper in peccato defectus intellectus & voluntatis proportionabiliter se concomitantur. Unde non oportet ponere in primo peccato Dæmonum talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquod malum esse bonum: sed in hoc, quòd defecit ab apprehensione suæ regulæ & ordinis ejus.* Ex quibus manifestum est, ipsum in intellectu Angeli primò peccantis agnoscere defectum aliquem; qui quidem vera erat ignorantia pravæ electionis, quamvis quodam sensu non fuerit ignorantia. Ad quod intelligendum, simulque ad explicationem verborum B. Thomæ, observandum est, ignorantiam & errorem dupliciter accipi posse: *Distinctio ignorantiæ.* uno modo vel pro assensu quo quispiam assentitur falso tamquam vero, vel pro judicio quo hoc reputat esse bonum quod est malum: alio modo pro actuali inconsideratione, qua quis non attendit, neque actu considerat ea, quæ posset ac deberet considerare; hanc enim inconsiderationem sub ignorantia generaliter dicta comprehendi, ex 1. 2. q. 6. art. 8. & ex 2. Sent. d. 39. quæst. 3. art. 2. ad 5. & ex iis, quæ supra diximus, intelligi potest. Quando B. Thom. negat, in primo Angeli peccato fuisse ignorantiam; *Explicatur textus.* loquitur de ignorantia secundùm priorem modum, ut ex cap. 110. 3. cont. Gent. & aliunde patet: cùm alioquin loquendo de ignorantia secundùm posteriorem modum, non dubium sit, aliquam in eo fuisse ignorantiam, defectum scilicet actualis considerationis. Neque tamen propterea consequens est, aliquem defectum fuisse in Angelo priusquam peccaret. Cùm enim ista inconsideratio esset voluntaria interpretativè; (unde B. Thomas eodem cap. 110. dicit, quòd hujus *inconsiderationis causa potuit esse voluntas in proprium bonum intentè conversa*) jam tunc peccabat Angelus, quando regulam quam considerare debebat non considerabat. Sed neque dicendum est, quòd illa inconsideratio fuerit causa cur Angelus peccaverit, quin potius fuit pars peccati ipsius. Peccat enim creatura

tura intellectualis velut inchoativè eo ipso, quo ratio non attendit vel non considerat hoc quod considerare debet: consummativè autem peccat, dum voluntas, ratione non considerante, seipsam applicat ad opus. Quapropter inconsideratio privativè sumpta, & mala electio cum ista inconsideratione facta, non sunt duo peccata, sed unum; sicut universaliter defectus rationis in dirigendo, & actus malus voluntatis habent rationem unius peccati: eodem enim actu utrumque est voluntarium; actus quidem voluntatis directè & expressè; inconsideratio autem & quilibet similis defectus rationis indirectè & interpretativè; hoc enim ipso quo intellectu proponente voluntati objectum, sed non considerante regulam quam deberet considerare, illa se ad agendum applicat; convincitur quòd saltem interpretativè velit istam inconsiderationem.

Sunt qui B. Thom. ita explicent, ut cùm negat in primo peccato Angeli fuisse errorem vel ignorantiam; dicant, eum intellexisse, quòd primum Angeli peccatum non fuerit ex ignorantia, sive quòd Angelus non peccaverit ex ignorantia: id quod verum est, quoniam neque error neque ignorantia fuit causa peccati ipsius. Cùm his tamen consistit, quòd in eo Angeli peccato fuerit error, atque adeò quædam ignorantia, quoniam omnis peccans est ignorans seu errans, juxta illud Prov. 14. *Errant qui operantur malum*: sed qui error non fuerit causa, sed pars peccati. Verumtamen priori explicationi potius insistendum videtur, utpotè quæ ad mentem Authoris magis accedit.

Quid prius, inconsideratio, an voluntatis electio.

Et quoniam quæri posset, Quidnam fuerit prius, rationis inconsideratio, an voluntatis electio. Dici potest, quòd inconsideratio seu judicium practicum inconsideratum fuerit prius electione voluntatis in genere causæ formalis sive exemplaris; judicium enim practicum inconsideratum est regula electionis malæ. Neque refert, quòd supra ex B. Thoma audierimus, voluntatem potuisse esse causam istius inconsiderationis; unde sequitur, quòd voluntatis electio antecesserit inconsiderationem. Potuit enim antecedere in genere causæ efficientis aut motivæ, quatenus movit intellectum ad judicandum de propria excellentia quòd esset bona; neque tamen movit ad hoc judicandum sub consideratione divinæ regulæ, sed eâ consideratione prætermissa, suam propriam excellentiam elegit & amavit. Ita ferè respondent Bannesius, Cumel, & Nazarius.

Quod aliqui hic disputant, An Angeli potuerint peccare venialiter; vide ad 1. 2. q. 89. art. 4.

Articulus II.

Quid peccata esse secundùm reatum.

ART. 2. docet, in Angelis à Deo apostatis posse esse omnia peccata secundùm reatum: secundùm affectum verò solùm peccata superbiæ & invidiæ. Peccata esse in aliquo secundùm reatum & non secundùm affectum, est ipsi imputari malitiam peccatorum, eaque peccata in eo esse secundùm maculam & culpam, etiamsi peccatis illis non sic afficiatur, ut actu proprio illa committat: veluti dum quispiam alteri suadet furtum aut homicidium, ipse autem neutrum perpetret, imò nec perpetrare velit; peccatum furti & homicidii est in eo secundùm reatum, & non secundùm affectum. Esse porrò in aliquo peccata secundùm affectum, est eum peccatis ita affici, ut actu proprio illa committat: sicut dum aliquis irascitur; furatur, vel occidit; peccata iræ, furti, homicidii sunt in ipso secundùm affectum, sive (ut alii loquuntur) formaliter.

In Dæmonibus possunt esse omnia peccata secundùm reatum.

Quibus præmissis, Prior pars doctrinæ B. Thomæ manifesta est. Quia Dæmones ad omnis generis peccata possunt inducere homines, imò & (quantum possunt) inducunt; in illo autem sunt peccata secundùm reatum, qui est causa cur quispiam ea committit; ergo in Dæmonibus omnia peccata possunt esse secundùm reatum.

Posterior pars prob. Quoniam in eo reperiuntur aliqua peccata secundùm affectum, qui ad ea seu ad eorum objecta vel materiam afficitur: sed Dæmones solùm possunt affici ad objecta vel ad materiam superbiæ & invidiæ; ergo hæc sola peccata possunt in eis esse secundùm affectum. Prob. Subs. Quia spiritualem creaturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corporis, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt: cæterorum autem peccatorum objecta sunt corporalia, ut avaritiæ, pecunia, gulæ, cibus & potus, luxuriæ, voluptas carnis, acediæ, torpor, & tristitia circa spiritualia propter laborem corporalem. At superbiæ objectum est propria excellentia, quæ potest esse vel in spiritualibus vel in corporalibus: invidiæ verò objectum est alterius excellentia, eatenus displicens, quatenus apprehenditur ut impediens propriam excellentiam Invidi. Hanc doctrinam tradit B. August. lib. 14. de Civ. cap. 3. dicens: *Etsi Diabolus fornicator, vel ebriosus, vel si quid aliud hujusmodi mali est, quod ad carnis pertinet voluptates, non potest dici, cùm sit etiam talium peccatorum suasor & instigator occultus; est tamen maximè superbus atque invidus.*

In Diabolo solùm sunt superbia & invidia.

Et quæ ab illis derivantur.

Si Quæras: Utrùm in Dæmonibus non possint formaliter esse peccata præsumptionis, odii, inimicitiæ, & contentionis. Dicendum est, posse, quemadmodum ibidem ostendit Augustinus, cui S. Thomas consentiens hic in resp. ad 3. ait, quòd *sub superbia & invidia comprehenduntur omnia peccata, quæ ab illis derivantur, prout in Dæmonibus ponuntur.* Et propterea possunt etiam in Dæmonibus esse peccata idololatriæ, infidelitatis, blasphemiæ, inobedientiæ, idque non modò secundùm reatum, sed etiam formaliter & secundùm affectum.

De ira.

Utrùm verò ira in eisdem esse non possit, ambigitur. B. Thomas hic ad 2. ait, eam non posse esse in illis nisi metaphoricè; loquitur autem de ira prout importat materiale & formale simul. Materiale est accensio sanguinis circa cor: formale est appetitio vindictæ cum quadam tristitia de malo, quod iratus apprehendit ut sibi illatum ab alio. Si verò loquamur de ira solùm secundùm suum formale; sic non potest quidem esse in Angelis beatis, ac multò minùs in Deo, secundùm ea quæ superius q. 20. art. 1. ad 2. tradit B. Thomas, propterea quòd etiam ex parte rationis formalis importet imperfectionem, scilicet tristitiam, quæ in illis esse non potest. At in Dæmonibus esse potest, cùm ipsi sint capaces tristitiæ, & possint appetere vindictam de injuria, quam apprehendunt sibi esse factam.

Petes: Quare in eisdem non potest esse furtum propriè & formaliter, si aliena rapiant; vel ut ea donent suis Cultoribus, Sagis, Maleficis, & similibus; vel ut noceant eis quos odio habent. Ac rursum, quare non est in eis homicidium, quando homines occidunt. Resp. illa peccata posse in ipsis esse, quatenus derivantur ex invidia.

Addit S. Doctor in hujus art. corp. primum Angeli peccatum non potuisse esse aliud quàm superbiam; quia in spiritualibus, quæ secundùm se bona sunt, appetendis non potest esse peccatum, nisi appetantur contra regulam aut præceptum Superioris: hoc autem est peccatum superbiæ, non subdi Superiori in eo in quo debet.

Si dicas: Nolle subdi Superiori pertinere ad inobedientiam. Resp. Sic ad inobedientiam pertinere, ut vel ea sit conjuncta superbiæ, vel ex superbia originem habeat; præsertim quando agitur de primo peccato ejus, qui nondum habuit judicium intellectus depravatum, ac per consequens nec voluntatem depravatam.

Horum occasione quæritur,

Quodnam fuerit primum peccatum Angeli.

NOn videtur fuisse superbia 1. Quia primum Diaboli peccatum fuit inordinatus amor propriæ excellentiæ: talis autem amor, cùm inordinatè tendat in bonum delectabile, ad peccatum luxuriæ reducitur.

2. Tunc est superbia, quando voluntas non vult Deo & ejus regulæ subjici, ut patet ex 2. 2. qu. 162. art. 6. in corp. atqui Angelus non videtur elegisse non subjici Deo vel ejus regulæ, quando primò peccavit, cùm tunc ex inconsideratione peccaverit; ergo primum ejus peccatum non fuit superbia.

Responsio communis & certa est, primum Diaboli peccatum fuisse superbiam: id enim & Scripturæ & Patres affirmant.

Scripturæ

Superbia fuit primum Angeli peccatum.

Scripturæ sunt. Tobiæ 4. *Superbiam numquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permitte; in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* Eccles. 10. *Initium omnis peccati superbia.* Huc etiam pertinet, quod Isa. 14. sub figura Regis Babylonis de Diabolo dicitur; *Quomodo cecidisti de cælo Lucifer*, &c. *qui dicebas in corde tuo in cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum.* Et quod Ezech. 28. sub figura Regis Tyri, de eodem Diabolo dicitur: *Elevatum est cor tuum in decore tuo.* Accedit, quòd Job 41. tamquam principale Diaboli peccatum recenseatur superbia his verbis: *Ipse est Rex super omnes filios superbiæ.*

Patres sunt, Ambrosius epist. 84. vel (ut alii volunt) Prosper in epist. ad Demetr. *Hæc superbia à Diabolo sumpsit exordium, qui quoniam sua, quam à Creatore acceperat, potentia & dignitate sibi placuit, seque Authoris sui gloriæ comparavit; cum iis Angelis, quos in consensum impietatis suæ traxerat, à cælesti sublimitate dejectus est.* Nec dissimilia habet idem Ambrosius in Psal. 36. & serm. 3. in Psal. 118.

Chrysostomus hom. 15. in Joan. *Quid hac amentia scelestius; quid hac superbia insanius! Benè inquit sapiens, initium superbiæ non cognoscere Dominum. Non esset è cælo ejectus, neque in Diabolum versus cecidisset Angelus, nisi hoc se scelere coinquinasset. Hoc enim præcipitem dedit, hoc in gehennam intrusit, hoc malorum omnium ei causa fuit.*

Hieronym. epist. 83. sub finem, *Judicium & ruina Diaboli nulli dubium, quin arrogantia sit.*

August. l. 12. de Civ. cap. 1. scribit, quòd *sua potestate delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, à superiore communi omnium beatifico bono ad propria deflexerunt.* Cap. 6. *Cùm causa miseriæ malorum Angelorum quæritur; ea meritò occurrit, quòd ab illo qui summè est aversi, ad seipsos conversi sunt qui non summè sunt: & hoc vitium quid aliud quàm superbia nuncupatur? Initium quippè omnis peccati superbia.* Et postea: *Hic primus defectus, & prima inopia, primumque vitium ejus naturæ.* Lib. 22. cap. 1. de Deo ait, quòd *cùm præsciret, Angelos quosdam per elationem, qua ipsi ad beatam vitam sufficere vellent, non eis ademit hanc potestatem.*

Fulgentius lib. 1. ad Monim. cap. 17. *Si initium peccati requiritur; nihil aliud nisi superbia invenitur. Dicit enim scriptura: Initium omnis peccati superbia. Quæ itaque tunc initium sumpsit, cùm Angelus adversùs Deum elatus, & ipsa elatione prostratus, per concupiscentiam (quæ radix est omnium malorum) volens usurpare quod illi datum à Deo non fuit, à Deo discessit, & cecidit.* Quid porrò per concupiscentiam intelligat, patet ex eo, quod subjungit, *per concupiscentiam malum, qua concupivit plus extra se, minùs factus est in se.*

S. Leo serm. 4. de Collect. *Incentor namque ille authorque peccati, primùm superbus, ut caderet; deinde invidus, ut noceret.*

His accedit, quòd in creatura tam excellente planèque incorrupta nullum peccandi objectum videtur magis obvium fuisse, quàm propria excellentia immoderatè amata. Post peccatum porrò superbiæ secutum est in Angelo peccante peccatum invidiæ, ut & B. Tho. hic ait, & S. Leo jam superius allegatus, quia & de hominis bono & divina excellentia doluit; ac insuper peccatum odii, quemadmodum tradit S. Doctor 3. cont. Gent. cap. 109. & hinc est, quòd aliquando invenitur dictum, Diabolum periisse invidia. Fueritnè verò inter ista peccata ordo temporis; incertum est. Apparet tamen quòd sic, quoniam ut ratiocinatur Estius in 2. d. 6. Diabolus in actu primo superbiæ maximam habuit delectationem; non ergo fuit ibi tristitia damnationis, & invidia atque odium Dei expressum.

Post superbiam fuit Diabolo invidia & odium.

Ad 1. Arg. Resp. Neg. subs. Immoderatus enim amor vel immoderata delectatio tendens in bonum delectabile; neque est peccatum luxuriæ, quando illud bonum non est delectabile secundum actum; neque est aliquod speciale peccatum, sed ad eam peccati speciem pertinet, circa quam versatur: ut immoderata delectatio circa cibum vel potum pertinet ad intemperantiam: circa res venereas ad luxuriam: circa laudes humanas ad superbiam.

Ad 2. Resp. Ad superbiam non requiri, quòd aliquis expressè aut formaliter eligat non subjici Deo, sed satis est, quòd interpretativè: velut si se ita inordinatè diligat, quasi perfectiones quas habet non haberet à Deo, non considerans, quòd ab eo acceperit, perindeque se gerens, ac si Deum aspernaretur eique subjici renueret; ita autem se habuit Angelus. Neque verum est, quòd ex inconsideratione peccaverit, quasi inconsideratio peccatum ejus antecesserit, ejusque causa fuerit: sed (ut art. 1. dictum est) illa inconsideratio fuit pars peccati ipsius.

ARTICULUS III.

Angelus peccavit appetendo esse ut Deus.

ART. 3. docet, Diabolum peccasse appetendo esse ut Deus, quia ipse est, qui in persona Regis Babylonis Isa. 14. legitur dixisse: *Ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo.* Sed in modo explicandi magna est varietas, nec parva difficultas.

B. Thomæ sententia est, quòd Angelus non appetierit esse ut Deus per æquiparantiam, hoc est quòd non appetierit esse Deus secundùm naturam, quia naturali cognitione sciebat, hoc esse impossibile: nullus autem potest appetere id, quod novit esse impossibile, nisi præcedat aliquis error in intellectu, id quod impossibile est apprehendente tamquam possibile; cujusmodi error non poterat esse in Angelo ante peccatum. Et dato, quòd hoc esset possibile; non poterat tamen Angelus (nulla corruptione præcedente) appetere quòd esset Deus per naturam, quia unicuique inest naturale desiderium conservandi sui proprii esse: quod non conservaretur si fieret naturæ prorsùs diversæ.

Sunt qui existiment, Angelum absolutam Dei æqualitatem appetiisse; non quidem voluntate efficaci, sed inefficaci & incompleta, seu voluntate conditionata, quam alii velleitatem dicunt. Sed primum Angeli peccatum potius videtur fuisse absoluta aliqua voluntas quàm conditionata, cùm & Scripturæ & Patres illud exaggerare soleant tamquam valde grave.

Angelus appetiit Dei similitudinem.

Probabilius ergo est, quòd Angelus appetierit esse ut Deus secundùm similitudinem, non eo modo, quo vel ipse vel quælibet creatura intellectualis potest dono divinæ gratiæ fieri Deo similis, (sic enim non peccasset,) sed modo indebito. In quo tamen explicando etiam est varietas. B. Thomas ait, quòd in hoc appetiit indebitè esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id, ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, beatitudinem scilicet naturalem, avertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei, utpote nihil de illa beatitudine cogitans, neque in eam se suamve operationem ordinans, contentus sua propria excellentia & perfectione, nec eam referens in Deum. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem, quæ datur ex gratia; hoc est beatitudinem supernaturalem) voluit eam habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundùm Dei dispositionem, sive (ut quæst. 16. de Malo art. 3. loquitur) *sine Deo gratiam conferente*, quamvis non sine Deo in natura operante. Quoniam verò hunc modum posteriorem assignans in præs. art. S. Doctor conditionaliter loquitur dicens *si appetiit*, quomodo non loquitur cùm priorem assignat; ideò prior modus magis videtur esse ad ipsius mentem: de quo etiam 3. cont. Gent. cap. 109. ait: *Potuit in voluntate substantia separata esse peccatum ex hoc, quòd proprium bonum & perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhæsit proprio bono ut fini. Et quia ex fine necesse est ut regulæ actionis sumantur, necesse est ut ex seipsa, in qua finem constituit, alia regulariter disponeret, ut & ejus voluntas ab alio superiori non regularetur: hoc autem soli Deo debetur, & secundùm hoc intelligendum est, quòd appetierit Dei æqualitatem.* In hanc etiam sententiam scripsit B. Aug. lib. 12. de Civ. cap. 1. de Angelis dicens, *quòd sua potestate delectati velut bonum suum ubi essent, à superiore communi omnium beatifico bono ad propria defluxerunt.* Confer quæ etiam ex lib. 22. attulimus art. 2.

Dices: Idem August. scribens in Psal. 68. & Tract. 17. in Joan. Greg. lib. 34. Mor. cap. 13. Isidorus lib. 1. de Summo Bono cap. 12. Bern. serm. 1. super cap. 6. Isa. aliique SS. Patres tradunt, Diabolum appetiisse abso-

absolutam Dei æqualitatem; unde Ezech. 28. sub typo Regis Tyri legitur dixisse, *Deus ego sum*: quomodo igitur verificari & cum illis concordari possunt ea, quæ B. Thomas dicit?

Resp. Posse conciliari, considerando initium & progressum peccati Diaboli, hoc aut simili modo. Primò consideravit suam perfectionem & excellentiam, eamque sic immoderatè amavit, & in ea sic sibi complacuit, ut nec se nec eam retulerit in Deum, sed voluerit in illa conquiescere, perinde ac si ea esset suus finis ultimus. Atque ita quemadmodum Deus sua propria natura est beatus; sic Diabolus voluit propriis naturæ bonis beatus esse, non subjiciens se ordini à Superiore constituto. Statim verò in ejus ita superbientis mente talis cæcitas orta est, ut crescente superbia & propriæ excellentiæ opinione, veram absolutamque Dei æqualitatem appetierit; unde & deinceps in eadem illa superbia perseverat, curans se ut Deum coli ab Idololatris, adeò ut & à Christo Domino non erubuerit similem cultum appetere, Matth. 4. dicens: *Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*. Quapropter B. Thomas negans Diabolum appetiisse æqualitatem Dei; intelligendus est loqui de primo peccati ejus principio: Patres verò id affirmantes, loquuntur de peccato ipsius consummato.

Ut Diabolus appetierit æqualitatem Dei.

Ob. Neque his obstat illud Damasceni: *Quod hominibus est mors, hoc Angelis est lapsus*; ex quo videtur consequens, quòd post illud peccatum, quod Angelicæ superbiæ initium ponitur, Diabolus in malitia non creverit. Resp. Nam & illi qui hæc objiciunt omnino concedunt id, quod B. Thomas, & ante ipsum SS. Patres tradunt, scilicet post peccatum superbiæ secutum esse in Diabolo peccatum invidiæ. Concedunt præterea, quòd post appetitum inefficacem divinæ æqualitatis, efficaciter deinde illam appetierit primæ superbiæ merito excæcatus, volueritque sibi vendicare quidquid veræ Divinitatis cæco errore deceptus apprehendebat ut possibile.

Dicendum est ergo, initium & progressum vel consummationem superbiæ prius explicatæ simul sumpta esse velut unum integrum consummatumque peccatum. Et quamvis Diabolus per unum (perfectum videlicet ac consummatum) peccatum constitutus in termino non possit demereri; nihil tamen obstat, quominùs nova quædam post terminum suum commiserit, ac etiam nunc committat peccata: neque enim antequam esset in termino, imò nec statim post, induxit homines ut sibi cultum Divinitatis exhiberent; neque tunc Christum tentavit, vel ejus mortem procuravit, sed demum postea.

Sunt qui superbiam Angeli dicant fuisse; vel quòd appetierit unionem hypostaticam; vel quòd Christo homini inviderit, eumq; sibi in revelatione manifestatum adorare noluerit. Sed hæc sententia neque in Scriptura, neque in Patribus habet fundamentum: quamvis enim, ut quæst. 57. dictum est, probabiliter admittatur, mysterium Incarnationis fuisse aliquo modo revelatum Angelus ante lapsum; quòd tamen ex eo primam peccati sui occasionem acceperint, non probatur. Citatur quidem S. Bernard. serm. 1. de Adv. serm. 2. de Oct. Pasch. serm. 17. in Cant. Verùm nec appetitionis unionis hypostaticæ meminit, nec de ea seu propter eam unionem invidiæ erga Christum.

Peccatum Angeli non fuit appetitio unionis hypostaticæ.

Ob. Neque obstat illud Apostoli ad Heb. 1. *Et cùm iterum introducit primogenitum in orbem terræ dicit, & adorent eum omnes Angeli Dei*; unde argumentatur Catharinus. Iterum introducit Deus Christum Angelis adorandum, scilicet postquam Verbum caro factum est; ergo etiam priùs introduxit, scilicet in mentibus Angelorum. Variè namque responderi potest 1. Quòd voecula *iterum* non referatur ad Deum quasi iteratò introducentem, sed sit nota adjungentis novum testimonium ad superiora; perinde ac si Apostolus diceret, *Et iterum cùm introducit*, quo modo in Syriaca versione legitur 2. dici potest, hunc esse sensum, *Et iterum cùm introducit*, idest cùm alio Scripturæ loco testatur se introducere 3. significari potest, quòd Pater semel introduxerit Filium in Incarnatione; & iterum postea in Nativitate 4. quòd semel introduxerit in carne passibili; & secundò in carne gloriosa, quando per Apostolorum prædicationem fecit, ut Mundus eum agnosceret ac reciperet. Denique sensu maximè probabili significatur, quòd Deus Pater primò introduxerit Filium, quando Verbum carnem factum fecit habitare in nobis: iterum autem introducet, quando eum in consummatione sæculi de cœlo adducet ad judicium: testimonium enim ibi citatum ab Apostolo in secundo, Christi adventu potissimum implebitur.

Resp.

Ex fine corp. observandum est, Angeli superbiam etiam illam fuisse, quòd appeteret præesse omnibus creaturis; quæ tamen superbia non prima fuit, sed ex prima consequens.

Articulus IV.

Utrùm aliqui Dæmones sint naturaliter mali.

Duplex hujus articuli sensus esse potest. Prior. An aliqui Angeli, illi nimirum quos Dæmones dicimus, sint mali naturaliter, hoc est ex naturæ suæ (quamvis illa secundùm se bona sit) conditione & inclinatione, ita scilicet ut mali sint non ex proprio ipsorum libero voluntatis arbitrio, sed ex sua creatione. Posterior, An illi Angeli, qui vocantur Dæmones, secundùm naturam & substantiam considerati sint mali; ita nimirum, ut ipsa eorum natura seu substantia sit mala. Sive autem priori, sive posteriori sensu intelligatur.

Responsio ad Fidem pertinens est, nullos esse Dæmones natura sua malos. In Conc. enim 4. Carthag. can. 1. decretum fuit, ut ordinandus Episcopus interrogaretur: *Si Diabolus non per conditionem, sed per arbitrium factus sit malus*. Et in Concil. 1. Braccar. can. 7. anathemate percellitur qui dixerit, Diabolum non fuisse prius Angelum bonum à Deo factum; nec Dei opificium fuisse naturam ejus; nec aliquem habere Auctorem: sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichæus & Priscianus dixerunt. Qui (teste B. Leone epist. 93. c. 6.) dogmatizabant, quòd Diabolus numquam fuerit bonus, nec natura ejus opificium Dei sit; sed eum ex chao & tenebris emersisse, quia nullum sui habeat Auctorem, sed omnis mali ipse sit principium atque substantia; tum addit ipse Pontifex: *Cùm Fides vera, quæ est Catholica, omnium creaturarum sive spiritualium sive corporalium bonam profiteatur esse substantiam, & mali nullam esse naturam, quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit; unde & Diabolus bonus esset, si in eo quod factus est permaneret*. Extat & definitio Innoc. III. in cap. *firmiter* de Sum. Trin. ex Conc. Later. dicentis, quòd *Diabolus & alii Dæmones à Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali*. De Manichæorum hæresi præter jam dictos videri potest August. hæres. 46.

Nulli Dæmones sunt naturaliter mali.

Manichæorum error.

De aliorum errore qui dixerunt, Diaboli quidem substantiam non esse malam; ipsum tamen esse naturaliter malum, idem August. scribit cap. 20. 21. 22. 23. lib. 11. Genes. ad lit.

Doctrina autem Fidei erroribus istis contraria etiam ex hoc probari potest, quòd omne ens in quantum ens est bonum, & malum nulla sit natura, quemadmodum quæst. 5. art. 3. & q. 48. art. 1. fuit ostensum.

Accedit, quòd natura Dæmonum secundùm se spectata neque per se neque per accidens tendat in malum: non per se, quia est à bono principio, scilicet à Deo: nec per accidens, quia bonum universale, in quod inclinatur natura intellectualis, non est conjunctum cum aliquo particulari malo.

Circa Resp. ad 1. observandum est, in Porphyrio reprehensum esse quòd diceret, Dæmones naturaliter esse fallaces; cùm ipsi non natura tales sint, sed voluntate.

Porphyrii error.

Pro Resp. ad 2. dicendum est, nullos homines esse naturaliter malos, spectando naturam qualis à Deo condita est in primo parente; quamvis spectando illam, qualem eam accipiunt illi, qui via generationis ordinaria nascuntur; omnes homines, (nisi B. Virginem Deiparam excipias) natura sint filii iræ & peccato obnoxii.

Quomodo nullus homo est naturaliter malus.

De verbis quæ ex Sap. 12. hic explicantur, vide quæ dicimus 1. 2. q. 71. art. 2.

Pro

Pro solutinne 3. distingui potest malitia. Si enim loquamur de eo, quod dum in homine reperitur, est malitia; sic verum est, quòd animalia irrationalia habeant, quasdam naturales malitias: vulpes enim naturaliter est subdnla, & lupus naturaliter rapax; dolositas autem & rapacitas in hominibus repertæ sunt quædam malitiæ, ut qu. 57. & 66. docetur in 2. 2. Si verò loquamur de iis, quæ ipsis animalibus brutis insint malitiæ; sic negandum est, quòd aliqua animalia irrationalia habeant quasdam naturales malitias: quia dolnsitas in vulpe & rapacitas in lupo nnn est aliquid malum, sed ad eorum naturam seu naturalem proprietatem pertinet, adeò ut cùm Psalm. 48. dicitur: *Homo cùm in honore esset non intelloxit, comparatus est jumentis insipientibus, & similis factus est illis*; Homo non pecoris vitio comparatur, sed naturæ, quemadmodum tradit August. lib. de Pec. nrig. c. 40. pro ratinne subjiciens, quòd *tanta excellentia est in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis natura sit pecoris*.

Articulus V.

Utrùm Diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis.

Sensus art.

CUm ex supradictis constet, Diabolum non esse malum naturaliter, idest neque ex naturæ suæ creatione vel conditione, neque sic ut ejus natura sit mala; quæritur hic, an ipse per peccatum propriæ vnluntatis malus fuerit in primo instanti suæ creationis; sive an illo eodem instanti, quo creatus est, peccaverit.

Diabolus non fuit malus in primo instanti suæ creationis.

Responsio Neg. certa est. Quamvis enim dicere, Diabolum semper fuisse malum (etiam scilicet in primo suæ creationis principio) non quidem naturaliter, sed ex libero suo arbitrio, non sit error Manichæorum; est tamen error, tum Scripturis, tum Patribus repugnans.

Prinrem partem probat S. Doctor ex B. August. lib. 11. de Civ. cap. 13. scribente, quòd Manichæi dicebant, Diabolum habere naturam mali.

Pnsterior patet, quoniam Isa. 14. legimus de Diabolo dictum, *Quomodo cecidisti de cælo Lucifer, qui mane oriebaris*; ergo fuit aliquando lucidus gratia & splendore spirituali. Et Ezech. 28. sub persona Regis Tyri de eodem dicitur, quòd fuerit *in deliciis Paradisi, perfectus in viis suis à die conditionis suæ, donec inventa est iniquitas in eo*. Accedit, quòd Joan. 8. cùm dicitur, non stetisse in veritate; manifestè significatur, quòd aliquando fuerit bonus, sed in bonitate non permanserit. Conferantur quæ præs. q. art. 4. recitavimus ex Cnnc. Bracar. & ex S. Leone, & quæ art. 3. q. 62. allata sunt ad probandum, Angelos fuisse creatos in gratia; ex quibus evidens fiet, Augustinum recessisse ab ea opinione, quæ Diabolum ponit semper malum fuisse, in quàm aliquando tamquam probabilem propensus fuerat lib. 11. de Gen. ad lit. ubi tamen disputando potiùs quàm asserendo locutus fuisse, rectè intelligitur.

Ut Diabolus peccet à initio.

Circa Resp. ad 1. adverte, varias esse interpretationes ejus quod 1. Joan. 3. dicitur, Diabolus *peccare ab initio* 1. est, quam B. Thomas hic ex S. August. refert, ut non intelligatur ab initio, quo Angelus est creatus, sed ab initio peccati, quatenus ex quo peccare cœpit, numquam peccare desinit 2. adfert B. Thomas quæst. 16. de Malo art. 4. ad 1. ut ab initio sit idem. quòd statim post initium, quia Diabolus statim post initium, vel circa initium creatinnis Mundi peccavit 3. est, ut ab initio peccare dicatur, quia primus omnium & ante omnes peccavit; quemadmodum Deus in principio creavit cœlum & terram, quia primum omnium ista creavit sic, ut ante cœlum & terram nihil creaverit. Quia tamen textus non dicit, Ab initio Diabolus peccavit, sed peccat; ideirco primæ vel secundæ expositioni magis inhærendum esse censemus, quàm tertiæ.

Quod autem Joan. 8. de eodem Diabolo dicitur, *Ille erat homicida ab initio*; duobus modis rectè intelligitur. Vel quòd ab initio, idest statim sub initium creationis Mundi fuerit homicida: vel quòd ab initio naturæ humanæ. Statim enim ut homo fuit conditus, Diabolus cœpit ei invidere status sui fœlicitatem, & cogitare quomodo posset eum in peccatum, & in mortem præcipitare.

Circa Resp. ad 3. collatam cum iis quæ dicuntur in corp. difficultas est,

An diabolus peccare potuerit in primo instanti suæ creationis.

SCotus non improbabiliter affirmat 1. Quia Diabolus potuit tunc mereri.

2. Quia hominum Animæ sunt malæ in primo instanti suæ creationis. Quibus addi potest, Angelos in primo instanti habuisse cognitionem ex parte intellectus, & libertatem ex parte vnluntatis: ad peccandum verò ista duo sufficiunt in natura peccabili.

Non potuit Diabolus peccare in primo instanti sui esse.

B. Thomas probabiliter negat, cujus sententiam tuentur Bonav. Durandus, Richardus, Henricus, & alii; qui tamen in ejus ratione non pariter conveniunt. Auctoris nostri in isto art. est hæc. Operatio quæ simul incipit cum esse rei, eumdem habet Authorem quem ipsa natura: sed natura Angeli habet Deum Authorem; ergo & prima ejus operatio, quæ cœpit simul cum ipsius natura.

Circa quam rationem notandum est, B. Thomam in ea loqui de natura integra; dicit enim 3. p. qu. 34. art. 3. ad 1. *Liberum arbitrium creaturæ in primo instanti creationis potest moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando; si tamen natura sit integra.* Quod propterea addit, quia si natura non sit integra, non videtur necesse, quòd prima ejus operatio attribuatur Authori naturæ. Et ratio diversitatis est, quia, cùm natura est integra, nullam habet inclinatinnem nisi eam, quam ab Authore naturæ accipit, & quæ illi suæ naturæ est conformis: quando autem natura est enrrupta, habet inclinationem ad malum ab Authore naturæ non descendentem, sed ex corruptione peccati.

Quapropter supponit B. Thomas, quòd operatio simul cum esse rei incipiens debeat esse secundùm principia naturalia, & secundùm inclinationem ei ab Authore naturæ inditam, eò quòd in primo instanti nullam possit inclinationem aut dispositionem habere ad operandum nisi eam, quam ab illo recipit: ex quo sequitur, quòd talis operatio, etiamsi à libero arbitrio liberè operante procedat, debeat esse cnnformis naturæ principiis illis, quæ dantur ab Authore naturæ; ideoque in ipsum referenda sit secundùm omnem modum & conditionem quam habet, & non solùm secundùm entitatem actus. Eamdem hanc, tum sententiam, tum rationem sequuntur Bannesius, Cumel, Nazarius, & Granadus. Neque his obstat, quòd B. Thomas in 2. d. 3. & q. 16. de Maln art. 4. diversas à præsenti rationes adferat. Cùm enim ejusdem doctrinæ sunt rationes diversæ, rectè unam uno loco adfert, aliam alio.

Ad 1. ergo Arg. Resp. Non eamdem esse rationem meriti & peccati; quia meritum est principaliter à Deo, ita ut quidquid ibi est, non tantùm entitatis, sed etiam modi operandi, totum sit Dei, & quidem principalius quàm hominis: peccatum verò non est à Deo, ne quidem minùs principaliter; & ideo Angelus in primo instanti potuit moveri ad merendum, non autem ad peccandum.

Ad 2. Resp. B. Thom. q. 16. de Malo art. 4. ad 21. Animam in primo instanti non effici malam per actinnem propriam, sed per unionem ad corpus infectum; unde non est similis ratio de Angelo, qui non potuit fieri malus nisi per actum proprium, neque secundùm sui originem descendit à principio per peccatum corrupto, sed à Deo solo.

Ad 3. Resp. Ista duo sufficere in natura peccabili, nisi aliunde sit impedimentum; est autem impedimentum in primo instanti creationis ejus naturæ; quæ creatur integra & incorrupta; ipsa scilicet naturalis inclinatio, quæ tunc non potest esse alia quàm ea, quæ ab Authore naturæ ipsi datur, & quæ sine dubio est in bonum. Qund ergo dicitur, Angelum non potuisse peccare in primo instanti suæ creationis, non est ex defectu libertatis, sed ex efficacia naturalis inclinationis, quæ non potest in primo instanti operari id, quod ejus Authori ascribi non potest.

Si

Si quæras: Quomodo hæc consistant cum libertate, quam Angelus in primo instanti suæ creationis habuit? Resp. consistere sicut consistit in Angelis beatis, qui ita liberè permulta agunt, ut possint illa non agere, quamvis non possint peccare; quoniam ad libertatem non requiritur indifferentia ad hæc opposita, bonum & malum, sed sufficit indifferentia ad agendum & non agendum. Neque necessarium est, quòd talis sit indifferentia, ut agens liberum in sensu composito possit non agere, quacumque conditione posita: sed satis est, quòd ex judicio & indifferentia rationis habeat potestatem non agendi, quamvis stante aliqua hypothesi quæ ponitur, non possit cum ea simul componi eventus istius potestatis. Sicut Christus potuit non pati; & tamen posito Patris æterni præcepto, non poterat simul cum eo stare, quòd non pateretur tempore per eum definito.

Articulus VI.

Diabolus peccavit statim post primum instans suæ creationis.

ART. 6. tradit, Diabolum statim post primum Instans suæ creationis peccasse, ita ut nulla fuerit mora seu multiplicatio instantium sive operationum inter instans creationis Angeli & lapsum ejus. Quia Angeli per unum actum meritorium consequuntur beatitudinem, nisi statim ponant impedimentum; omnes autem habuerunt actum meritorium in instanti suæ creationis; ergo nisi statim posuissent impedimentum, fuissent consecuti beatitudinem: atqui non omnes consecuti sunt beatitudinem; ergo aliqui statim posuerunt impedimentum, sed hoc impedimentum fuit peccatum; ergo aliqui statim peccaverunt, illi scilicet qui à beatitudine exciderunt. Horum occasione quæritur.

Omnes Angeli meruerunt beatitudinem.

An omnes Angeli meruerint beatitudinem. Pro parte negativa facit, quòd B. Thom. hic & art. 5. qu. 62. dicat, Angelos per unum actum meritorium consequi beatitudinem; si ergo omnes eam meruerunt, consequens est, omnes fuisse illam consecutos.

Affirmativam tamen disertis verbis exprimit in resp. ad 4. art. super. ita dicens; *Omnes in gratia creati in primo instanti meruerunt*; idemque hoc ipso art. significat cum ait: *Si Diabolus in gratia creatus in primo instanti meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando*. Confirm. Omnes Angeli sunt creati in gratia, & in primo instanti in aliquem actum eruperunt, eumque bonum; ergo omnes meruerunt. Unde Augustinus lib. 22. de Civit. cap. 9. tradit, eos fuisse creatos bonos cum bona voluntate & casto amore.

Angeli boni habuerunt duo instantia.

Quapropter eorum sententia, & Auctori nostro conformior & probabilior videtur, quæ Angelis bonis tribuit duo instantia; in quorum primo sunt creati & meruerunt; in secundo meriti præmium receperunt. *Relinquitur* (ait quæst. 62. art. 5. ad 2.) *quòd oportet diversa instantia esse, in quorum uno meruit beatitudinem, & in alio fuit beatus*: loquitur autem de Angelo sancto

Mali tria.

Malis verò Angelis tria instantia videntur esse tribuenda; in quorum primo meruerunt; in secundo peccaverunt; in tertio peccati pœnam acceperunt. Docet enim Author noster hoc art. quòd mali statim post primum instans peccaverunt, & meritum præcedens mortificaverunt. Ecce primum & secundum instans: tertium verò relinquitur ex eo colligendum, quòd instans Angelicum sit duratio tam diuturna, quàm est una Angeli operatio, ut insinuatur hìc ad 4. & monuimus q. 10. art. 5. & q. 53. art. 3. ideoque plures operationes non subordinatæ durant in diversis instantibus; & quamdiu perseverat prior operatio, manet prius instans. Operatio autem Angeli peccantis, atque ita pœnam, cùm adhuc esset in via, merentis, diversa est ab ea, qua extra statum viæ constitutus pœnam contra voluntatem recepit, amplius mereri non valens; ergo sunt etiam diversa instantia.

Ex his colligitur, quòd inter instans creationis Angelorum sanctorum, & instans glorificationis eorumdem, non fuit aliud instans, eò quòd non fuerit operatio prorsùs diversa, quæ priori succederet: sed fuit duratio diuturnior primi instantis, quia fuit ejusdem primæ operationis continuatio & perseverantia; & sic verificatur, quòd Angeli sancti sint glorificati post unicum instans & post unicum actum meritorium, scilicet perseverantem, qui uno illo instanti mensurabatur. Reliqui autem Angeli glorificati non sunt, etiamsi gloriam meruerint: quia in illo merito non perseveraverunt, sed illud per peccatum mortificaverunt. Bonis enim perseverantibus, & in eodem primo instanti uniformiter benè operantibus, isti secundùm instans sibi fecerunt, secundam operationem, eamque malam exercendo. Huc facit, quòd sacræ Literæ pro causa damnationis Diaboli adferunt, quòd non perseveraverit in bono: *In veritate non stetit*, Joan. 8. hoc enim secundùm August. lib. 11. de Civit. cap. 15. ita oportet accipere ut intelligatur, aliquando fuisse in veritate, sed in ea non permansisse; quod & vocabulum *lapsus* significat. Eòdem pertinet, quod S. Judas in sua epist. scribit, Angelos apostatas *non servasse suum principatum, sed dereliquisse suum domicilium*: per hoc enim datur intelligi, quòd non permanserint in bono in quo erant.

Observandum porro, hujus art. doctrinam, qua dicitur, quòd Angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniunt, etiam sic posse explicari; ut ille unus actus intelligatur talis, qui sit omni ex parte liber, tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium: quamvis enim ad meritum etiam perfectum non requiratur libertas quoad specificationem respectu boni & mali; in natura tamen peccabili mercedis collatio meritò videtur fuisse differenda, usque dum operans ageret liberè, non solùm quantum ad exercitium, sed etiam quantum ad specificationem, ut ita coronaretur is, qui potuit transgredi & non est transgressus: Angelorum autem operatio, secundùm quam omnes omnino meruerunt, fuit libera quantum ad exercitium, sed non quantum ad specificationem respectu boni & mali; boni verò Angeli perstiterunt in ista operatione, etiam tunc, quando habebant libertatem respectu mali: quæ proinde bonorum Angelorum operatio etsi quoad substantiam una fuerit; virtute videtur fuisse duplex, utpote primò cum libertate solùm quoad exercitium, postea etiam cum libertate quoad specificationem.

Articulus VII.

ART. 7. docet esse probabilius, quòd supremus Angelorum peccantium fuerit inter omnes omnino Angelos primus. Est communis Scholasticorum doctrina in 2. dist. 6. quæ habetur ex Greg. lib. 4. Mor. c. 12. lib. c. 2. lib. 32. c. 25. & hom. 34. in Evang. ex Bernardo serm. 1. de Adv. ex Isidoro lib. 1. de Sum. Bono c. 12. & aliis. Neque est à ratione aliena: videmus enim, plerosque, qui in aliquo genere primi & excellentissimi fuerunt, occasione suæ excellentiæ in superbiam fuisse elatos; ut primum hominem; primum Regem Israelitarum; ipsumque populum Judaicum. Addit tamen propter authoritatem Damasceni, contrariam sententiam non esse erroneam.

Primus Angelus fuit qui peccavit.

Articulus VIII.

ART. 8. docet, peccatum primi Angeli fuisse aliis causam peccandi; non cogentem, sed quasi exhortatione quadam & suggestione inducentem. Ita præter Scholasticos Bonaventuram, Richardum, Majorem, & alios, significant Scripturæ, Isa. 14. *Tu populum tuum occidisti*. Ezech. 31. *Æmulata sunt cum omnia ligna voluptatis, quæ erant in Paradiso Dei*. Job 41. *Ipse est Rex super universos filios superbiæ*. In novo quoque Testamento Diabolus vocatur Princeps Dæmoniorum: idemque docet Ambr. epist. 84. Exhortationem porro intelligit B. Thomas, non præcisè eam, quæ fit per suasionem propriè dictam, vel per suggestionem, sed etiam quæ est per propositionem signi vel exempli aliis quòd imitentur dati, ut ex 3. p. quæst. 8. art. 7. ad 2. colligi potest. Cùm verò fieri potuerit, ut eodem instanti, quo peccabat Diabolus, peccatum illud cæteri cognoverint, eique consenserint; (præsertim loquendo de instanti Angelico juxta superiùs dicta) ideo probabile est, id quod in resp. ad 1. dicitur, omnes Dæmones simul peccasse: quod tamen non est certum; unde S. Bonav. contrarium opinatur.

Primus Angelus peccans fuit aliis Angelis causa peccandi.

In

In Resp. ad 2. notat, cujusmodi fuerit inferiorum Angelorum peccatum, scilicet superbiæ, ejusque talis, qualem primi Angeli declaravimus art. 3. Qui proinde in Diaboli peccatum & principatum ita consenserunt, non ut ei tamquam Principi subessent, sed ut à Deo recedentes; singuli suum principatum stabilirent, suamque beatitudinem naturali virtute consequerentur: quomodo in seditione illi, qui seditionis authori adhærent, non ut ei se subjiciant, sed ut legitimo Principi non subsint, & ut privata commoda consequantur, hoc faciunt.

Ob. Si dicas: B. Thomam hic dicere, quòd Angeli inferiores voluerint subesse Lucifero in ejus principatum consentientes, & ad hoc cum Principem & Ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur.

Resp. Resp. hoc non ita esse intelligendum, quasi totum id expressè conceperint: (sic enim fuisset in illis error ante peccatum,) sed propter modum appetendi inferiorum Angelorum ita loquitur; qui videntes objectum appetibile Luciferi esse bonum, quod erat propria ejus perfectio & excellentia: modum verò quo illam appetebat non cognoscentes; (ad cordis enim cognitionem pertinebat modus ille; quem Lucifer aliis non aperiebat, quia nec peccans modum suæ appetitionis attendere solet) appetiverunt & ipsi suam excellentiam, divinam legem seu regulam minimè considerando, perinde ac si nulli legi divinæ subessent, atque ita ordinem divinæ legis interpretativè contemnentes, & Deo subesse noluerunt, & sibi virtualiter elegerunt Luciferum in Principem, quandoquidem illum imitarentur, illique adhærerent.

Articulus IX.

Plures sunt boni Angeli quam mali.

ART. 9. docet, plures Angelos permansisse in bono, quàm ceciderint; partim quia 4. Reg. 6. dicitur, *plures nobiscum sunt quàm cum illis;* quod exponitur de bonis Angelis, qui nobiscum sunt in auxilium, & de malis qui nobis adversantur; partim quia peccatum est contra naturalem inclinationem: ea verò quæ sunt contra naturam, ut in paucioribus accidunt. Quæ ratio ut probabilis vel congrua adfertur: nequaquam autem ut demonstrativa. Consentanea est hæc doctrina B. August. qui lib. 11. de Civ. cap. 23. declarans, non ideo cuncta esse impleta peccatis, quia peccatum in Mundo est: addit: *Cùm bonorum longè major numerus in cœlestibus suæ naturæ ordinem servet.*

Circa Resp. ad 1. observandum est, illud ex Philosopho tritum axioma *Malum est ut in pluribus* habere veritatem in rebus voluntariis. *Si* enim *accipiatur in naturalibus*, ait S. Doctor in 1. p. 39. qu. 2. art. 2. ad 4. *constat, quòd malum est ut in paucioribus, quia causæ naturales consequuntur effectus suos in majori parte, & deficiunt in minori.* Sed & in voluntariis distinguendum est: quædam enim voluntaria versantur circa factibilia per artem; & in his axioma non obtinet veritatem, cùm ars in quantùm potest naturam imitetur, nec deficere soleat nisi in paucioribus. Alia autem versantur circa agibilia virtutum & vitiorum; & quantum ad hæc verum est axioma in hominibus; etsi non in Angelis, quemadmodum B. Thomas hic tradit, tradideratque prius 1. Sent. dist. 39. sic scribens: *In voluntariis etiam quantum ad numerum invenitur malum ut in paucioribus in natura Angelica, quia multò plures fuerunt remanentes, quàm cadentes, & fortè etiam plures, quàm omnes damnandi Dæmones & homines.* Sed in natura humana bonum videtur esse in paucioribus. Quare autem hoc fit, quòd in hominibus plures sint mali quàm boni, potius quàm in Angelis; optimam rationem illic adfert dicens, hoc esse *propter corruptionem humanæ naturæ ex peccato originali.* Neque tamen contemnenda est ea, quam hoc loco adfert, quia scilicet malum in hominibus contingit *ex eo, quòd sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est;* siveut 1. 2. q. 71. art. 2. ad 3. loquitur, ex eo quòd sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis. Cùm enim bona sensibilia sint magis nota, magisque moveant ac delectent; hinc est, quòd plures homines citiùs ad illa moventur quàm ad bona rationis, quæ non ita sensum afficiunt nec delectant.

Plures sunt mali quàm boni in hominibus, non in Angelis.

In Resp. ad 3. probabiliter docet, de quolibet Angelorum Ordine aliquos cecidisse. Cujus rei conjectura una est, quia inde magis apparet libertas arbitrii in omni creatura. Altera, quia ad omnes Angelorum Ordines aliqui homines assumuntur. Tertia, quia ex Ordine Seraphim primus cecidit, quemadmodum art. 7. dictum est, & cum eo verisimiliter adhuc alii: ex Cherubim etiam aliquos esse lapsos, inde fit probabile, quòd nomen Cherub sumitur in malum, & Diabolo tribuitur Ezech. 28. Similiter Dæmonibus attributa habemus nomina Angelorum, Principatuum, & Virtutum, ad Rom. 8. & Potestatum, ad Ephes. 6. Sub Angelis verò valde probabiliter comprehendi possunt Archangeli, & sub Principatibus Dominationes. Non inveniuntur autem, vel Diabolus, vel Dæmones vocari nomine Seraphim, aut Thronorum, propterea quòd Seraphim dicitur ab ardore charitatis, & Throni ab inhabitatione Dei: Dæmones autem cùm sint in peccato mortali, neque charitatem neque Deum inhabitantem habent, quare & Princeps Dæmoniorum, quamvis ex primo Ordine esset, appellatur tamen interdum nomine secundi Ordinis, scilicet Cherub, propter plenitudinem scientiæ qua cæteris præeminebat, & quam non perdidit totam, sicut totam charitatem amisit. Sicut verò scientia, potentia, officiumque ministrandi malis & bonis communia esse possunt; ita nomina Ordinum, quæ significant scientiam, potentiam, vel ministerium, malis & bonis Angelis tribuuntur.

De quolibet ordine Angelorum aliqui ceciderunt.

Cur Seraphim & Throni non tribuuntur Dæmonibus.

QUÆSTIO LXIV.

De pœna Dæmonum.

POstquam de Dæmonum seu Angelorum reproborum peccato disseruit, consequenter agit de ipsorum pœna. Dæmones porro (quod Græcum vocabulum est) ob scientiam ita nominantur, teste August. lib. 9. de Civ. cap. 20. qui cap. 19. observat, ubicumque sacrarum Litterarum hoc nomen positum reperitur, sive Dæmones sive Dæmonia dicantur, nonnisi malignos spiritus significare. Et hanc loquendi consuetudinem in tantum populos esse secutos dicit, ut eorum etiam qui Pagani appellantur, & Deos multos ac Dæmones colendos esse contendunt, nullus ferè sit tam litteratus & doctus, qui audeat in laudem, vel servo suo dicere, Dæmonem habes, sed cuilibet hoc dicere voluerit, non se aliter accipi, quàm maledicere voluisse, dubitare non possit.

Vocabulum Dæmonum in malum accipitur.

Articulus I.

ART. 1. docet, intellectum Dæmoniis non sic esse obtenebratum, ut privatus sit omnis omnino veritatis cognitione.

Pro cujus rei declaratione sit.

Conclusio I.

NAturalis cognitio Dæmonum neque est ablata, neque diminuta; partim quia talis cognitio sequitur naturam, quæ post peccatum in Dæmonibus mansit integra; partim quia Dionysius cap. 4. de Divin. Nomin. scribit, naturalia in eisdem mansisse integra.

Dæmones non sunt privati omni cognitione naturali.

Ob. Quoniam verò his obiici posset, quòd B. Ignatius in epist. ad Philipp. tradit, Diabolum nescire quid bonum est, eò quòd ignorantia repletus sit per inobedientiam; & quod August. dicit Ench. cap. 24. & 25. ei sicut homini subintrasse ignorantiam rerum agendarum; propter quam lib. 9. de Civit. cap. 22. asserit, cum sæpè falli; & lib. 20. cap. 1. dicit, Dæmonum & hominum miserrimam vitam erroribus & ærumnis plenam esse;

Resp. ideo collatis cum hoc art. iis, quæ dicuntur q. 16. de Malo art. 6. ad 13. & 15. sic intelligenda videtur hæc Authoris nostri doctrina, ut in dæmonibus integra manserit rerum naturalium, quæ naturali virtute cognoscuntur, notitia speculativa, sed non practica; in qua proinde non rarò falluntur, æstimantes id ex causis naturalibus eventurum, quod non evenit vel non eventurum, quod evenit, excæcante scilicet eos superbia, invidia, & obstinata in malo voluntate. Cùm enim illi art. 6. sibi opposuisset B. Thomas, quòd

Notitia practica in Dæmonibus non mansit integra.

quòd nullus ad malum aspiciens operatur: id autem quod operatur Diabolus est malum; ergo decipitur in sua existimatione. Respondet, rationem illam procedere de practica vel effectiva notitia, secundùm quam aliquis aspiciens ad bonum eligit malum. Rursumque postea, cùm in argum. 15. concluderet; Diabolum furore ebrium perversum putare omne quod rectum est, & ita in sua opinione decipi. Resp. posse dici, quòd hoc etiam pertinet ad practicam cognitionem.

Confirm. In eo aliquis deficere potest, respectu cujus est in potentia, ut eodem illo art. 6. loquitur S. Doctor: atqui Dæmones sunt in potentia quantum ad actualem considerationem etiam eorum, ad quæ naturalis ipsorum cognitio se extendit, cùm non semper ea considerent actu, quemadmodum ibidem in resp. ad 4. tradit; ergo deficere possunt in illis actualiter considerandis.

Neque refert, quòd naturalia manserint in eis integra. Mansit enim integra eorum substantia, integræ facultates naturales, intellectus & voluntas, integræ species omnes intelligibiles, quæ naturaliter sunt eis inditæ: at cum his benè consistit, quòd quantum ad actualem usum talium specierum possint deficere & errare, quamvis habitualis & speculativa ipsorum de rebus naturalibus cognitio sit recta. Unde Dion. postquam dixit, data ipsis Angelica dona nequaquam esse mutata, sed esse integra & splendidissima; subjungit: *Quamvis ipsi non vident oculis, scilicet viribus, quibus bona sua intueri possint*, ut habet versio Ambrosii Camaldulensis; pro quibus Perionii versio habet: *ipsique non vident, quòd suas facultates cernendi causa benignè concessas obstruxerint*.

His denique addendum est, Dæmones interdum, Deo vel Angelis ejus quidpiam agentibus, impediri ne id cognoscant, quod alioquin possent naturaliter cognoscere. Sic enim impediti fuerunt ne partum B. Virginis agnoscerent, quòd esset de Virgine incorrupta, ut ex S. Ignatio tradit Hieronym. in cap. 1. Matth.

Conclusio II.

Cognitio, quæ est per gratiam, & in speculatione consistit, non est totaliter ablata Dæmonibus, sed est multum imminuta.

Dæmonum notitia de rebus supernaturalibus multum est diminuta.

Prius prob. Quia de rebus supernaturalibus quædam cognoscunt; partim per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta; partim per revelationem SS. Angelorum.

Probatur Posterius. Quia nec Verbum divinum intuentur, nec habent veram ac propriè dictam Fidem, quemadmodum 2. 2. quæst. 5. art. 2. probavimus. Cognitio autem, quam hìc docet esse per gratiam, non sic intelligenda est, quasi aliquo supernaturali lumine illustrentur ad eam eliciendam: sed quia est de rebus naturalem cognoscendi vim superantibus, ita ut sit supernaturalis ex parte objecti.

Conclusio III.

Cognitione affectiva Dæmones sunt privati totaliter, sicut & charitate: quia nullum habent bonum affectum ad Deum aut ad res divinas; ut nec ad aliquas creaturas in ordine ad Deum.

Dæmones carent cognitione boni affectiva.

Pro solut. 1. dicendum est, quòd cognoscere Angelos, aliqua sit fœlicitas respectu intellectus humani: non autem respectu Angelorum vel Dæmonum. Ratio est, quia fœlicitas consistit in applicatione ad id, quod est superius; Angeli autem ordine naturæ sunt supra nos & supra capacitatem nostri intellectus, sed non sunt supra capacitatem intellectus Angelici, cùm Angelis connaturale sit cognoscere Angelos, sicut nobis connaturale est cognoscere res sensibiles; unde sicut fœlicitas hominis non est in hoc, quòd cognoscat res sensibiles: ita fœlicitas Angeli non est in hoc, quòd cognoscat Angelos.

In Resp. ad 2. observa, illud quod est manifestissimum in natura esse nobis ignotum, non solùm propter hoc, quòd intellectus noster accipiat notitiam à phantasmatibus, sed etiam quia tale manifestissimum excedit proportionem nostri intellectus. Quamvis autem istud prius impedimentum non reperiatur in Angelis; reperitur tamen posterius, facta comparatione ad Deum, secundùm quod est in se: quia divina substantia non solùm excedit proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus Angelici; Unde nec ullus Angelus potest naturaliter cognoscere Dei substantiam, clarè nimirum seu intuitivè) potest tamen altiorem de Deo cognitionem habere per suam naturam quàm homines propter perfectionem sui intellectus: & talis cognitio Dei remanet in Dæmonibus propter naturæ suæ puritatem. Quapropter dist. est Min. arg. qua dicitur, Sed Dæmones non possunt cognoscere Deum: si enim intelligatur de cognitione Dei intuitiva; vera est, eamque benè probat ex eo, quòd Dæmones non habeant munditiam gratiæ: si autem generaliter accipiatur de quavis cognitione; est falsa, cùm ad aliquam cognitionem de Deo habendam sufficiat puritas naturæ. Confer q. 56. art. 3.

Ut Dæmones cognoscant Deum.

Quod in arg. 3. sumitur, *Cognitio rerum Angelis conveniens est duplex, scilicet matutina & vespertina*; propriè verum est de cognitione bonis Angelis conveniente. Ut enim dixit B. Thom. qu. 58. art. 6. ad 2. *Matutina & vespertina cognitio ad diem pertinet, idest ad Angelos illuminatos, qui sunt distincti à tenebris, idest à malis Angelis*. Cognitio autem rerum, quam habent mali Angeli, potius est nocturna quàm vel matutina vel vespertina, eò quòd non referatur ab eis in laudem Creatoris, & sic nihil habet de luce divina.

De Resp. ad 4. videantur, quæ diximus supra quæst. 57. art. 5. & 3. p. q. 44. art. 1.

Pro Resp. ad 5. Neg. est Subs. Quolibet enim modorum in argumento assignatorum possunt Dæmones aliquam veritatem cognoscere 1. per subtilitatem suæ naturæ: quia licèt sint obtenebrati, quatenus privati sunt lumine gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ: *Oportet* (ait S. Doct. in 2. d. 7. q. 2. art. 1.) *in Dæmonibus lumen intellectuale perspicuum remanere, quia natura eorum intellectualis est*. Et postea, quædam sunt, quorum cognitio per naturam haberi potest, & hoc dupliciter: vel per causas determinatas ad effectus naturales; & talia cognoscunt per subtilitatem naturæ suæ, in quantum in eis resplendent similitudines totius ordinis Universi: vel per aliqua signa, ex quibus ut in pluribus potest alicujus cognitio haberi, sicut Medici prognosticantur de sanitate, vel de morte; & talia cognoscunt per experientiam temporum, secundùm quod talibus signis plures tales effectus concurrunt.

Quibus modis Dæmones aliqua cognoscant.

2. Quædam cognoscunt per revelationem à Sanctis Angelis provenientem; quoniam etsi cum eis non conveniant quantum ad societatem amicitiæ, neque quantum ad conformitatem voluntatis; conveniunt tamen quantum ad similitudinem intellectualis naturæ. Hæc autem revelatio superiorum Spirituum facta Dæmonibus non est (ait B. Thomas dicta art. 1. ad 3.) per modum illuminationis, ita quòd lumen intellectuale Dæmonis vigoretur per applicationem claritatis luminis Angelici, sed per modum locutionis, ita quòd sibi exponantur cognoscibilia quædam per modum, quo prius non cognoscebantur.

Dæmones non illuminantur.

3. Modò Dæmones quædam cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi à sensu vel sensibilibus species accipiant, sed quia dum fiunt quædam singularia, quæ cum specie in illis existente habent similitudinem; ea tum cognoscunt, quæ priùs non cognoverunt, tantòque plura quantò sunt temporis longioris, Vide quæ notamus quæst. 54. art. 5. & qu. 58. art. 3.

Articulus II.

Art. 2. docet, firmiter esse tenendum secundùm Fidem Catholicam, quòd voluntas bonorum Angelorum confirmata sit in bono, & Dæmonum voluntas obstinata in malo. Sed quia de priori diximus qu. 62. art. 8. Posterius hìc restat explicandum & probandum.

Matth. 25. significatur, quòd Dæmones sint ad supplicium æternum condemnati: 2. Petr. 2. dicitur, quòd Deus eis non pepercit, sed *rudentibus Inferni detractos in Tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari*: Et in epist. B. Judæ, quòd Deus eos *in judicium magni*

Dæmones sunt in malo obstinati.

magni diei vinculis æternis sub caligine reservavit. Consequens ergo est, quòd illi omnes sint in malo obstinati: neque enim Deus æternis suppliciis quempiam damnat, qui non est in malo obstinatus.

Accedit, quod in cap. *firmiter* tit. de Sum. Trin. Innoc. III. cum Gen. Conc. definit, reprobos recepturos cum Diabolo pœnam perpetuam, & Sanctos cum Christo gloriam sempiternam.

Eamdem doctrinam tradit B. August. epist. 107. de Diabolo scribens, quòd *non habet liberum arbitrium ad benè faciendum, sed ad maximam malevolentiam pœna sui sceleris obduratum. Unde*, inquit, *nemo sanæ Fidei credit aut dicit, apostatas Angelos ad pristinam pietatem correcta aliquando voluntate converti.* Similiter S. Prosper lib. I. de Vita contempl. cap. 3. de iisdem scribit, quòd *voluntatem ac facultatem redeundi ad Deum penitus amiserunt.* Et B. Fulgentius lib. de Fide ad Pet. cap. 3. ait, quòd omnes illi prævaricatores Angeli *nec mala possint unquam voluntate carere, nec pœna.* Et iterum: *Neque Diabolus, neque aliquis Angelorum ejus, ex quo ruina illius meritò in hanc inferiorem sunt detrusi caliginem, bonam potuit aut poterit resumere voluntatem.* His tota Theologorum schola consentit; & contrarium jam olim, teste August. lib. 21. de Civ. cap. 17. damnatum est in Origene dicente, post certas annorum revolutiones futurum, ut omnes Angeli sancti Sanctorumque animæ laberentur in peccatum & damnationem: damnati verò Spiritus redirent ad pœnitentiam & felicitatem, rursum tamen casuri, ut & tales rursum ad vitam venturi. Contra quem disputant August. ejusdem lib. cap. 23. & Greg. lib. 34. Moral. cap. 12. & 13.

Confirmatur. Sicut ad præmium Sanctorum pertinet confirmatio in amore summi boni; ita pertinet ad supplicium Damnatorum induratio in amore mali finis, quem sibi semel statuerunt.

Ratio obstinationis Dæmonum.

Hæc igitur est ratio, quare Dæmones benè velle non possint, quia immobiliter adhærent malo fini; quæ immobilitas convenit illis, tum ex justo Dei judicio eos deserentis, tum ex natura status in termino. *Quod* enim *est hominibus mors, hoc Angelis fuit lapsus*, ait Damasc. lib. 2. cap. 4. His aliam addit Author noster Dæmonibus peculiarem; quia scilicet immobiliter apprehendunt & appetunt. Verùm cùm Angeli quidam ex bono in malum mutati sint; cùmque Diabolus mortem Christi conatus fuerit impedire per uxorem Pilati, teste B. Ignatio in epist. ad Philipp. quam tamen antea procuraverat; non omnes in ista ratione conveniunt.

Quomodo Angeli immobiliter apprehendant.

Pro cujus intelligentia observandum est, eam non sic esse intelligendam, quasi B. Thomas velit, omnem Angeli apprehensionem esse immobilem, omnemque ejus appetitionem, quæ libera est, esse immobilem & inflexibilem. Ut enim ex præcedentibus patet, ipse docuit, omnes Angelos aliquando meruisse; unde sequitur, quòd per intellectum apprehenderint Deum tamquam verum & Summum Bonum, quòdque per voluntatem liberè eum appetierint ac dilexerint, cùm nullum tale meritum sit absque apprehensione Summi Boni, & absque libera ejus appetitione. Et ex ejusdem etiam doctrina (ut & ex communi totius Ecclesiæ sensu) constat, multos Angelos ab ea tum apprehensione tum appetitione defecisse, hoc ipso quo in peccatum lapsi sunt. Sed accipienda est de appetitione vel electione, quæ libera est, non solùm quantum ad exercitium, sed etiam quantum ad specificationem, & de apprehensione ipsi proportionata. Illa autem appetitio, secundùm quam omnes Angeli meruerunt, in primo instanti suæ creationis; non sic fuit libera, sed solùm quantum ad exercitium.

Non omnis electio Angeli libera est immobilis.

Neque etiam ratio B. Thomæ videtur sic accipienda, quasi velit, omnem omnino, Angeli electionem, quæ quantum ad specificationem & quantum ad exercitium est libera, esse immobilem: similiterque omnem apprehensionem cui talis electio respondet.

1. Quia qu. 58. art. 1. & 2. docet, Angelos non semper considerare omnia, quæ naturali cognitione cognoscunt, nec omnia simul cognoscere; ex quo fit consequens, quòd interdum hæc, interdum alia actu considerent, ideoque non immobiliter apprehendant omnia, quæ cognoscunt.

2. Quia 3. p. qu. 41. docet, Diabolum variis gradibus tentare homines, tentasseque Christum Dominum; ex quo apparet, quòd possit ei occurrere modò unum consilium, modò alterum ad homines decipiendos.

3. Quia ex qu. 58. art. 5. & ex præs. qu. art. 1. liquet, Dæmones posse falli in suis judiciis practicis; igitur cùm postea suum errorem agnoverint, poterunt mutare consilium & electionem. Et secundùm hæc intelligi potest, quòd aliqui existimant, Diabolum, qui mortem Christi Domini procuraverat, posteà voluisse illam impedire, cùm timere cœpit sui regni jacturam ex ejus morte eventuram. Non enim erant Diabolo de Christo ejusque morte vel fructu mortis indicia certa, sed conjecturalia & dubia.

Sed ratio B. Thomæ accipienda est de plena & perfecta apprehensione finis ultimi eorumque, quæ cum illo fine necessariam habent connexionem; & de appetitione etiam perfecta, secundùm quam iste finis, aut id quod cum illo necessariam connexionem habet, deliberatè appetitur. Hæc autem plena perfecta, tum apprehensio, tum appetitio consistit in hoc, quòd habeatur certa prorsus ac indubitata cognitio objecti cum actuali consideratione omnium circumstantiarum ejus, vel certè cum facultate illas actualiter considerandi: & quòd simul adsit libertas quantum ad specificationem & exercitium de illis omnibus.

Deinde, non sic etiam existimandum est, inflexibilem esse Angeli plenam & perfectam finis apprehensionem, ejusque perfectam appetitionem, quasi juxta naturales Angeli vires omnino sit impossibile ipsum dimoveri ab eo, quod sic apprehendit & eligit. Alioquin enim sequeretur, Angelos non esse confirmatos in bono per gratiam & per visionem beatificam, (quam tamen docet S. Doct. qu. 62. art. 8. consentaneè his B. Fulgentii verbis lib. de Fid. ad Pet. c. 23. *Hoc ipsum, quòd ab illo statu beatitudinis in quo sunt, mutari in deterius nullatenus possunt, non est eis naturaliter insitum, sed postquam creati sunt gratiæ divinæ largitate collatum*;) sed per naturæ vires. Sequeretur etiam, quòd si Angeli sine gratia fuissent creati (in puris scilicet naturalibus) & sicut potuissent se convertisse ad bonum naturalis ordinis; hoc ipso fuissent confirmati in bono. Seq. prob. Quia juxta illam positionem Angeli sic immobiliter apprehendunt & inflexibiliter eligunt, ut ab eo, quod plenè ac perfectè semel apprehenderunt ac elegerunt, nullatenus possint dimoveri, idque juxta naturæ suæ conditionem viresque naturales: atqui Angeli sancti plenè ac perfectè apprehenderunt Deum, eique adhærere elegerunt, similiterque ipsum Authorem boni naturæ apprehendissent, ac elegissent, si in puris naturalibus creati liberè ad eum fuissent conversi; ergo juxta conditionem naturæ viresque naturales ipsorum nullatenus possunt ab eo dimoveri, & ad malum converti; ac per consequens, quòd peccare non possint sed in bono confirmati sint, non est per gratiam ipsos in bono confirmantem, aut per visionem beatificam, sed per conditionem eorum naturalem.

His omnibus consideratis, fateri debemus, difficulter intelligi posse, quo sensu Angeli dicantur immobiliter apprehendere, & post electionem esse inflexibiles. Salva tamen alter sentientium opinione, duobus modis videtur res ista posse explicari.

Prior est, ut Angeli dicantur immobiliter apprehendere & eligere; quia sic adhærent objecto, quod semel cum perfecta facultate considerandi & cum absoluta indifferentia elegerunt, ut moraliter loquendo, vix possint ab eo dimoveri & oppositum amplecti. Cùm enim experientia sit compertum, quantò aliquis homo est sapientior & melius considerat ea, quæ facturus est, eum tantò difficilius mutare postea voluntatem, eò quòd vel non occurrat nova ratio, quæ antea non fuerit perpensa, vel si occurrat, contemnitur, quia cogitat se rem totam sufficienter antea examinasse; hoc multò magis veritatem habet in Angelis, qui sunt quovis homine sapientiores, magisque rem agendam seu eligendam considerant, vel considerare possunt. Quod propterea additur, quoniam Angeli apostatæ peccaverunt, non benè considerantes modum & ordinem rei, quam appetiverunt,

sed facultatis ipsorum erat, eum considerare. Deinde quando voluntas quidpiam eligit, non ex passione & ignorantia, quæ electionis ipsius causa sit, sed ex plenissima deliberatione & indifferentia; multò difficilius postea respuitur quàm id, quod passione instigante aut ignorantia inducente appetitur: Angeli autem nullam habuerunt passionem à qua traherentur, nullamque ignorantiam, qua inducerentur ad id quod appetierunt; consequens ergo est, quòd moraliter vix possibile sit, ipsos ab eo quod sic eligunt dimoveri.

Quomodo Angeli dicantur eligere immobiliter.

Posterior modus est, ut Angeli dicantur immobiliter apprehendere & eligere, non quidlibet, sed bonum illud vel malum, quod ut finem ultimum pleno ac perfecto judicio apprehendunt, plenaque ac perfecta libertate appetunt; quia sicut homines per mortem, ita Angeli per talem appetitionem desinunt esse in via ponunturque in termino: propterea sicut homines post mortem sunt immutabiles à bono vel malo fine, in cujus appetitione moriuntur; ita Angeli post primam talem apprehensionem & appetitionem finis sunt immobiles & inflexibiles. Quemadmodum verò homines in boni finis appetitione morientes confirmantur in bono, non ex propriis suis viribus, sed ex dono divinæ gratiæ juxta conditionem status in termino ipsos confirmante; ita sancti Angeli sunt in bono confirmati, non per naturales suas vires, sed per gratiam statui ipsorum in termino proportionatam. Et vice versa, quemadmodum homines in appetitione mali finis morientes obfirmantur in malo, tum per voluntatem suam perversam, tum Deo ipsos justè deserente, & in perversitate voluntatis ipsos relinquente; ita Angeli reprobi fuerunt post primam finis mali appetitionem in malo obdurati; partim ex mala perversaque ipsorum voluntate; partim Deo justè ipsos in illa perversitate relinquente.

Dæmones unde in malo obdurati.

Cæterum, quare Angeli constituantur in termino statim post unam (sicut dictum est) apprehensionem & electionem potius quàm homines; præter inscrutabilia Dei judicia, poterit aliqualis ratio ex sequentibus colligi.

Quare autem ex dictis non sequatur, Deum esse causam perversæ voluntatis Dæmonum. Dicendum est, rationem esse, quia Deus est quidem causa status eorum in quo sunt, non tamen sicut causando, vel conservando malitiam, sed sicut non impertiendo gratiam; idque rationabiliter. Nam sicut Angeli boni adhærendo Deo meruerunt, ut Deus semper eos in bono conservaret, & numquam desereret; ita Dæmones, cùm Deum deseruerunt, meruerunt ut Deus eos in perpetuum desereret.

Ob. Resp.

Hunc posteriorem modum explicandi immobilitatem apprehensionis & electionis Angelorum approbasse videtur B. Thom. in 2. d. 7. quæst. 1. art. 2. ubi quærens causam, quare Dæmones sint in mala voluntate obstinati; ita respondet. *Quidam dicunt, quòd liberum arbitrium Angeli medium est inter divinum & humanum in hoc, quòd divinum est immobile ante electionem & post; humanum verò mobile ante & post; Angelicum verò mobile ante, sed immobile post.* Tum addit, *Sed hæc ratio supponit illud, cujus causa quæritur, scilicet immobilitatem post Angelorum electionem.* Et mox: *Alia ratio assignatur, quia cùm Angelus sit indivisibilis; ad quodcumque se convertit, totaliter convertitur. Sed hæc videtur insufficiens, quia quamvis sit indivisibilis in essentia, est tamen divisibilis virtute, secundùm quod virtus ejus ad multa se extendit; & hoc est secundùm objectum, & secundùm quod magis & minus alicui applicatur, & hoc est secundùm intentionem & remissionem actus. Unde non oportet, quòd sua operatio procedat secundùm totam suam virtutem, cùm sit dominus sui actus.* Tamdemque post allatas & rejectas varias opiniones, his verbis resolvit.

Oportet aliter dicere, ut inveniatur eadem ratio obstinationis in hominibus damnatis, & in Angelis peccantibus, quia secundùm Damasc. Quod est in Angelis casus, hoc est in hominibus mors. Dicendum est ergo, quòd sicut impossibile est, à voluntate indeclinabiliter adhærente recto fini procedere opus peccati; ita è contrario impossibile est, à voluntate adhærente inconvertibiliter perverso fini aliquod opus rectum provenire. Ostendens deinde, quòd de peccato nullus potest pœnitere nisi vel passione ex qua peccavit cessante, vel remoto habitu seu prava affectione qua malum finem eligebat; subdit, eum habitum seu affectionem removeri non posse nisi in eo, qui est in statu viæ & mutabilitatis. Unde quandocumque aliquis devenit ad terminum viæ non potest deflecti ab eo fine cui adhæsit, sive sit bonus, sive malus: finis autem viæ hominis est mors; finis autem Angeli est terminus electionis suæ, qua bono adhæsit vel malo. Unde sicut homines post mortem in bono confirmantur vel in malo: ita & Angeli post conversionem vel aversionem. Ex quibus apparet, B. Thomam velle, quòd ideo Angeli sint inflexibiles ab eo fine, cui per electionem perfectam adhæserunt, quia post illam electionem desierunt esse Viatores, sicut homines Viatores esse desinunt per mortem.

Cur spatium viæ Angelorum tam breve.

Cæterum, quare Angelis datum sit tam breve spatium viæ, quod scilicet per unam electionem conficerent; hominibus verò datum sit longum, per totum scilicet vitæ mortalis ipsorum decursum; eodem loco rationem affert, quia homo magis erat à Deo distans, & oportebat quòd in ejus cognitionem inquirendo perveniret: Angelus autem statim deiformi intellectu, sine inquisitione in divina pervenire potuit.

Circa Resp. ad 1. adverte, libertatem arbitrii sitam esse in facultate eligendi utrumlibet oppositorum: ad ejus autem rationem non pertinere, quòd opposita ad quæ se extendit sint bonum & malum, sed posse esse vel duo bona, sicut manifestum est in Deo & in sanctis Angelis, vel duo mala, sicut in Damnatis. In Dæmonibus ergo mansit libertas, quia ex duobus malis mediis possunt unum præ alio eligere. Vide quæ dicuntur quæst. 62. art. 8. & quæ diximus quæst. 19. art. 10.

In Resp. ad 2. observa, Dæmones esse incapaces pœnitentiæ, utpotè in termino constitutos, ac malo immobiliter adhærentes.

Cur Deus non dederit tempus pœnitentiæ Angelis sicut hominibus.

Circa Resp. ad 4. nota, varias adferri congruentias, cur Deus pœnitentiæ tempus dederit hominibus, & non Angelis S. Gregor. lib. 4. Moral. cap. 4. duas recenset. Una est, quia Angelus cùm peccavit, nihil infirmum ex carne gestavit: homo verò aliquid habebat ex infirmitate, scilicet carnem. Altera est, quia Angelus sua malitia cecidit, hominem verò aliena prostravit.

Tertia ex August. Enchir. cap. 29. potest addi, quoniam in Angelorum lapsu non tota natura Angelica perierat, sed primo homine peccante, perierat tota natura humana; ideoque placuit Deo dare hominibus locum & tempus pœnitentiæ, imò & de Redemptore illis providere, non similiter Angelis. Quæ causæ utcumque aliquid congruitatis habeant; redeundum tamen est ad secretum divini judicii erga Angelos; & ad secretum divinæ misericordiæ erga homines.

Circa Resp. ad 5. observandum est, quòd cum Dæmones sint in eo statu, ubi numquam sunt habituri gratiam justificantem; inde fit, quòd priventur omni dispositione ad illam, Fide nimirum, bonis inspirationibus, admonitionibus, & aliis hujusmodi, quæ ad bonum possent eos inducere. Et quoniam semper actu considerant bona, quæ amiserunt, pœnas in quas inciderunt, perpetuamque & certissimam Dei contra eos sententiam; semper moventur ad impatientiam, desperationem, & irreconciliabile odium Dei; semperque cogitant, quomodo Deum lædant, si non in se, saltem in suis creaturis; & omnia sua illuc referunt, ut ipsum quoquo modo possint lædant, vel inhonorent. Quibus omnibus hoc etiam est addendum, quòd Dæmones semper maneant in illo peccato, quo suam excellentiam inordinatè appetierunt, quemadmodum B. Thom. hic in Resp. ad 3. tradit, & quæst. 16. de Malo, art. 5. ad 14. Quapropter etsi actus Angelorum, qui sunt merè naturales, boni sint; (bonitate videlicet naturæ) omnes tamen illi, qui à libera ipsorum voluntate procedunt, mali sunt, ita ut ne unum quidem opus exerceant, quod vel moraliter bonum sit: semper enim operantur, tum ex odio quo contra divinam majestatem flagrant, tum ex affectione ad malum finem, vel cum aliqua alia prava circumstantia;

Dæmonum malitia quanta.

Nullum opus Dæmonum est bonum, ne quidem moraliter.

ſtantia; adeò ut etiam tunc, quando aliquod opus ex objecto bonum faciunt, peccent, non benè id quod bonum eſt facientes.

Neque his obſtat, quòd Lucæ 16. dives epulo petierit pro fratribus dicens, *ne & ipſi veniant in hunc locum tormentorum*: quoniam id non petit ex vera in illos miſericordia vel charitate, ſed partim ex metu ne per illorum damnationem augeretur ſuum ſupplicium; partim ex invidia, dolens quòd alii præ ſuis fratribus in bono proficerent; partim ne Dei juſtitia magis appareret. Tanta ſiquidem eſt in Damnatis invidia, quòd etiam proximorum gloriæ invideant; ſed tamen minus invident propinquis quàm aliis: & major eſſet eorum pœna ſi omnes propinqui damnarentur, & alii ſalvarentur, quàm ſi aliqui de propinquis ſalvarentur. Et exinde fuit, quòd dives petiit fratres ſuos à damnatione eripi: ſciebat enim, quòd aliqui eripirentur, maluiſſet tamen fratres ſuos cum aliis omnibus damnari. Ita B. Thom. Suppl. qu. 98. art. 4. ad 1. Conferri etiam poſſunt Greg. hom. 40. in Evang. & Bonav. ſuper cap. 16. Luc. Similiter quando Dæmones quædam vera prædicunt, quoniam id faciunt ut poſtea ipſis credatur, etiam tunc quando falſa dicent: ſine dubio peccant. Idemque judicium eſt, quando obſequia quædam præſtant hominibus: hoc enim faciunt, ut poſtea magis noceant; unde S. Leo ſerm. 19. de Paſs. meritò dixit: *Beneficia Dæmonum omnibus eſſe nocentiora vulneribus, tutiuſque eſſe homini, inimicitiam Diaboli meruiſſe quàm pacem*. Vide quæ dicuntur Suppl. q. 98. art. 1.

Quæſt. Reſp. Si quæras: Utrùm Dæmones peccando demereantur. Dicendum eſt, quòd non, ſive de pœna damni (quæ interdum vocatur pœna eſſentialis ſeu principalis) loquamur; ſive de pœna accidentaria vel ſecundaria. Quoniam ſicut Angeli beati non poſſunt ullum præmium mereri, propterea quòd ſunt extra ſtatum viæ, ac per conſequens extra ſtatum merendi; ita Dæmones, cùm & ipſi ſint extra ſtatum viæ, nullam pœnam mereri poſſunt. Unde B. Thom. 2. 2. q. 13. art. 4. ad 2. generaliter ſcribit, mala in Damnatis non eſſe demeritoria, ſed pertinere ad damnationis pœnam, ſicut in Beatis bona non ſunt meritoria, ſed pertinent ad præmium beatitudinis ipſorum. Et in 2. d. 7. q. 1. art. 2. ad 5. de Dæmonibus ita ſcribit: *Quidam dicunt, quòd eorum culpa & pœna creſcere poteſt uſque ad diem judicii: ſed hoc non videtur verum, quia cùm non ſint in ſtatu viæ, ſicut non in bonum, ita nec in pejus mutari poſſunt. Unde dicendum, quòd eorum culpa vel ſuperbia dicitur creſcere, non quantum ad intenſionem malitiæ, ſed quantum ad multiplicitatem actus. Pœna etiam eſſentialis non creſcit, ſed accidentalis, quæ eſt ex multitudine Damnatorum*. Intelligendum autem eſt hanc creſcere, non vi alicujus novi meriti, ſed ratione meriti præcedentis.

Dæmones non merentur novam pœnam.

Articulus III.

In Dæmonibus eſt dolor.

Art. 3. docet, dolorem quidem ut eſt paſſio appetitus ſenſitivi non eſſe in Dæmonibus, cùm ipſi talis appetitus ſint expertes: ſimpliciter tamen eſſe in eis dolorem, prout dolor eſt ſimplex actus voluntatis. Quia dolor ſic conſideratus eſt reniſus voluntatis fruſtra aliquid habere cupientis, vel fruſtra aliquid à ſe removere volentis: Dæmones autem multa cupiunt habere, quæ non habent, multaque volunt non habere, quibus non poſſunt carere; volunt enim præcellere omnibus, ab omnibus adorari, omnes homines damnari: volunt etiam non detineri, nec puniri igne, non expelli è corporibus humanis, non mitti in tartarum.

Non omnis dolor pertinet ad pœnam ſenſus. Quæritur autem: An omnis eorum dolor pertineat ad pœnam ſenſus. Nobis videtur quòd non. Sicut enim delectatio Sanctorum de viſione beatifica pertinet ad præmium eſſentiale tamquam proprietas illud conſequens: ita videtur dicendum de dolore ſeu triſtitia, quam habent ex carentia talis viſionis, quod ad pœnam damni pertineat; præſertim cùm iſta triſtitia reſpondeat peccato ex parte averſionis à Deo. Unde B. Thomas q. 2. de Malo art. 2. ad 8. ſcribit, pœnam eſſentialem conſiſtere in ſeparatione à Deo & dolore exinde proveniente.

In Dæmonibus non eſt verum gaudium. Circa Reſp. ad 1. adverte, in dubium verti, num in Dæmonibus ſit verum gaudium de victoria, quam reportant homines ſuperando, ac in peccata dejiciendo. Reſp. Non eſſe verum ac propriè dictum gaudium. Dolor enim ſummus quo afficiuntur, non compatitur ſecum veri nominis gaudium. Confirm. Quoniam etſi eatenus obtineant id quod deſiderant: in eo tamen voluntas eorum non quietatur; tum quia neque tam multos neque tam frequenter homines ſuperant quàm vellent; tum quia dolor de amiſſa beatitudine & invidia de hominum ſalute deque Dei gloria non permittit voluntatem ipſorum quietari. Unde B. Thom. in 4. d. 45. qu. 2. art. 2. quæſt. 1. ad 4. de Damnatis dicens, quòd habent aliquod gaudium, dum impletur hoc quod deſiderant; ſicut & Dæmones gaudere dicuntur, dum homines ad peccata pertrahunt: expreſsè dicit, illud gaudium non verum, ſed phantaſticum eſſe. Quia tamen eſt in illis adimpletio ejuſdam deſiderii, quo ex invidia deſiderant, homines deturbare de ſtatu gratiæ in peccatum & damnationem; ideo pro explicatione eorum, quæ B. Thomas Auguſtinum ſecutus hic ſcribit, dici poteſt quòd in illis ſit gaudium cauſaliter, eò quòd talis impletio deſiderii nata eſt gaudium aliquod efficere, niſi obſtaret infelix eorum conditio: vel certè gaudium accipiunt generaliter pro qualicumque complacentia in eo, quòd obtinere cupiunt.

Articulus IV.

Duplex eſt locus Angelorum. Art. 4. tradit, duplicem eſſe locum tam Sanctorum Angelorum quàm Dæmonum: Unum meritis eorum reſpondentem, quomodo Angelorum locus eſt cœlum, & Dæmonum infernus: alterum ex peculiari Dei ordinatione propter homines; quomodo Beati cuſtodiæ hominum deputati huc ad nos mittuntur, Dæmones autem in hoc caliginoſo aere verſantur, Job 1. ad Epheſ. 2. 2. Pet. 2. idque partim ut in carcere, donec producantur coram omnibus judicandi; partim ad hominum exercitium, ut genus humanum diabolicæ ſervituti merito peccati obnoxium tentare ſinantur. Vide Baſil. hom. 9. Auguſt. Enchir. cap. 28. lib. de Nat. boni cap. 33. lib. 8. de Civ. cap. 22. Verumtamen ſicut Angeli quidam ſunt in cœlo empyreo cum ſanctis Animabus, ut & Dæmonum quidam in Inferno ſunt, ubi Damnatorum animas torquent. Vide Hier. cap. 14. Iſa. & Cyril. lib. 6. cont. Jul.

Non differtur ſupplicium Dæmonum. In Reſp. ad 3. tenenda eſt Authoris noſtri ſententia, Dæmonum ut & animarum Damnatorum ſupplicium non differri uſque ad judicium univerſale. Ita docent Proſper lib. 1. de Vita contemp. cap. 3. Beda in cap. 3. Jac. Auguſt. lib. de Correp. & Grat. cap. 10. Sicut ergo ſancti Angeli ſtatim in ipſa confirmatione acceperunt præmium eſſentiale beatitudinis, neque illud poſt univerſale judicium augebitur; quamvis uſque ad illud creſcant gaudia accidentalia; ita Dæmones tam carentiæ viſionis Dei quàm ignis Inferni pœnam ſtatim à lapſu acceperunt, neque illa erit aliquando auctior, quamvis accidentalis creſcat uſque ad diem judicii.

His adverſari videntur Iren. lib. 5. cont. Hæreſ. & Juſtinus apud Euſeb. lib. 4. Hiſt. cap. 17. Sed res tunc nondum erat ſatis explorata: nunc autem aliter eſt loquendum, quandoquidem de animabus damnatis habeamus Conc. Flor. declarationem definientis, *Animas illorum, qui in actuali mortali peccato, vel ſolo originali decedunt, mox in Infernum deſcendere, pœnis tamen diſparibus puniendas*; idem verò ſit exiſtimandum de Dæmonibus, quòd de ſimilibus animabus.

Cæterum ne his obſtare videantur, aut Scripturæ, quæ Matth. 25. dicunt, ignem eſſe Diabolo & Angelis ejus paratum, & eos reſervari in diem judicii 2. Petr. 2. aut quædam ſimiles ſententiæ Amb. ſerm. 20. in Pſal. 18. Auguſt. lib. 8. de Civ. cap. 23. ſciendum eſt, triplicem eſſe Diaboli damnationem 1. eſt, qua de cœlo propter ſuperbiam eſt ejectus, & in ignem infernalem miſſus 2. qua de hominibus vel etiam hominum converſatione ſic ejicitur, ut eis pro ſuo arbitrio non amplius dominetur, neque pro libito ipſos vexare poſſit, de qua Joan. 12. dicitur: *Princeps hujus Mundi ejicietur foras* 3. qua coram toto Mundo eſt à Deo judicandus, *Triplex Diaboli damnatio.*

candus, etiam à Sanctis, eo modo quo ab iisdem judicabuntur homines impii, de qua 1. ad Cor. 6. dicit Apostolus, *Nescitis quoniam Angelos judicabimus?* Qua damnatione fiet, quòd Diaboli Dæmonumque ejus malitia omnibus manifestetur, ipsique sic à piis hominibus separentur, ut nullam deinceps eis nocendi potestatem habeant.

Quantum ad primam damnationem; ejus sententiam jam olim receperunt, è cœlo statim post suum peccatum ejecti, & in pœnam ignis detrusi; quamvis aliquantò post aliqui fuerint permissi ex loco infernali ad terram ascendere, & homines tentare; primò quidem Diabolus, deinde & alii. Secundam damnationem nondum penitus acceperunt, multò minùs tertiam.

Quapropter ad locum Matth. 25. Resp. Christum ibi quidem affirmare, ignem infernalem esse præparatum Diabolo & Angelis ejus; non tamen negare, quin modò pœnam aliquam ab isto igne patiantur.

Ad verba quæ 2. Petr. 2. leguntur, Resp. Dæmones, tametsi nunc pœnis addictos & in pœnis constitutos, reservari ad extremum judicium, quia tunc demum condemnabuntur ea damnatione, quam tertio loco recensuimus.

Cur Dæmones refugiat locum Inferni. Neque verò his obstat, quòd Luc. 8. Dæmones rogaverint Christum, ne mitterentur in abyssum. Id enim non petierunt, quasi jam ab igne abyssi non paterentur: sed propter alias causas; quarum prima est, quia tunc cùm erunt in abysso, non poterunt amplius nocere hominibus mortalibus, quod eis vehementer displicet 2. quia quando hic sunt cum hominibus, extorquent ab illis aliquem cultum, quem in gehenna non habebunt 3. quia in die judicii, quem tunc timebant, omnibus manifesta erunt ipsorum maleficia & tormenta, ex quo pœna eorum accidentalis crescet.

Quæst. Difficultas autem est de modo, quo Dæmones, cùm sint incorporei, pati possint ab igne corporeo, præsertim quando non sunt in Inferno, ubi ignis ille est, sed in aere. Neque enim verisimile est, quòd realiter secum deferant ignem; cùm ignis naturaliter comburat segetes & alia corpora, quæ perspicuum est non comburi, quamvis Dæmones sint in illis, ut patet de Dæmoniacis, & ex aliis rebus ubi sunt Dæmones. Resp. Resp. Dæmones pati ab igne tamquam ab instrumento divinæ justitiæ, cui æternaliter sunt addicti & alligati, cuique se addictos & alligatos esse apprehendunt etiam tunc, quando in hoc aere versantur. Insuper autem verisimile est, quòd ab illo torqueantur etiam realiter, ad eum penè modum quo anima torqueri solet ab igne, dum corpus quod informat comburitur, aut aliter ab igne patitur; ita ut ignis à Deo assumptus & elevatus similem dolorem ac cruciatum causet in Dæmonibus, sive in Inferno, sive in hoc aere existentibus, qualem causat ignis in anima corpus informante. (Ut Dæmones ab igne patiantur.) Vide quæ diximus Suppl. quæst. 70. art. 3. & quæst. 97. art. 5. & 6. Huc pertinere potest, quòd B. Thom. in 4. d. 44. qu. 3. art. 2. quæst. 1. ad 3. scribit, ignem inferni esse instrumentum divinæ justitiæ punientis: Instrumentum autem non solùm agere in virtute propria & per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, & secundùm quod est regulatum ab eo; unde quamvis ignis secundùm propriam virtutem non habeat, quòd aliquos cruciet magis vel minùs secundùm modum peccati; habet tamen hoc, secundùm quod ejus actio modificatur ex ordine divinæ justitiæ.

QUÆSTIO LXV.

De opere creationis creaturæ corporalis.

Post considerationem spiritualis creaturæ (quæ in Scriptura sacra Angelus nominatur) quantum ad ejus substantiam, intellectum, bonitatem & malitiam, beatitudinem & damnationem; considerare aggreditur S. Doctor de creatura corporali, eumque servat ordinem, quem Moyses servavit initio Geneseos. (Ordo Moysi c. 1. Gen.) Primò enim Moyses tradidit creationem totius materiæ omnium rerum, cùm dixit: *In principio creavit Deus cælum & terram*. Deinde rerum distinctionem exposuit, eamque triplicem, nimirum lucis & tenebrarum, aquarum superiorum ab inferioribus, aquarum inferiorum à terra. Denique ornatum Mundi expressit, cum scilicet, quo Deus Firmamentum ornavit stellis, terram plantis, aerem avibus, aquam piscibus. (Ordo B. Th. in hac materia.) Similiter autem B. Thomas 1. tractat de opere creationis, 2. de opere distinctionis, 3. de ornatu.

Sed mirantur quidam; quare illa, quæ qu. 106. & aliquot sequentibus tractat de Angelis, non ea hic consequenter ad præcedentia tractaverit, priusquam creationem creaturæ corporalis explicare inciperet. (Tacita Ob.)

Resp. rationem esse optimam. Cùm enim qu. 103. esset auspicaturus tractationem de gubernatione tum in generali tum in speciali, deque ejus effectibus, & inter eos effectus secundus sit mutatio creaturarum, sive à Deo immediatè; sive ab illo sic movente creaturam, ut alia aliam moveat; q. 105. erat tractaturus quomodo creaturæ mutentur à Deo: huic autem tractationi convenientissimè succedere debebat altera, scilicet quomodo una creatura possit aliam movere & mutare. Ad istam porrò tractationem benè explicandam, oportebat Angelorum Hierarchias, Ordines, & officia recensere, cùm Angeli & Angelos & homines & alia corpora aliquo modo moveant ac immutent. Congruum igitur (more suo) ordinem servavit S. Doctor, non hoc loco subjiciens tractatum de Hierarchiis & Ordinibus, & Officiis Angelorum, sed ibi demum, ubi de creaturarum mutatione tum à Deo tum ab ipsis creaturis erat consideraturus.

Articulus I.

Utrum creatura corporalis sit à Deo.

Manichæi apud S. Epiphanium hær. 66. duos esse Deos dogmatizantes, unum bonum, alterum malum; creaturarum corporalium creationem Deo malo ascribebant.

Sed Resp. B. Thomæ ad Fidem pertinens est, creaturam corporalem esse à Deo factam, necessariumque esse fateri, Deum qui unus est omnia fecisse quæcumque aliquo modo sunt; sive sint invisibilia & spiritualia; sive visibilia & corporalia, quemadmodum id Scriptura disertè affirmat, non tantùm in ipso initio Genes. sed etiam Psalm. 102. *Auxilium meum à Domino, qui fecit cælum & terram*. Et Psalm. 145. *Qui fecit cælum & terram, mare & omnia, quæ in eis sunt*; extantque definitiones Conciliorum, quas recensuimus q. 44. art. 1. (Omnis creatura corporalis est à Deo.)

Confirmatur. Quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quòd illa diversa recipiant istud unum ab aliqua una causa: sed in omnibus rebus quantumcumque diversis, sive spiritualibus sive corporalibus; invenitur aliquid unum, scilicet esse; (omnes enim res hoc ipso quo sunt res quædam, conveniunt in eo quòd habeant aliquod esse) ergo istud esse recipiunt ab aliqua una causa: hæc autem non alia esse potest quàm Deus.

Circa finem corp. observa, diversos reperiri sensus Paulinæ sententiæ illic ex 2. ad Cor. 4. allatæ: sed is quem B. Thomas adfert, omnium est probabilissimus, secundùm quem Diabolus vocatur Deus hujus sæculi, non creatione, quasi ipse hoc sæculum creaverit, sed quodam dominio vel potestate; quia scilicet ipse dominatur iis, qui vivunt secundùm desideria hujus sæculi, hoc est qui terrena & caduca hujus sæculi bona anteponunt cœlestibus, illique serviunt. (Diabolus cur hujus sæculi Deus dicatur.) Qua ratione etiam Joan. 12. & 14. vocatur *Princeps hujus Mundi*, idest hominum mundanorum.

Non ignoramus, August. lib. 2. cont. Adverf. leges cap. 7. approbare quorumdam Veterum expositionem, qua in supradictis verbis Apostoli Deum verum interpretantur, hoc sensu, Deus excæcavit mentem Infidelium hujus sæculi. Sed scimus, quòd eodem illo cap. 7. non reijcit sensum præallegatum de Diabolo: at dicit dumtaxat, non esse necesse sic intelligere, cùm & aliter verborum veritas salvari possit. Lib. autem 21. cont. Faust. cap. 9. apertè dicit, quòd si intelligatur Diabolus, non ei videatur absurdum: *Neque enim sine additamento dicitur Deus, cum adjungitur, hujus*

jus sæculi, idest hominum impiorum, non nisi in hoc sæculo florere volentium.

De verbis Ecclesiastæ 3. quæ in arg. 1. objiciuntur, diximus ad Supplem. q. 91. art. 5.

Quæ ibidem ex 2. ad Cor. 4. adducuntur optimè explicantur de præmiis homini propositis hoc sensu: Præmia homini proposita, quæ in rebus visibilibus consistunt, temporalia seu temporaria sunt, quia solùm ad tempus durant, atque ita transeunt: præmia autem homini proposita, quæ non videntur, sed creduntur; sunt æterna.

Pro resp. ad 2. Neg. est Min. Nulla enim creatura est secundùm naturam suam mala, quamvis quædam sint aliquibus malæ causaliter, quatenus eis afferunt nocumentum.

Pro resp. ad 3. dicendum est, creaturas quantum est de se, non retrahere homines à Deo, sed quòd aliquos retrahant, est ex culpa eorum, qui insipienter eis utuntur.

Confer quæ diximus qu. 2. art. 2.

Articulus II.

Error Origenis.

ART. 2. rejicit errorem Origenis dogmatizantis, creaturam corporalem non esse factam ex prima seu directa (ut sic loquamur) Dei intentione ac per se, sed solùm occasione desumpta ex peccato creaturarum spiritualium. Ponebat enim, Deum à principio fecisse creaturas spirituales, hoc est Animas & Angelos: & quia cùm essent liberi arbitrii, quidam eorum peccaverunt; ad eorum peccata punienda ipsum fecisse corpora, in quæ illas detruderet, ut in iis tamquam in carceribus detinerentur.

Impugnatur.

Quæ positio multipliciter est erronea. Ex ea namque sequeretur, creaturam corporalem esse factam, non quia bonum est eam esse; (cùm tamen Gen. 1. de rebus corporalibus recens à Deo factis frequenter dicatur, Deus vidisse quòd essent bonæ, ac tandem de omnibus, *Viditque Deus cuncta quæ fecerat & erant valdè bona*,) sed ut malum alterius puniretur.

Sequeretur præterea, dispositionem Mundi corporei, quæ nunc est, esse à casu. Si enim corpus Solis ideò tale factum est, ut congrueret peccato alicujus creaturæ spitualis puniendo; si plures spirituales creaturæ similiter peccassent, facti fuissent plures Soles, atque ita de reliquis.

Sequeretur etiam, quòd Animæ Jacob & Esau peccassent, priusquam ipsi nascerentur; quod est contra Apostolum ad Rom, 9. de iis scribentem: *Cùm nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali*, &c. *dictum est, quia major serviet minori*.

Adde, quòd cùm Joan. 9. discipuli Christum interrogassent, *Quis peccavit, hic aut parentes ejus ut cæcus nasceretur*; ipse respondit: *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo*; ergo nullum peccatum commiserat anima istius cæci ob quod veniret ad tale corpus.

Quapropter meritò Patres Conc. Bracar. can. 6. sic loquuntur: *Si quis animas humanas dicit prius in cœlesti habitatione peccasse, & pro hoc in corpora humana in terram dejectas, sicut Priscillianus dixit, anathema sit*. Confer quæ habet B. Aug. cont. Orig. lib. 11. de Civ. cap. 23. & quæ scribit S. Cyrillus Alex. lib. 1. in Joan. c. 9. Pro resp. igitur ad præs. art. sit

Conclusio I.

Corpora non sunt facta ex occasione peccati.

CReaturæ corporales non sunt productæ ex occasione peccati, sed Deus eas fecit propter bonitatem suam, non minùs quàm propter bonitatem suam fecit creaturas spirituales, ut proinde omnium creaturarum finis sit divina bonitas, sicut ipsa est finis creaturarum spiritualium. Quoniam *universa propter semetipsum operatus est Dominus*, Prov. 16. & in omnibus creaturis, sive spiritualibus sive corporalibus, divina bonitas per quamdam imitationem repræsentatur ad Dei gloriam. Vide quæ dicebantur quæst. 44. art. 4. & observa, sermonem hic esse de fine ultimo: singulæ enim creaturæ suos prætereà habent fines particulares, ad quos immediatè ordinantur, sicut singulæ partes alicujus totius habent fines proximos sibi proprios præter illum, ad quem ipsæ simul cum toto ordinantur. Sic unaquæque creatura ordinatur ad suum proprium actum, & creaturæ ignobiliores ad nobiliores: singulæ autem ad perfectionem Universi: totum verò Universum unà cum suis partibus in Deum, quemadmodum in corp. art. declarat. Unde in resp. ad 2. dicens, quòd finis proximus non excludit finem ultimum, indeque ostendens per hoc, quòd creatura corporalis facta est quodammodò propter spiritualem, non removetur, quin sit facta propter Dei bonitatem; satis aperit se intelligere, quòd Dei bonitas sit finis ultimus.

Dei bonitas est finis omnium creaturarum.

Conclusio II.

An homines particulari ratione.

CReaturæ rationales speciali aliquo modo habent Deum pro fine, quo eum creaturæ inferiores non habent; in quantum scilicet possunt illum sua operatione attingere, cognoscendo & amando, quod latius probat 3. cont. Gent. cap. 25.

Conclusio III.

Varios rerũ gradus Deus instituit sine ullis earum meritis.

IN rerum creatione Deus varios earum gradus & differentias instituit, nulla meritorum diversitate præsupposita, idque juxta rationem suæ sapientiæ absque aliqua injustitia, quia rerum creationem nihil præcessit, quod apud Deum posset aliquid mereri: Ubi autem nulla sunt merita, nulla potest esse injustitia, cùm æqualitas justitiæ locum habeat in retribuendo; retributioni verò locus non sit, quando non sunt aliqua merita, quibus fiat retributio.

Quæst.

Sed quæritur: Quomodo ista consistant, quòd justitia non habet locum in prima rerum institutione, ut hoc art. docet; & quòd in omnibus operibus Dei reperiatur justitia ut q. 21. art. 4. docuit, specialiter etiam loquens de opere creationis.

Resp.

Resp. benè consistere. In præs. namque art. solùm negat, in prima rerum creatione reperiri æqualitatem justitiæ respectu ipsarum creaturarum, per hoc significans diversos gradus variasque differentias rerum à Deo esse factas, non quia rebus ipsis deberentur tales gradus vel tales differentiæ, sed ut esset perfectio in Universo. Quæst. autem 21. non affirmat, eam justitiam in prima rerum creatione reperiri, sed aliam quæ est respectu sapientiæ & bonitatis divinæ. *Licet* (ait) *creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura; præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione, & secundum hoc etiam salvatur ibi ratio justitiæ, in quantum res in esse producitur secundùm quod convenit divinæ sapientiæ & bonitati*. Et lib. 2. cont. Gent. cap. 28. dicit, quòd si justitia largè accipiatur; *potest dici in creatione rerum justitia, in quantum divinam condecet bonitatem*.

Articulus III.

Creatio non fuit facta mediantibus Angelis.

ART. 3. docet, creaturam corporalem non esse productam à Deo mediantibus Angelis, sed ab ipso Deo immediatè. Quia prima creaturæ corporalis productio fuit creatio; Angeli autem nullius prorsùs rei sunt creatores, cùm creare sit solius Dei, quemadmodum suprà quæst. 45. art. 5. fuit declaratum. Et quamvis daretur, Angelos posse à Deo assumi, ut sint instrumentum creationis: Fide nihilominus certum est, eos in prima rerum creatione ad hoc non esse assumptos, & Deum nullius creaturæ ministerio vel cooperatione fuisse usum, quando cœlum & terram creavit, Mundumque hunc visibilem condidit. In cap. enim *firmiter*, tit. de Sum. Trin. & Fid. Cath. definitum est, quòd *Pater & Filius, & Spiritus Sanctus est unum universorum principium, Creator omnium visibilium & invisibilium, spiritualium & corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem & corporalem, Angelicam videlicet & mundanam, ac deinde humanam*. Cui definitioni & Scripturæ concordant: *In principio creavit Deus cœlum & terram*, Gen. 1. *Sex diebus fecit Deus cœlum & terram, & mare, & omnia quæ in eis sunt*, Exod. 20. *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul*, Ecclesiastici 18. *Ego sum Dominus faciens omnia, extendens cœlos solus, stabiliens terram & nullus mecum*, Isai. 44. *Omnia per ipsum facta sunt. Et Mundus per ipsum factus est*, Jo. 1. *Qui omnia creavit, Deus est*, ad Heb. 3.

Quod autem objici posset ex Gen. 1. *Faciamus hominem* &c. quasi hoc ad Angelos dictum sit, solutum vide q. 30. art. 2.

Articulus IV.

Utrùm formæ corporales sint ab Angelis.

Resp. est Neg.

FOrmas corporales vocat formas corporum seu terum corporearum; & Respondet eas non fieri ab Angelis quasi influentibus, seu ex directo ipsas causantibus vel efficientibus. Ad quorum explicationem sit,

Conclusio I.

FOrmæ corporales non causantur quasi influxæ ab aliqua forma immateriali, sed causantur ab ipsis compositis, hoc ipso quo ab aliquo ipsorum materia reducitur in actum. Cum enim tales formæ non propriè sint, (per se nimirum existentes,) sed ipsa composita, neque etiam illis propriè convenit fieri, seu per influxum causari, sed compositis: composita autem à compositis causantur, sicut simile à simili.

Conclusio II.

QUatenus agens compositum movetur à substantia intellectuali creata, hoc est ab Angelo; sic formæ substantiales ab ea derivantur, non per influxum, sed per motum illius corporis, quod compositum producit.

Conclusio III.

FOrmæ corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediatè à Deo productæ, quia in prima productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Eodemque pertinet, quòd materia soli Deo ad nutum obediat tamquam causæ propriæ; & quod Moyses singulis operibus præmittit, *Dixit Deus* fiat hoc vel illud. In quo significatur formatio rerum facta per Verbum Dei.

In resp. ad 1. observa, formas sine materia, à quibus veniunt formæ materiales intelligi posse aut rationes rerum in mente divina existentes, aut Angelos, in quantum movent corpora.

QUÆSTIO LXVI.

De ordine creationis ad distinctionem.

Articulus I.

UT à corporalis creaturæ creatione in genere gressum faciat ad ejus distinctionem, considerandum suscipit ordinem creationis ad distinctionem, priusquam de ipsa distinctione secundùm se differat. Quam porrò doctrinam art. 1. tradit sequentibus conclusionibus comprehendere licèt.

Conclusio I.

Informitas materiæ non præcessit tempore formationem.

SI nomine informitatis intelligatur privatio omnis formæ; Informitas materiæ non præcessit tempore formationem illius; quoniam materia nullo temporis momento caruit omni forma. Utrùm verò carere potuerit, ex ista quæstione pendet, An implicet contradictionem, materiam existere absque omni forma, cujus partem affirmantem hic indicat B. Thomas, eamque tuentur Bannesius, Cumel, & alii; & ita est probabilis, ut tamen ejus opposita non sit omninò improbabilis.

Conclusio II.

Materia non habuit ab initio formam communem.

NOn potest dici, quòd materia habuerit ab initio aliquam formam communem, & postmodum supervenerint ei diversæ formæ, quibus sit distincta. Hoc enim esset incidere in opinionem quorumdam Philosophorum, qui posuerant, materiam primam esse aliquod corpus, puta ignem, aerem, aquam, aut aliquod medium, ex quo sequeretur, quòd fieri non esset nisi alterari, quia prima illa forma daret esse in genere substantiæ, atque ita faceret ens actu: per subsequentes autem formas non fieret ens actu simpliciter, sed tantùm ens actu hoc aut illud.

Conclusio III.

Materia fuit creata sub formis distinctis.

OPortet dicere, quòd materia prima fuerit creata sub formis distinctis, sub forma v. g. terræ, aquæ, ignis, & sic de reliquis. Quæ conclusio ex duabus præcedentibus sequitur. Si enim materia non caruit omni forma, nec habuit unam dumtaxat formam communem; consequens est, quòd habuerit diversas.

Conclusio IV.

Quæ informitas materiæ præcesserit tempore formationé.

SI nomine informitatis non intelligatur privatio omnis formæ substantialis, sed solùm privatio ornatus, pulchritudinis; & perfectionis; sic informitas materiæ ordine temporis præcessit ejus formationem: quia ornatus, decor, & perfectio demum accesserunt post creationem materiæ. Et secundùm hæc conciliari possunt aliquo modo, quæ diversa tradiderunt Augustinus ex una parte; Basilius, Ambrosius, Chrysostomus ex altera, ut scilicet Augustinus intelligatur esse locutus de informitate juxta primam conclusionem, cæteri verò juxta quartam.

Observandum ergo, quod in principio Mundi, cœlum, terra, aliaque elementa verè extabant secundùm suas proprias & distinctas formas substantiales, sed ita ut carerent dispositione, ornatu, & formositate seu pulchritudine, quam posteà acceperunt. Triplex enim formositas eis deerat. Una cœlo, quòd lucis ac stellarum ornatu carebat: & duæ elemento terræ; partim quatenus terra aquis undique cooperta & tenebris involuta erat *inanis* seu invisibilis; partim quia nullis ornabatur plantis, nullis hominibus, aut aliis animalibus, atque ita erat *vacua*. Pro *inanis & vacua* apud 70. est *invisibilis & incomposita*. Invisibilis quidem, quia propter tenebras & aquam circumfluentem terra non poterat patere corporali aspectui: incomposita verò, quia erat sine ornatu & decore, vacua iis rebus, quæ postmodum accesserunt. Vide Basil. & Ambr. in Opere sex dierum. Et similiter Sap. 11. Orbis terrarum, seu ut Græcè est, Mundus (qui ab ornatu nomen accepit) dicitur creatus *ex materia invisa* seu informi, quia ex primis illis corporibus suum ornatum & decorem nondum habentibus est formatus seu ornatus. Ubi proinde nomine materiæ significatur congeries inornata corporum cœli, terræ, & aquæ. Confer quæ dicebantur suprà q. 45. art. 2. Ad Heb. autem 11. visibilia dicuntur facta ex invisibilibus, Græcè ex non apparentibus, idest ex non existentibus, quia ex nihilo.

Quid terræ nomine intelligatur Gen. 1.

Circa resp. ad 1. Inter varias Sanctorum expositiones ea videtur probabilior & historicæ narrationi congruentior, quæ nomine terræ ipsum terræ elementum intelligit, ita tamen, ut sub eo tamquam maximè sensibili, vel reliqua tria comprehendantur, vel saltem simul intelligatur ipsi maximè propinquum & affine elementum aquæ. Nam aer & quidquid sursum est, sub cœli nomine includitur, ut observat Author in fin. corp. Neque enim per cœlum illud solum, quod empyreum dicitur, Moyses intellexisse videtur, sed generaliter orbes seu spheras cœlestes, comprehenso etiam illo spatio aereo, quod frequenter cœlum vocatur in sacris Litteris: ita ut sub cœlo & terra tamquam sub duobus extremis omnia, quæ intermedia sunt, comprehensa intelligatur; sicut & David Psalm. 101. ea intellexit dicens, *Initio tu Domine terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cœli.*

Quid per cœlum.

Spiritus Dei Gen. 1. est Spiritus Sanctus.

Circa resp. ad ult. observandum est, eam esse August. lib. 1. de Gen. cont. Manich. c. 5. & lib. 1. de Gen. ad lit. cap. 7. Basil. hom. 2. in Hexam. Ambr. lib. 1. in Hexam. cap. 8. ipsiusque B. Thom. receptam expositionem, quæ initio Geneseos per spiritum Dei tertiam in Trinitate personam intelligit. Unde Hier. in lib. qq. Heb. pro *ferebatur*, scribit in Hebræo haberi Merahefeth, quod nos appellare possumus *Incubabat, sive confovebat, in similitudinem volucris ova calore animantis. Ex quo* (ait) *intelligimus, non de spiritu Mundi dici, ut nonnulli arbitrantur, sed de Spiritu Sancto, qui & ipse vivificator omnium à principio dicitur.* Quibus conforme est, quod Syrus Interpres habet, *Spiritus Dei fovebat aquas*. Et hanc expositionem probat Ecclesia,

sia, dum in benedictione fontis baptismalis dicit, *Deus cujus spiritus super aquas inter ipsa Mundi primordia ferebatur.*

Articulus II.

Non est una materia cœli & elementorum.

ART. 2. docet, non unam esse materiam omnium corporalium, atque adeò materiam cœli non esse ejusdem speciei vel rationis cum materia elementorum aliorumque corporum inferiorum.

1. Quia quæcumque conveniunt in materia sunt naturaliter transmutabilia ad invicem, ita ut possint in invicem agere, & ab invicem pati: sed corpora cœlestia & inferiora non sic sunt in invicem transmutabilia; ergo non habent eamdem seu ejusdem rationis materiam. Maj. est apud Philosophum lib. 1. de Generat. tex.43. 53. & 87. Min. patet, neque enim cœli quandoque patiuntur ab elementis aut ab aliis corporibus inferioribus.

2. Materia est in potentia ad omnes illas formas, quibus est communis: si ergo materia cœli est communis cum materia corporum inferiorum; (est autem communis, si est ejusdem rationis;) consequens est, quòd sit in potentia ad istorum corporum formas: atqui illa corpora sunt naturaliter corruptibilia, quorum materia est in potentia ad alias formas; igitur cœli essent naturaliter corruptibiles, (cujus tamen contrarium habet sententia communior, de qua diximus q.9. art.2.) si haberent materiam ejusdem rationis cum materia elementorum.

3. Ex diversis passionibus seu proprietatibus colligitur diversa essentia: diversæ autem sunt proprietates materiæ horum inferiorum à proprietatibus materiæ corporum cœlestium; ergo & ipsa materiæ essentia est diversa. Prob. Sub. Quia proprietas materiæ corporum inferiorum est, quòd appetat quamlibet formam: cœlorum verò materia (posito quòd ipsi sunt naturaliter incorruptibiles) non appetit quamlibet formam. Confirm. Proprietates generis vel speciei reperiuntur in quolibet istius generis vel speciei individuo, ut proprietates animalis in quolibet animali, & proprietates hominis in omnibus hominibus; ergo similiter proprietates materiæ secundùm suum genus vel speciem consideratæ reperiri debent in omnibus singularibus materiis ejusdem speciei: ac proinde si materia cœlorum sit ejusdem speciei cum materiis elementorum, ipsa debet habere appetitum cujusvis alterius formæ, & esse in potentia ad quamvis aliam formam, ac per consequens esse subjecta privationi reliquarum formarum.

4. Corruptibile & incorruptibile juxta Philosophum lib. 10. Metaph. tex.26. genere differunt; non utique logico (cùm omnes ejusmodi substantiæ contineantur sub genere substantiæ, sed physico; posito igitur quòd cœli sint naturaliter incorruptibiles & elementa corruptibilia, ipsi debent differre genere physico, seu materia ex qua constant, ab elementis.

Denique in hujus sententiæ confirmationem adfert B. Thomas in 2. dist. 4. art. 2. S. Dionysium separantem corpora cœlestia ab aliis corporibus, & docentem, cœlestia habere substantiam invariabilem, inferiora autem variabilem. Et ad alios Patres, qui contrarium tradiderunt, respondet, eos in Philosophicis, quæ ad Fidem non spectant, sequi opiniones Platonis, nec quasi asserentes illud tradere, sed sicut utentes his quæ in Philosophia didicerant: *Unde* (inquit) *non sunt majoris auctoritatis quàm dicta Philosophorum, quos sequuntur nisi in hoc, quòd sunt ab omni Infidelitatis suspicione separati.* Pro hujus problematicæ quæstionis elucidatione qui plura volet, Philosophos consulat, aut Dominicus Bannes & Cumel ad hunc art.

Quid porrò sit dicendum de singulorum cœlorum materiis, utrùm sint ejusdem an diversæ rationis: ulterior quæstio est non minus problematica quàm præcedens.

Materiæ cœlorum specie differunt.

Bannesii tamen sententia cum Cajetano docentis, quòd sint diversæ, jam dictis conformior est. Alioquin enim sequeretur, materiam unius cœli esse in potentia ad formam alterius cœli, & dum habet unam formam, esse privatam aliis; ideòque formam non explere totam capacitatem suæ materiæ, ac per consequens cœlos esse naturaliter corruptibiles. Videtur autem hæc esse sententia B. Thom. 2. cont. Gent. cap. 93. dicentis, quòd unumquodque cœlorum constat ex tota materia suæ speciei. Sive autem ita differant, sive aliter; hoc saltem ut omninò verius apparet esse dicendum, quòd omnes cœli sint diversæ speciei ab invicem; partim quia diversas habent proprietates; partim quia individua solo numero diversa non sic pendent ab invicem, sicut Orbes inferiores pendent à superioribus. Ita B. Thom. 2. cont. Gent. c.93. in q. de Spir. creat. art. 8. in corp. & ad 12. conformiter his quæ supra dixit q.47. art.2.

Cœli specie distinguuntur.

Articulus III.

Datur cœlum empyreum.

ART. 3. docet, aliquod esse cœlum empyreum, idque fuisse in principio Mundi creatum simul cum materia informi, seu decorem & ornatum suum necdum habente. Quia hominibus promittitur duplex gloria in futura vita; gloria scilicet spiritualis & corporalis: sed gloria spiritualis incœpit in principio creationis rerum, in quantum natura Angelica statim post creationem suam fuit beatificata; ergo etiam conveniens est dicere, quòd gloria corporalis statim incœperit in aliquo corpore, quod esset absque motu & totum lucidum: hoc autem est cœlum empyreum, idest igneum, non ab ardore sic dictum, sed à splendore.

Si quæras: Sitne dogma Fidei esse aliquod cœlum empyreum.

Pro resp. sit

Conclusio I.

Fidei est esse cœlum, quod est sedes Beatorum.

FIdei est, dari aliquod cœlum, quod est sedes Beatorum, seu in quod animæ Sanctorum recipiuntur post mortem. Nam in Conc. Florent. sess. ult. definitum est, Animas suis corporibus exutas plenèque purgatas in cœlum mox recipi. Similiterque Benedictus, quem alii 11. alii 12. vocant, in Extravagan. quam refert Alphonsus Castrensis verbo *Beatitudo*, hær. 6. definit, animas omnium Fidelium defunctorum mox post mortem & purgationem (si purgatione indiguerint) esse in cœlo cum Christo, Sanctorum Angelorum consortio aggregatas. Et Conc. Trid. sess. 25. in decr. de Invocat. Sanct. doceri vult, illos qui negant, Sanctos æterna fœlicitate in cœlo fruentes invocandos esse, impiè sentire.

Conclusio II.

Esse cœlum empyreum nō est Fidei, est tamen certum.

NOn est dogma Fidei, esse illud cœlum quod vocatur empyreum, quòdque ponitur à cæteris cœlis distinctum; ita tamen certum est illud esse, ut non possit absque magna temeritate negari.

Prius prob. Quia neque Scriptura manifestè illud asserit, neque ulla extat Ecclesiæ definitio.

Prob. posterius. Quia unanimis Theologorum sententia post Hilarium in Psal. 122. Bedam initio Hexam. & alios habet, tale cœlum esse agnoscendum: nec dubitari potest, quin de illo intelligendum sit, quòd in Symb. & alibi dicitur, Christus ascendisse in cœlum.

Conclusio III.

Cœlum empyreum est supremum.

COelum empyreum est primum ac supremum omnium cœlorum; & sicut magnitudine præstat, ita etiam perfectione: estque velut Dei regia & sedes Beatorum, in quo Deus seipsis præsentem ac clarè videndum exhibet, propter quod immobile est, ut sua stabilitate conveniat æternæ quieti Beatorum. Est etiam lucidissimum, nec eget lumine Solis: cùm enim lux sit suprema qualitas rerum corporalium, maximè debet esse propria illius corporis, quod est perfectissimum. Accedit, quòd omninò congruum sit, ut locus Beatorum conveniat statui ac claritati ipsorum.

Cœlum empyreum influit in inferiora.

Circa resp. ad 2. observandum, B. Thomam aliquando sensisse, quòd cœlum empyreum non habet influentia in corpora inferiora, sed hanc sententiam revocavit Quodlib. 6. art. 19. ac etiam in præsenti artic. Quia totum Universum est unum unitate ordinis; hæc autem unitas ordinis attenditur secundùm quod quoddam ordine reguntur corporalia per spiritualia, & corpora inferiora per superiora; si ergo cœlum empyreum non influeret in corpora inferiora, consequens apparet, quòd non contineretur sub unitate Universi, quod est inconveniens.

Quid influat.

Quid autem influat, non facilè potest explicari. Ejusdem S. Doctoris sententia est, quòd influat in primum cœlum quod movetur, non aliquid transiens & adveniens per motum, sed aliquid fixum & stabile, puta virtutem continendi, & causandi, vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens. *Videtur* (ait in dicto art, 19.) *proprius effectus ejus esse perpetuitas & permansio in inferioribus corporibus*. B. Thomam sequuntur Durandus in 2, d.2. q.2. Cajetanus, Bannesius, Cumel, hic Gratianus, Morsortius in lib. Axiom. Philosoph.

Quidnam.

Obj.

Si contra dicas: Quòd cœlum agit per motum & per lumen: atque per cœlum empyreum non agit in inferiora per motum, cùm non moveatur, neque per lumen, cum non emittat radios, unde nec ab ullis hic in terra viventibus videtur; ergo omninò non agit. Resp. neg. min. Potest enim dici, quòd agit per lumen, quod etsi propter corporis subtilitatem non possit ad multam distantiam se extendere; potest tamen in corpus propinquum pertingere, & aliquod lumen ei influere, ac mediante isto lumine aliquam virtutem nobis ignotam, sicut multa alia ignoramus, quæ sunt nobis viciniora. Illa autem virtus mediante motu corporis cœlo empyreo proximi ad ulteriora diffundi potest, quemadmodum docent Durandus & Cumel.

Resp.

Obj.

Si præterea dicas: Quòd nullum corpus movet, nisi motum ut B. Thomas ait, 2. cont. Gent. c. 20. & hujus p. q. 3. art. 1. cùm ergo cœlum empyreum sit immobile; consequenter fatendum est, quòd nihil agat seu moveat. Resp. Neg. Cons. 1. Quia docente eodem S. Doctore q. 5. de Pot. art. 8. corpus habet duplicem actionem; unam secundùm proprietatem corporis, quæ est dispositiva ad formam: aliam secundùm quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, ut participans aliquod de modo ipsarum; sicut naturæ inferiores consueverunt participare aliquid de proprietate naturæ superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quæ participant aliquam similitudinem prudentiæ, quæ propria est hominum. Axioma autem, quod in objectione sumitur, solùm habet veritatem de actione seu motione, qua corpus agit actione prioris generis. Quia ergo influxus cœli empyrei non est actio quæ conveniat ei secundùm quod est corpus, sed ut participat aliquid de substantiis spiritualibus, ac de modo agendi primæ substantiæ; ideò convenienter dicitur, quòd agat sine motu. 2. Quia prædictum axioma tantùm est verum de corpore, quod ex movente potentia fit movens actu; sive de illo, quod nova actione incipit agere: Cœlum autem empyreum habet suam actionem sibi coævam. Confer quæ diximus hujus 1. par. q. 3. art. 1.

Resp.

Cur non sit hic perpetua lux ex cœlo empyreo.

In resp. ad 4. observandum est, quare non sit apud nos perpetuus dies absque nocte vel tenebris, quandoquidem cœlum empyreum sit maximè lucidum. Quia scilicet habet lucem non condensatam, sicut habet corpus Solis, ut radios in corpora distantia emittat vel etiam quia habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis cum claritate naturali. Quidam existimant, quòd cœlum istud sit lucidissimum, & splendorem mittat à parte interiori, sed non multùm à parte exteriori: qua terram respicit, eò quòd ex hac parte non habeat magnam diaphaneitatem, sed potiùs quamdam densitatem. Quæ tamen omnia valdè sunt incerta.

Articulus IV.

Tempus est concreatum materia informi.

ART. 4. docet, tempus esse concreatum materiæ informi; partim quia August. scribit, spiritualem & corporalem creaturam esse creatam in principio temporis; partim quia communiter dicitur, quòd quatuor sint coæva simul ab initio creata, scilicet natura Angelica, cœlum empyreum, materia corporalis informis, & tempus.

De natura Angelica dictum est q. 61. art. 3.

Quatuor coæva.

De cœlo empyreo intelligi potest; tum ex præsentis q. art. 1. in resp. ad 3. tum ex ejusdem q. artic. 3. ita tamen ut sub cœlo empyreo, quod ab initio dicitur creatum, simul etiam intelligantur omnes reliqui Orbes cœlestes fuisse quantum ad suam substantiam tunc producti. Unde Ambrosius lib. 1. Hexam. cap. 6. ad hæc verba Psal. 101. *Initio tu Domine terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cœli: Illud*, inquit, *adverte, quia Propheta David cum terram priori loco nominavit, & postea cœlum; credidit opus esse Domini declarandum. Quando enim dixit. Et facta sunt; nihil interest, quid prius exprimas; cùm simul utrumque sit factum*. Et lib. 2. c. 4. *Videtur mihi, nomen cœlorum commune esse, quia plurimos cœlos Scriptura testificatur: nomen autem esse speciale Firmamentum; siquidem & hic ita habetur, Et vocavit Deus firmamentum cœlum; ut videant supra generaliter dixisse in principio cœlum factum, ut omnem cœlestis creaturæ fabricam comprehenderet: hic autem specialem Firmamenti hujus exterioris soliditatem.*

Omnes cœli sunt simul creati quantum ad substantiam.

Quantum ad materiam corporalem, quòd & ea fuerit ab initio creata; certum est. Quoniam materia corporalis vel est cœlestis (hoc est Orbium cœlestium) vel elementaris, idest rerum elementarium, sicut autem Orbes cœlestes ita quatuor elementa fuerunt in principio Mundi simul creata, juxta illud Gen. 1. *In principio creavit Deus cœlum & terram*. Vide Basil. hom. 1. in Hexam. *Ex duobus principiis Universi sane totius innuit essentiam; cœlo quidem prærogativam in generatione dignitatis: terra autem ad rerum essentias secundas adscribens, quidquid autem istorum medium est, id una cum ipsis omninò finibus* (idest extremis) *exortum est. Itaque etiamsi nihil de cæteris dixerit elementis, ignem, inquam, aqua atque aere; utpotè tamen solerti ingenio capere velis*. Similiter Ambros. dict. c. 6. lib. 1. Hexam. *Satis est ad præsentem assertionem, quòd in principio cœlum fecerit, unde prærogativa generationis, & causas, & terram fecerit, in qua esset generationis substantia. In his enim quatuor illa elementa creata sunt, ex quibus generantur omnia quæ Mundi sunt.*

Materia ab initio creata.

Denique quòd & tempus simul cum informi materia sit productum, intelligi potest ex Ambr. eodem c. 6. ita scribente: *In principio itaque temporis cœlum & terram Deus fecit. Tempus ad hoc Mundo, non ante Mundum*. Et in c. *Firmiter*, tit. de Sum. Trin. dicit Pontifex, quòd Deus *sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam*. Confer quæ diximus q. 46. art. 3. Dicitur autem tempus fuisse productum vel creatum statim in principio; quia etsi non propriè fit ex nihilo, sed potiùs ex subjecto, in quo est tamquam ejus accidens; simul tamen incœpit cum ipsius Mundi corporei creatione: idque juxta naturam successivorum per ultimum non esse, ita scilicet ut post ultimum non esse temporis statim fuerit instans initiativum illius.

Tempus ab initio est productum.

Si quæras: Cùm tempus sit numerus seu mensura motus, cujus corporis motus mensura fuerit primum tempus. Resp. Nos posse loqui de tempore dupliciter. Vel quatenus est duratio interna ejus rei corruptibilis & successivæ, quæ dicitur durare; & sic tempus ab initio erat mensura motus cujusque corporis, quod tunc moveri incipiebat: statim enim ac terra cæteraque elementa fuerunt creata, cœpit actio, ac mutua alteratio eorum secundùm qualitates, quas habent sibi invicem contrarias, ac fortassis etiam quorumdam motus localis secundùm partes, simulque cum ipsis rebus cœpit earumdem duratio. Vel loqui possumus de tempore, quatenus est mensura extrinseca motus ipsarum rerum singularium: quomodo ad tempus requiritur, quòd sit duratio motus, maximè universalis & regularis, sicuti est motus primi mobilis; & sic ab initio fuit tempus, vel ut minimum successio cogitationum & actionum Angelicarum istiusque successionis duratio, secundùm quam mensurari possent motus corporum: vel etiam motus primi mobilis seu decimi cœli ejusque duratio, si statim ut creatum fuit moveri incœperit: (quod non est improbabile) aut motus primus cujuscumque alterius corporis, secundùm ea quæ hic in resp. ad 3. dicuntur.

Quæst.

Resp.

Cæterùm quia hoc tempus in primo sui initio, neque erat dies artificialis, neque adhuc propriè nox, quoadusque Deus vocaret tenebras noctem & diem lucem: ideò B. Thomas in resp. ad 2. scribit, quòd *tempus fuit informe, & postmodum formatum per diem & noctem*.

Porrò cùm ex superiùs dictis sequatur, longè plura

Quæst.

ra

ra fuisse simul in principio Mundi creata quàm quatuor, quæri potest: Quare soleant numerari quatuor coæva. Ex Beato Thoma in 2. dist. 12. ar. 5. Respon- Resp. deri potest, rationem esse, quia per opus creationis tota creatura instituta est quantum ad esse suum informe; & propterea quæ non possunt reduci ad unum principium informe, quod est materia, faciunt numerum in opere creationis: atqui Angeli qui sunt expertes materiæ, & cœli qui habent materiam alterius rationis à materia corporum inferiorum, & elementa quæ diversam habent materiam à materia cœlorum, non possunt reduci ad idem seu commune principium informe; ergo illa tria faciunt numerum in opere creationis, & sic habentur tria coæva. Substantia autem & accidens, licèt non reducantur in unam communem materiam ex qua: possunt tamen aliquo modo dici convenire in materia in qua, secundùm quod accidens subjectatur in substantia; & ideò illud accidens, quod est extra particulares substantias, estque generalis quædam mensura motuum ipsarum, scilicet tempus, specialiter etiam est inter res primò productas numerandum.

Quæst. Si quæras: Quare locus & motus non connumerentur reliquis coævis, cùm etiam ab initio creata fuerint. Resp. Resp. 1. rationem esse, quia *locus est superficies corporis locantis; & ideò creatio loci cum creatione corporalis naturæ intelligitur*, ait B. Thom. dicto art. 5. 2. Sent. Neque similiter judicandum est de loco sicut de tempore: quia *locus est idem per essentiam quod ipsa corporis locantis superficies: tempus autem non est idem numero cum aliquo accidente*, saltem stabili ac permanente, *fundato in substantia. Et præterea locus totum suum complementum habet in re: sed temporis ratio* (ait S. Doctor) *aliquo modo completur ex actione animæ numerantis. Unde magis habet rationem extrinseci quàm locus*; & ideò potiùs connumeratur primò creati quàm locus. Tum addit se putare, hoc præcipuè factum esse ad removendum antiquorum Philosophorum errorem, qui posuerunt tempus æternum, præter Platonem. Resp. 2. Quòd inter primò creata computantur ea, quæ habent generalem habitudinem ad res; & ideò computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensuræ, non autem motus, qui comparatur solùm ad subjectum mobile. Ita B. Thomas hic ad 4.

Ob. Posset contra jam dicta quispiam objicere titulum Psal. 92. qui sic habet, *Laus cantici ipsi David in die ante sabbathum, quando fundata est terra*. Si enim terra est fundata in die ante sabbathum, hoc est in die sexta; non debet igitur recenseri inter illa coæva, Resp. quæ simul in primo Mundi principio fuerunt creata. Sed in primis. Resp. eum titulum non haberi in codicibus Hebræis, at in Græcis dumtaxat & Latinis, iisque non omnibus. Unde Theodoretus pro titulo non plus habet quàm *Laus cantici David sine titulo apud Hebræos*.

Deinde illud *fundata* non valet idem quòd creata vel producta, sed idem est quòd *inhabitata*, quomodo habet Psalterium Gallicanum; ut sensus sit, quando terra cœpta est habitari, (per hominem scilicet aliaque animalia die enim sexta Mundi homo creatus est, productaque etiam fuerunt cætera animalia, quæ terram incolunt) atque ita tunc terra cœpit inhabitari.

QUÆSTIO LXVII.

De opere distinctionis secundùm se: & primò de opere primæ diei.

Articulus I.

Art. 1. declarat, vocabulum lucis, si secundùm primam nominis impositionem accipiatur, dici metaphoricè de Spiritualibus. Quia primò fuit impositum ad significandum aliquid corporale, id nimirum, quod facit manifestationem in sensu visus: corporalia autem de spiritualibus non dicuntur nisi metaphoricè. Sed si idem vocabulum accipiatur secundùm communem usum loquendi; sic propriè dicitur tam de spiritualibus quàm de corporalibus: significat enim id, quod manifestationem facit secundùm quamcumque cognitionem. Unde Psal. 4. legitur: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*. Et Jo. 1. Verbum divinum vocatur lux. Quapropter August. in 1. & Dionysius in 2. arg. cit. intelligendi sunt loqui de luce & lumine secundùm usum loquentium, (sic enim lux propriè dicitur de Deo) non secundùm primam nominis impositionem. Ambrosius autem in argumento *sed contra* allegatus loquitur de splendore, non secundùm usum loquentium, sed secundùm primam nominis impositionem.

Lux ut propriè dicitur de spiritualibus.

Articulus II.

Artic. 2. docet, lumen non esse corpus, prædicamenti videlicet substantiæ vel quantitatis. 1. Quia duo corpora non possunt naturaliter esse simul in eodem loco: lumen autem est simul cum aere. Lumen non est corpus.

2. Quia si lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis: atqui hoc non potest dici, cùm illuminatio fiat in instanti, motus verò localis minimè.

3. Quia sequeretur, quòd dum aer obscuratur per absentiam Luminaris, ipsum corpus luminis corrumpatur, ac per consequens quòd ejus materia novam formam accipiat: quod non potest dici nisi dicatur, quòd tenebræ sint corpus: hoc autem non est dicendum; ridiculum enim est dicere, quòd ad solam præsentiam vel absentiam Luminaris tantùm corpus quotidie generetur & corrumpatur; neque intelligi potest quænam sit talis corporis materia.

Ob. Si dicas: Lumen non corrumpi ad absentiam Luminaris, sed simul cum Luminari alio transferri, seu Resp. circumferri. Contra est, quòd candela manente immota, si circa eam interponatur aliquod corpus, tota domus obscuratur: nec dici potest, quòd lumen congregetur circa candelam, quia non major tunc apparet claritas quàm ante.

Observandum nihilominùs, quòd lux aut lumen aliquando usurpetur pro corpore lucido vel luminoso; & sic tum lux tum lumen dicitur esse corpus, veluti apud Aug. in arg. 1. cit. Interdum etiam tribuuntur lumini proprietates corporis, sed metaphoricè, ut ex resp. ad 3. patet.

Explicavimus autem hujus art. doctrinam de corpore prædicamenti substantiæ & quantitatis: quia non fuit intentio B. Thomæ negare, lucem esse accidens quoddam corporeum; sed tantùm esse corpus propriè dictum, ut patet ex ejus discursu. Et sic quoque intelligendus est Philosophus dicens lib. 2. de Anima tex. 69. quòd lumen non est corpus.

Articulus III.

Utrùm lux sit qualitas.

Pro resp. sit

Conclusio I.

Lux non est forma solùm intentionalis, (quasi nimirum solùm habeat esse intentionale, quale color habet in aere,) sed est forma habens esse reale, sicut color habet esse reale in eo subjecto, quod est coloratum. Lux non est forma intentionalis.

Prob. 1. Quia lumen denominat aerem, à lumine enim aer dicitur luminosus: color verò non denominat aerem, cùm aer non dicatur coloratus à colore, qui solùm est in eo secundùm esse intentionale; neque enim quando videmus parietem album vel nigrum, idcircò aer intermedius est albus aut niger.

2. Quia lumen causat transmutationem naturalem, cùm ex lumine Solis corpora calefiant, cera liquescat, & alia hujusmodi fiant: color autem existens in aere secundùm esse intentionale non causat naturales transmutationes.

Conclusio II.

Lux non est forma aliqua substantialis. Nulla enim forma substantialis est per se seu secundùm se sensibilis; lux autem est secundùm se sensibilis, nimirum sensus visus. Lux non est forma substantialis.

Deinde. Id quod est forma substantialis in uno, non potest esse verum ac propriè dictum accidens in altero: atqui lux est verum ac propriè dictum accidens aeri; ergo non potest esse forma substantialis aut Soli, aut alicui alteri.

Con-

Conclusio III.

Lux est qualitas.

LUx est vera qualitas, eaque activa. Ita enim sequitur formam substantialem Solis vel cujuscumque corporis à se lucentis, si aliquod aliud tale est, sicut calor sequitur formam substantialem ignis.

Observandum autem, hæc, lucem & lumen, non rarò quidem pro una eademque re sumi, propereà quòd non differant secundùm essentiam, differre tamen accidentaliter. Nam lux est qualitas lucens in corpore, quod ex se est lucidum, lucemque emittit tamquam propriam passionem; lumen autem est eadem illa qualitas ut existens in corpore, quod etsi non sit ex se lucidum, ex alio tamen habet, quòd sit lucidum.

Ut differant lux, lumen, radius, & splendor.

B. Thomas in 2. dist. 13. art. 3. ita distinguit hæc quatuor, lucem, lumen, radium, & splendorem. Quòd Lux dicitur secundùm quod est in aliquo corpore lucido in actu, à quo alia illuminantur, ut in Sole. Lumen dicitur, secundùm quod est receptum in corpore diaphano illuminato ut in aere. Radius dicitur illuminatio, quæ secundùm directam lineam procedit à corpore lucido; *& ideò,* (inquit) *ubicumque est radius, est lumen, sed non convertitur. Contingit enim lumen esse in domo ex reflexione radiorum Solis, quamvis non ex directa oppositione propter aliquod corpus interjacens.* Splendor autem est lumen, quod reflectitur à corpore terso & polito, in quod lumen à corpore lucido rectà porrigitur; sicut ex argento vel speculo in quod radii Solis extenduntur fiunt reflexiones.

Pro resp. ad 1. dicendum est, Maj. non esse veram universaliter de omni qualitate, sed solùm de ea qualitate, quæ recipitur per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, sicut est calor, dum in aqua recipitur. Præter istam verò qualitatem, alia est quæ recipitur absque simili transmutatione per solam præsentiam agentis; & hæc non debet permanere in subjecto postquam agens discesserit. Lumen autem in aere est posterioris generis non prioris.

Qualitatis duplex genus.

Pro sol. 2. Neg. est Maj. Quædam enim qualitates sensibiles sunt eorum corporum, quæ sunt susceptiva contrarietatum: aliæ autem sunt qualitates istorum corporum, quæ ab omni contrarietate elongantur. Quæ primi sunt generis, habent contrarium: quæ posterioris, non habent: lux autem est qualitas primi corporis alterantis, quod est ab omni contrarietate elongatum, atque ita est posterioris generis; & propterea non habet contrarium.

Lux cur non habet contrarium.

Quod in arg. 3. sumitur, *Causa est potior effectu*; de sola causa principali verum est: lumen autem est causa instrumentalis, sive ad formas substantiales producendas, sive ad faciendos colores visibiles actu; causa verò principalis est ipsum corpus cœleste luminosum.

Articulus IV.

Lucis productio rectè ponitur primo die.

ARt. 4. tradit, lucis productionem convenienter poni prima die; quod tamen aliter ab Augustino, & aliter ab aliis intelligitur. August. enim lib. 11. de Civit. cap. 9. & 33. videtur dicere, non fuisse conveniens, quòd Moyses prætermiserit productionem spiritualis creaturæ, hoc est Angelorum; & propterea per cœlum, quod in principio creatum dicitur, intelligit spiritualem creaturam informem: ejus autem formationem intelligit per lucem. Et secundùm hæc lux, quæ prima die Mundi facta narratur, esset lux spiritualis, scilicet perfectio gloriæ. Sed de creatione Angelorum, an & quatenus fuerit à Moyse prætermissa, satis diximus q. 61. artic. 1. Alii (ut Basilius, Chrysostomus, eosque secutus B. Thomas) lucem primo die factam corporalem intelligunt; & hæc est communiter sententia, à qua nec abhorret Aug. lib. 1. de Gen. ad litt. c. 11. & 12. Eam verò lucem convenienter esse factam primo die B. Thomas probat quatuor rationibus.

Ista lux fuit corporalis.

1. est. Quia lux est qualitas primi corporis, scilicet cœlestis; unde secundùm eam Mundus fuit primò formandus.

2. Quia lux est communissima; nam in ea communicant corpora inferiora cum superioribus: sicut autem in cognitione ita in operatione convenienter procedit à communioribus.

3. Quia per lucem omnia alia manifestantur.

4. Quia dies non potest esse sine luce; quapropter cœli & terræ creationem initio factam secuta est eodem die quædam operatio distinctionis, qua nimirum distingui & formari cœpit id, quod initio informe factum fuerat. Cùm enim à principio tenebræ essent super faciem abyssi, Deus lucem fecit, eamque divisit à tenebris; non quòd tenebræ aliquando fuerint luci permixtæ, sed divisit eas quantum ad causam, locum, & tempus. Quantum ad causam, faciendo quòd in substantia Solis esset causa luminis, scilicet lux, & in opacitate terræ causa tenebrarum. Quantum ad locum, quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Quantum ad tempus, quia in uno hemisphærio secundùm unam partem temporis erat lux, & secundùm aliam tenebræ; & hoc est quod dicitur, *Lucem vocavit diem, & tenebras noctem.*

Ut diviserit Deus lucem à tenebris.

Circa resp. ad 2. quæri potest: Cujus corporis fuerit lux primo die creata. Ex Veteribus quidam opinati sunt, eam fuisse sine subjecto. Verùm sicut in resp. ad 3. ex Aug. loquitur B. Th. *In prima institutione naturæ non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat.*

Alii dixerunt istam lucem fuisse nubem, quæ vel postea evanuerit, vel sit Soli conjuncta. Quod B. Th. ideò improbat; partim quia Scriptura in princ. Gen. commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat; unde non debet dici, quòd aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit, partim quia nihil superfluum est à Deo factum: illa autem nubes Soli conjuncta esset superflua. Resolvit autem, eam lucem fuisse lucem Solis, sed adhuc informem & imperfectam: non enim tantæ erat claritatis, quantæ nunc est lux Solis: neque habebat illam virtutem determinatam, quam nunc vel Sol, vel alia luminaria habent, sed erat similis lumini Auroræ, aut crepusculo diei, & habebat virtutem lucis communem, quæ quarto demùm die fuit determinata ad varios effectus. Sententiam hanc B. Dionysium c. 4. de Div. Nom. secutus, tradit S. Doctor, tum hic, tum etiam q. 70. art. 1. & in 2. d. 13. art. 4. itemque Bonav. in 2. d. 13. Pererius in c. 1. Gen. & alii.

Lux primo die facta erat lux Solis.

Quæst. Resp.

Quæritur autem: Quomodo lux illa primos tres dies effecerit? Sed omninò dicendum videtur, quòd motu suo circulari, quo simul cum corpore cœlesti movebatur, diem præsentia sua fecerit, noctem verò absentia sua. B. enim Thomas dicto art. 4. 2. Sent. rejecta quadam opinione, quæ ponebat, quòd dies & nox tunc fuisset per contractionem luminis & remissionem: *Alii dicunt,* (inquit) *quòd dies & nox tunc fiebant per motum circularem illius lucis, quo accedebat & recedebat.* Et hic in resp. ad 3. *Dicendum est*, ait, *quod duplex est motus in cœlo. Unus communis toti cœlo, qui facit diem & noctem; & iste videtur institutus primo die: alius autem est, qui diversificatur per diversa corpora; secundùm quos motus fit diversitas dierum ad invicem, & mensium, & annorum; & ideò in prima die fit mentio de distinctione noctis & diei, quæ fit per motum communem: in quarta autem die fit mentio de diversitate dierum & temporum, & annorum.* His consentanea scribit q. 70. art. 2. ad 3.

Ut prima lux diem fecerit.

Quæst.

Quæri etiam potest: Cur Deus in opere creationis Mundi procedere voluerit ab imperfectis ad perfecta.

Resp.

B. Thom. in 2. dist. 13. art. 4. ita respondet: Decens est, ut ab imperfectione ad perfectionem divina opera adducerentur, *ut sic ab ipso omnis perfectio esse ostenderetur*; atque ita scitemus, omnis rei non tantùm consummationem, sed etiam inchoationem ac omnes res sive perfectas sive imperfectas (si modò realitatem seu entitatem veram habeant) à Deo esse. Huc spectant ea B. Ambrosii verba lib. 1. Hexam. c. 7. *Ideò primum fecit Deus, posteà venustavit, ut eumdem credamus ornasse qui fecit, & fecisse qui ornavit.* Priùs autem duas ejusdem rei causas alias deduxerat; unam sic dicens: *Ideo primò facta, posteà composita declarantur, ne verè increata & sine principio crederentur, si species rerum velut ingenerata ab initio, non posteà addita viderentur.* Si dicas: Hujus erroris periculum sufficienter exclusum fuisse per hæc verba, *In principio creavit Deus cœlum & terram.* Huic objectioni occurrit ipse Ambros. subjiciens: *Incomposita terra legitur & iisdem à Philosophis æternitatis, quibus*

Cur Deus cœperit ab imperfectis.

bus Deus privilegiis honoratur; quasi diceret, Legitur terram ab initio creatam fuisse incompositam seu absque decore & ornatu, & tamen Philosophi eam sicut Deum æternam esse prædicant: *Quid dicerent, si ab initio ejus pulchritudo vernasset. Demersa aquis describitur, velut cuidam principiorum suorum addicta naufragio, & adhuc à nonnullis facta non creditur. Quid si decorem primogenitum vendicaret.* Aliam causam his verbis exprimit: *Accedit illud, quod imitatores nos sui Deus esse voluit, ut primò faciamus aliqua, posteà venustemus, ne dum simul utrumque adorimur, neutrum possimus implere?* Et B. Aug. quamvis lib. 1. cont. Adver. legis, c. 9. scribat, non esse putandum, quòd Deus informem prius fecerit materiam, & intervallo aliquo temporis interposito, formaverit quod informe prius fecerat; (existimavit enim omnia simul fuisse creata & ornata, ut ex q. 74. art. 2. patere potest) nihilominùs c. 8. ejusdem lib. sic loquitur: *Quid inconveniens, si mundanæ materiæ fuerunt tenebrosa primordia, ut accedente luce, melius quod factum est redderetur; & tamquam proficientis hominis, quod postea futurum erat hoc modo significaretur affectio?* De quo B. Thomas dicto art. 4. etiam sic scribit: *Unde dicit Aug. in 2. super Gen. quòd si aliquid imperfectum Deus fecisse dicatur, quòd postmodum ipse perficeret, nihil reprehensionis habet ista sententia.* Quapropter per hoc quòd in Mundo corporeo lux tenebris successit, secundùm Augustinum significatur, quid in homine fiat mysticè; quòd scilicet è peccatorum tenebris per Christum veniat ad lucem justitiæ, juxta illud ad Rom. 13. *Nox præcessit, dies autem appropinquavit; abjiciamus ergo opera tenebrarum, & induamur arma lucis.* Quæ significatio fundata est in illo 2. ad Cor. 4. *Deus qui dixit de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris*, pellens scilicet tenebras erroris & peccati.

QUÆSTIO LXVIII.

De opere secundæ diei.

ARTICULUS I.

Firmamentum est factum secundo die.

ART. 1. probat, Firmamentum esse factum secunda die. Quia Gen. 1. legitur Deus dixisset, *fiat Firmamentum*; & posteà sequitur, *Et factum est vesperè & manè dies secundus.*

Quid porrò nomine Firmamenti hic sit intelligendum; non una est sententia. B. Thom. post variorum recensitas sententias, sic ait: *Potest autem & alio modo intelligi, ut per Firmamentum, quod legitur secunda die factum, non intelligatur Firmamentum illud, in quo fixæ sunt stellæ, sed illa pars in qua condensantur nubes, &c. Et secundùm hanc expositionem nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Aug. 2. super Genes. ad litt. hanc expositionem commendans dicit: Hanc considerationem laude dignissimam judico. Quod enim dicitur, neque est contra Fidem, & in promptu posito documento credi potest.* Eamdem prosequitur S. Doctor art. 2. & Quodl. 4. art. 3. Quæst. autem 70. art. 1. ad 3. videtur significare, per Firmamentum intelligi; tum aerem, seu spatium illud in quo est aer; tum spatium illud superiùs, in quo sunt sydera: *Firmamentum* (inquit) *factum est secunda die quantum ad superiorem partem, ut totum pro uno accipiatur secundum quod sensui apparet.*

Quid Firmamentum, secundo die factum.

Quapropter inter varias de Firmamento, quod secunda die creatum est, opiniones, ea (sine tamen aliarum præjudicio) potiùs videtur amplectenda, quæ spatium ab aquis & terra usque ad nubes, imò & usque ad sydera, quæ aspectui patent, expansum Firmamentum intelligit; præsertim cùm vocabulum Hebræum, pro quo Interpres vertit *Firmamentum*, generaliter significet expansionem. Quam expositionem invenire est apud Basil. hom. 3. in Hexam. Hier. epist. 83. August. lib. 2. de Gen. c. 4. Durandum in 2. dist. 14. Cumel & Bannesium hic, Pererium in Genes. & alios. Insuper autem Aug. lib. Imperf. de Gen. cap. 12. significat, totam æthereem substantiam, quæ aerem superaque corpora comprehendit, Firmamentum vocari. Porrò spatium illud pro illa parte; qua illam aeris regionem complectitur, in qua nubes condensantur Firmamentum dicitur; tum propter spissitudinem aeris in parte illa; (nam quod est spissum & solidum, dicitur corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici) tum quia est veluti firmus quidam terminus interjacens inter aquas superiores & inferiores. Cœlum verò nuncupatur juxta consuetudinem Scripturæ Sacræ familiarem, quæ cœli nomine sæpè aerem, totumque illud quod supra nos expansum est intelligit. Hinc *Volucres cœli*. Psal. 8. *Chataractæ cœli*. Gen. 7. *Milvus in cœlo*, Hierem. 8. Huc pertinet illud Prover. 8. *Quando æthera firmabat sursum.*

Cur aeris spatium dicatur Firmamentum.

Ob. Nec obstat Gen. 1. diei volatilia est sub Firmamento cœli. Hoc enim idem est, atque illa esse in aliqua Firmamenti parte inferiore, & per Firmamentum; quemadmodum legit Tertullianus adver. Hermog. vel secùs Firmamentum, ut legit Ambr. lib. 5. Hexam. c. 1. vel secundùm Firmamentum, sicut vertunt 70. idest in superficie Firmamenti. Ad hoc enim ut quidpiam dicatur esse sub aliquo vasto corpore continente, non est necesse, quòd illud continens ei supereemineat secundùm omnes suas partes, sed satis est, quòd secundùm aliquas, sub quibus alterum existat. Unde secundùm vulgarem sermonem pisces rectè dicuntur esse sub aquis, quamvis ita sint in illis, ut aliquas sub se habeant, & aliquas supra se: homines quoque sub aquis natare dicuntur, quando ipsi non supereminent aquis, sed aquæ ipsis, etiamsi terram seu fundum aquæ non attingant. Similiterque c. 20. Exodi, quædam dicuntur esse in aquis sub terra, licèt ea non sint nisi sub aliqua parte terræ. *Resp.*

Quomodo aves sit in Firmamēto.

Ob. At dices: Deus fecit luminaria magna, & posuit ea in Firmamento; non posuit autem ea in aere extenso vel expanso; ergo aer expansus non est Firmamentum. *Resp.* Resp. Quamvis illa luminaria secundùm suam substantiam non sint posita in aere; possunt tamen dici esse posita in aere, quia ibi lucent, & per eum conspiciuntur: sicut Sol dicitur esse in nostro hemisphærio, quando in eo lucet, ibique conspicitur. Deinde, nomine Firmamenti non intelligitur solus aer, sed totum illud spatium à terra extensum usque eo, quo acies oculorum potest pertingere; ac proinde luminaria posita sunt in Firmamento secundùm partem ejus superiorem.

Ut luminaria sint in Firmamēto.

Firmamentum autem hoc dicitur factum secundo die, non quòd aer superave corpora jam demùm sint producta secundùm substantiam, cùm initio temporis facta fuerint, ut supra diximus: sed quia nunc aer accepit rationem Firmamenti; datum enim est illi, ut esset locus naturalis generationis aquarum pluvialium, possetque eas illic continere, donec sit tempus illas in terram mittendi, atque ita secundo die factum est, quòd aer esset firmus quidam limes disterminans aquas pluviales à terrestribus. Unde Aug. lib. 2. de Gen. cap. 10. *Firmamentum non propter stationem, sed propter firmitatem, aut propter intransgressibilem terminum superiorum & inferiorum aquarum vocatum intelligere licet.*

ARTICULUS II.

Aquæ sunt supra Firmamentum.

ART. 2. docet, aquas esse supra Firmamentum quia Gen. 1. Deus legitur divisisse aquas quæ erant sub Firmamento, ab his quæ erant super Firmamentum, ex quibus verbis quidam hæretici, quorum meminit Aug. hær. 75. sumpserunt occasionem dogmatizandi, aquas non esse à Deo creatas, eò quòd ubi rerum omnium creatio describitur, non dicatur Deus creasse aquas, sed tantùm eas divisisse. Verùm hoc argumentum nullius momenti esse, haud difficulter ex dictis q. 66. art. 1. potest intelligi. Cùm enim in Gen. dicitur quòd *In principio creavit Deus cœlum & terram*; sub terra vel omnia reliqua elementa comprehenduntur, vel saltem elementum aquæ, utpotè quod terræ maximè propinquum est & affine. Hinc Psalm. 88. aquarum creatio expressè tribuitur Deo his verbis: *Tui sunt cœli, & tua est terra, Orbem terræ, & plenitudinem ejus tu fundasti, Aquilonem & mare tu creasti.* Et Psal. 134. *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit in cœlo & in terra, in mari & in omnibus abyssis.* Ac rursum Ps. 148. postquam dictum esset, *Laudate eum cœli cœlorum, & aquæ omnes, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini*; statim sequitur: *Statuit ea in æternum, & in sæculum sæculi.* Ac rursum Dan. 3. inter opera Dei recensentur aquæ, quando post hunc versum, *Benedicite omnia opera Domini Domino*, dicitur; *Benedicite aquæ omnes, quæ super cœlos sunt Domi-*

Aquas esse à Deo creatas.

mino; itemque posteà, *Benedicite rores & pruina Domino*, *Benedicite fontes Domino*, *Benedicite maria & flumina Domino*. Atque ut in pluribus recensendis non immoremur; aquas à Deo fuisse creatas, probant ea omnia, quæ q. 44. & 65. art. 1. fuerunt producta.

Esse porrò aliquas aquas super cœlos, atque adeò supra Firmamentum; sacræ Litteræ tam evidenter & tam constanter affirmant, Gen. 1. Dan. 3. Psal. 103. & 148. ut nullatenus id negari possit. Quænam autem aquæ & super quos cœlos sint, valdè est ambiguum. Ac nihilominùs cum B. August. lib. 2. de Gen. ad litt. c. 6. dicendum est: *Quoquo modo & qualeslibet aquæ ibi sint; esse eas ibi minimè dubitemus: major est quippè Scripturæ hujus authoritas, quàm omnis ingenii humani capacitas*.

Contra Origen.

Quòd Origenes nomine aquarum, quæ super cœlos sunt, spirituales substantias, hoc est Angelos intellexit; unanimiter exploditur, tum à SS. Patribus, tum à scholasticis Doctoribus. 1. Quia aquæ inferiores, de quibus c. 1. Gen. agitur, sunt corporeæ; idem verò judicium est de aquis superioribus. 2. Quia talis expositio nequaquam est accommodata ad captum rudis populi, cui Moyses scribebat, & aliena est à narratione historica. Ne quis verò opponat, Augustinum videri eam approbasse lib. 13. Conf. legendum est quod lib. 2. Retract. c. 6. ait: *Et illud in lib. 13. quod dixi, Firmamentum factum inter spirituales aquas superiores, & corporales inferiores; non satis considerate dictum est. Res autem in abdito est valdè*.

Neque ullius momenti est argumentum, quo utebatur Origenes ex Psal. 148. & Dan. 3. ubi aquæ, quæ super cœlos sunt, jubentur laudare Deum. Neque enim solùm aquæ, sed etiam igni, grandini, nivi, & draconibus dicitur ut laudent Deum; quæ tamen intelligentia non sunt prædita. Quia scilicet Deum laudare dicuntur, in quantum sua pulchritudine suaque, quam à Deo habent, essentia provocant homines ad laudandum Deum, qui illa fecit.

Aquæ super cœlos sunt naturæ elementaris.

Pro resolutione igitur dicimus, quòd aquæ, quæ super cœlos sunt, rectè intelligantur esse ejusdem rationis seu speciei cum aquis elementaribus. Id enim & historicæ narrationi simplici congruum est, & nihil habet repugnans veritati. Unde quamvis B. Thom. in 2. dist. 14. art. 1. sententiam hanc non probet, eam tamen in Quodlib. 4. art. 3. proponit, ut potiùs probet quàm improbet: *Quod dicitur (inquit) de aquis supra cœlos existentibus multipliciter intelligi potest. Uno modo, ut per Firmamentum vel per cœlos non intelligamus Firmamentum vel cœlum, in quo sunt sydera, sed hunc aerem, in quo aves volare dicuntur, supra quem aerem aquæ vaporabiliter elevantur, & exinde pluviæ generantur, & de hac expositione dicit Aug. in 2. super Gen. ad litter. Hanc considerationem dignissimam judico: quod enim dicitur, neque contra Fidem est, & in promptu posito documento credi potest*. Allatis deinde quibusdam aliis opinionibus, sic concludit: *Sic ergo secundùm quamcumque opinionem potest veritas sacræ Scripturæ salvari diversimodè*. Quibus similia dixit etiam B. Thomas hujus q. art. 1.

Sed & in præsenti art. loquitur ita conditionatè: *Si per Firmamentum intelligatur pars aeris, in qua nubes condensantur; sic aquæ quæ sunt supra Firmamentum, sunt aquæ, quæ vaporabiliter resolutæ supra aliquam partem aeris elevantur, ex quibus pluviæ generantur*.

In resp. deinde ad arg. quamvis non affirmet, istam expositionem esse aliis præferendam; ita tamen procedit, ut eam non minùs quàm cæteras habeat pro probabili; similiterque artic. 3. ubi sub disjunctione dicit: *Quòd si per Firmamentum intelligatur cœlum sidereum; aquæ superiores non sunt ejusdem speciei cum inferioribus: si autem per Firmamentum intelligatur nubilosus aer; tunc utraque aqua sunt ejusdem speciei*.

Confir. 1. Valdè verisimile est Gen. 7. ubi cataractæ cœli dicuntur fuisse apertæ pro diluvio, sermonem esse de illis aquis, quæ Gen. 1. leguntur esse supra Firmamentum, seu supra cœlum. Isto autem c. 7. sermo est de materia aquea & nubilosa in aere existente; ergo aquæ quæ super cœlos sunt, rectè intelliguntur illæ quæ sunt in aere, de quibus etiam Job 26. legitur: *Qui ligat aquas in nubibus, ut non erumpant pariter deorsum*.

2. Sacra Scriptura affirmat, Deum tegere superiora cœli aquis: illas autem aquas significat esse nubes; ergo quando dicit, aquas esse super cœlos, rectè intelliguntur nubes, seu materia nebulosa & aquea in superiori aere contenta: Deum enim tegere superiora cœli, aquis idem est, ac Deum ponere aquas supra cœlos. Ant. quantum ad utramque partem probari potest ex Ps. 103. ubi cùm Deo dicitur, *Extendens cœlum sicut pellem, qui tegis aquis superiora ejus*; mox additur, *Qui ponis nubem ascensum tuum*, ad significandum, aquas illas cœlo superiores esse ipsas nubes in aere suspensas, seu materiam aqueam in nubibus existentem. Eòdemque pertinet illud Ps. 146. *Qui operit cœlum nubibus, & parat terræ pluviam*; ibi enim significatur, quòd aquæ cœlum operientes, ac per consequens super cœlum existentes, sint illæ quæ in nubibus existunt. Rursum Jer. 10. cùm de Deo Propheta dicit, quòd *ad vocem suam dat multitudinem aquarum in cælo, & elevat nebulas ab extremitatibus terræ, & c. 10. Dante eo vocem multiplicantur aquæ in cœlo, & elevat nubes ab extremo terræ*; manifestè ostendit, aquas quæ in cœlo, sive etiam (quod idem est) super cœlos sunt, esse nubes aquosas ipsamque aquam in nubibus existentem.

Quæ sint aquæ super cœlos.

Ex his ergo verisimile fit, aquas illas, quæ vel supra Firmamentum, vel supra cœlos esse dicuntur, esse nubes aquosas vaporesque humidos in nubibus existentes, qui ab aqua naturali non differunt specie; ac per consequens rectè vocantur aquæ, juxta illud ex Job 26. citatum: *Qui ligat aquas in nubibus*.

Articulus III.

Firmamentum dividit aquas ab aquis.

Artic. 3. docet, Firmamentum dividere aquas ab aquis, inferiores scilicet à superioribus: quia Gen. 1. legitur Deus dixisse, *fiat Firmamentum in medio aquarum, & dividat aquas ab aquis; & fecit Deus Firmamentum, divisitque aquas quæ erant sub Firmamentum, ab his quæ erant super Firmamentum*.

Observandum ergo, initio Mundi terram fuisse quasi nebula quadam tectam, juxta illud Eccles. 24. *Ego feci in cœlis, ut oriretur lumen indeficiens, & sicut nebula texi omnem terram*. Et Job 38. *Quis conclusit ostiis mare, quando erumpebat quasi de vulva procedens: cùm ponerem nubem vestimentum ejus; & caligine illud quasi pannis infantiæ obvolverem*? Inde autem Deus secundo die separavit aquas pluviales vaporesque aqueos ab aquis inferioribus & terrestribus, & fecit quòd aer esset medius inter utrasque illas aquas, deditque aeri sic medio munus Firmamenti, hoc est firmiter ac stabiliter dividendi aquas inferiores à superioribus. Quapropter loquendo de Firmamento conformiter ad ea, quæ superiùs dicta sunt, ut eo nomine intelligatur totum illud spatium, quod à terra sursum expansum est usque ad sydera, quæ oculis intuentium patent, quæ sunt supra Firmamentum, non sic quasi sint superiores toto Firmamento, sed quia sunt super aliquam partem illius spatii vel interstitii, quod vocatur Firmamentum.

Quomodo aquæ sunt super Firmamentũ.

Objectiones solvuntur.

His non obstat, quòd aquæ superiores in hæc inferiora defluant, atque ita misceantur aquis inferioribus. Quia non sic miscentur, ut tollatur Firmamentum, hoc est aeris interstitium inter utrasque medium, fiatque una confusio seu commixtio aquosæ regionis aeris cum aquis terrestribus simili aliquo modo, quo semel extraordinariè accidit tempore diluvii: sed quantumvis aquæ pluviales decidant, semper in superioribus aliquæ remanent, & quidem ea abundantia, ut meritò dici possit, illic esse vapores aqueos, atque ideò aquas, inter quas & alias, quæ sunt super terram, aer semper manet medius.

Non obstat etiam, quòd Scriptura dicat, aquas esse supra cœlos in plurali. Hoc enim dicit juxta consuetudinem linguæ Hebrææ, in qua cœlum caret singulari, quemadmodum apud Latinos Athenæ, Siracusæ & alia hujusmodi, tametsi Interpretes modò singulare, modò plurale reddant.

Obj.

Si dicas: Dan. 3. ubi in ordine suo commemorantur opera Dei, primò commemorari Angelos, deinde cœlos, posteà aquas, quæ sunt super cœlos, ac postmodum Solem, Lunam, & Stellas; consequens ergo esse, quòd aquæ superiores cum habeant ordinem in Universo. Resp. Neg. Conf. Quia ibi non servatur ordo,

Resp.

ordo, secundùm quem illæ res sunt in Mundo, sed quem Deus voluit inspirare: imber enim, ros, pruina, gelu & frigus, glacies & nives, noctes & dies commemorantur ante lucem & tenebras; cùm tamen in principio Mundi fuerint tenebræ, & aliquantò postcà lux, diu ante glaciem nivem & imbrem. Accedit, quòd Psal. 148. Sol & Luna, stellæ & lumen statim commemorantur post Angelos; ac posteà demum aquæ, quæ sunt super cœlos.

Ob. Si prætereà dicas: Citato c. 3. Dan. distinctè commemorari aquas, & deinde imbrem, rorem, & nubes, ergo per aquas illas non posse intelligi vel nubes, vel eas aquas quæ sunt in nubibus. Resp. Neg. Conf. 1. enim universè ac in genere nominantur aquæ superiores: posteà verò sigillatim earum species recensentur; quomodo etiam indefinitè dicitur, *Benedicat terra Dominum*, ac postmodum montes & colles (qui utique sunt terra, seu terræ quædam portio) specificantur.

Si denique objicias: Hymnum Ecclesiasticum feria 2. ad Vesp. recitari solitum, in quo significatur, quòd aquæ sint positæ supra cœlos ad refrigerandum & temperandum ardorem syderum, cùm dicitur. Ut unda flammas temperet; ex quo sequi videtur, illas aquas esse supra cœlos sydereos. Resp. Id non sequi, quoniam Ecclesia loquitur de aquis in aere seu in cœlo aereo existentibus; significatque, eas ibi esse ad temperandum ardorem syderum, hoc est qui ex syderibus in terra est, non autem qui est in ipsis syderibus; nisi enim terra frequenter irrigaretur imbribus, rore, pruina, nive, & ab ea nimius syderum calor averteretur per nubes; ipsa quasi exusta, nimiumque exsiccata redderetur sterilis: id quod verba hymni clarè significant, quando post hunc versum. Ut unda flammas temperet; mox sequitur, Terræ solùm ne dissipent.

Atque ut hæc, sive de Firmamento, sive de aquis supra Firmamentum expositio non videatur alicui nova vel peregrina; operæ pretium duxi; ipsa B. August. verba subtexere, tum lib. 13. Conf. tum lib. 2. de Gen. ad litt. c. 4. Priori loco sic scribit: *Videmus Firmamentum cœli, sive inter spirituales aquas superiores & corporales inferiores primarium corpus Mundi, sive hoc spatium aeris, quia & hoc vocatur cœlum, per quod vagantur volatilia cœli inter aquas, quæ vaporabiliter ei superferuntur, & serenis etiam noctibus rorant; & has quæ in terris graves fluitant*. Circa quæ verba, illud notandum occurrit, quòd (ut supra monuimus) lib. 2. Retract. c. 6. retractavit ea, quæ de spiritualibus aquis hic dixerat; non verò quæ de spatio aeris, vel de aquis super illud.

Posteriori loco referens cujusdam alterius interpretationem: *Cùm probasset*, (inquit) *& hunc aerem cœlum dici, nulla alia causa etiam Firmamentum appellatum voluit existimari, nisi quia intervallum eius dividit inter quosdam vapores aquarum, & istas aquas, quæ corpulentius in terris fluitant. Et nubes quippe, sicut experti sunt qui inter eas in montibus ambulaverunt, congregatione & conglobatione minutissimarum guttarum talem speciem reddunt, quæ si spissantur amplius, ut conjungantur in unam grandem plures guttæ minimæ, non eam patitur aer apud se teneri, sed ejus ponderi ad ima dat locum, & hæc est pluvia. Ergo ex aere, qui est inter vapores humidos, unde superius nubila conglobantur, & maria subterfusa, ostendere ille voluit esse cœlum inter aquam & aquam. Hanc ergo diligentiam considerationemque laude dignissimam judico. Quod enim dixit, neque contra Fidem est, & in promptu posito fundamento credi potest, &c.* Ita August. indicans tamen & aliam aliquam istarum aquarum expositionem.

Articulus IV.

Utrùm sit unum cœlum tantùm.

Pro responsione est

Conclusio I.

Chrysostomus dicit, non esse nisi unum cœlum: sed unum cœlum nominat totum corpus, quod est supra terram & aquam sursum versus.

Conclusio II.

Sunt plures cœli. Basilius, Damascenus, & alii dicunt, esse plures cœlos; idque omninò verum est, quia totum illud corpus, quod à terra & aqua sursum versus tendit, quamvis considerari possit ut unum unitate continuationis; multas tamen habet distinctiones, variosque orbes seu sphæras. Quapropter si cœlum sumatur propriè, simpliciter dicendum est, quòd non est tantùm unum, sed plures. Quid cœli proprium. Sumitur autem propriè, quando significat aliquod corpus sublime & luminosum actu vel potentia, & incorruptibile per naturam. Juxta quam significationem, sit

Conclusio III.

Ut sint tres cœli. Rectè dicuntur esse tres cœli: primum totaliter lucidum, quod vocatur Empyreum: secundum totaliter diaphanum, quod vocatur cœlum aqueum seu Chrystallinum: tertium partim diaphanum & partim lucidum actu, quod vocant cœlum Sydereum; & dividitur in octo sphæras, scilicet in sphæram stellarum fixarum, (quod peculiari nomine eòque strictiore, quàm in præcedentibus locuti sumus, dici solet Firmamentum) & in septem sphæras Planetarum, quæ possunt dici septem cœli vel septem sphæræ. Sunt undecim cœli. Et secundùm hanc divisionem possunt dici esse decem cœli: imò secundùm ea quæ multi Philosophi tradunt, ipso etiam B. Thoma in 2. dist. 14. art. 1. & lect. 7. in 1. Metaph. consentiente, in Universo sunt cœli undecim, quorum aliqui nomina gentilitatis retinuerunt, & hoc ordine solent recenseri; ut 1. sit cœlum Lunæ; 2. Mercurii; 3. Veneris; 4. Solis; 5. Martis; 6. Jovis; 7. Saturni; 8. Firmamentum, seu cœlum sydereum; 9. Cœlum aqueum, seu Chrystallinum: *Hoc cœlum aqueum*, ait B. Thom. in 2. dist. 14. *est nona sphæra, ad quam primò reducunt Astrologi motum Orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de Occidente in Orientem*; 10. est primum mobile, quod idem S. Doctor ibidem ait vocari sphæram decimam, *ad quam reducunt motum diurnum, qui est de Oriente in Occidentem*. Supra hos autem omnes est cœlum empyreum; cujus tum hoc art. meminit, tum q. 66. art. 3. & alibi.

Neque verò his obstat, quòd in præs. art. solùm recenseat decem cœlos. Sub secundo enim, quod aqueum vocari dicit, illud quod alibi vocat sphæram decimam intelligi potest esse comprehensum, propterea quòd nullæ in istis duobus stellæ fulgeant, in eoque conveniunt, quòd ambo sunt translucidi & perspicui aquarum similitudinem referentes.

Conclusio IV.

Si cœlum accipiamus, partim propriè, partim secundùm participationem alicujus proprietatis corporis cœlestis, scilicet sublimitatis & luminositatis actu vel potentia; sic spatium aereum, quod est à terra & aqua usque ad orbem Lunæ, vocatur cœlum; & tres cœli distingui possunt, scilicet aereum, sydereum, & aliud superius, quod non est sydereum, quòdque complectitur nonum, decimum & undecimum.

Conclusio V.

Interdum etiam cœlum accipitur metaphoricè pro eo, quòd tum sublimitatem, tum lucem habet, sed alterius longè rationis à sublimitate & luce cœli propriè accepti. Hoc modo SS. Trinitas ejusque sublimitas cœlum vocatur. Sic & bona spiritualia interdum cœli nominantur, atque etiam visiones supernaturales, quarum una est corporalis, alia imaginativa, alia intellectualis.

QUÆSTIO LXIX.

De opere tertiæ diei.

Articulus I.

Aquæ fuit die tertio congregatæ. Artic. 1. docet, congregationem aquarum convenienter esse factam die tertia. Quia formatio terræ convenienter facta est die tertia: sed per congregationem aquarum terra cœpit formari per hoc, quòd apparuit arida & aquis discooperta; ergo aquarum congregatio tunc convenienter facta est. Maj. prob. Quia secundùm communiorem Patrum interpretationem, creaturæ corporales ab initio creatæ secundùm substantiam erant informes, earumque informitas temporis duratione præcessit formationem: inter illas autem creaturas hic est ordo

ut

ut cœlum sit prima; aqua secunda; terra tertia: Cœlum autem primo die formatum fuit per productionem lucis, & aqua secundo die formata fuit per hoc, quòd fuit divisa, quòdque inter aquas superiores & inferiores posuit Deus Firmamentum: Relinquitur ergo, quòd tertio die conveniret formari terram per hoc, quòd discooperiretur, & appareret arida. Quod factum est, congregando aquas in unum locum. In Mundi siquidem exordio totam terram undique cooperiebat aqua: sed ad hominum aliorumque animalium habitationem, & ad plantarum germinationem oportebat eam discooperiri.

Quæst. Si quæras: Quomodo elementum aquæ potuerit in terræ partes aliquas recipi, cùm ipsum videatur naturaliter esse majus elemento terræ. Resp. variis modis fieri potuisse. Vel quia aqua primò esset rarior, & postea fuerit condensata; servata tamen sua naturali proprietate: Vel quia aqua tumorem quemdam & elevationem fecerit in mari, per quem esset littoribus elevatior: Vel quia factæ fuerint aliquæ cavitates in terra, quæ aquas reciperent. Vide resp. ad 2. & quæ dicit Bannesius non immeritò ponderans illa verba Psal. 32. *Congregans sicut in utre aquas maris*.

Utrùm verò simpliciter sit dicendum, quòd aquæ sint elevatiores quàm terra; Mathematicis disquirendum relinquimus. Ad Theologum magis pertinet disquirere, Quomodo Deus legatur dixisse: *Congregentur aquæ quæ sub cœlo sunt in locum unum*; cùm sensu & experientia constet, aquas non in uno loco esse, sed in multis. Resp. Intelligi posse, quòd aquæ dictæ sint congregari in locum unum; vel quatenus omnes aquæ habent unum terminum, scilicet mare, juxta illud Eccles. 1. *Omnia flumina intrant in mare*: vel quia unus ille locus non est accipiendus strictè & propriè unus, sed unus comparatione loci, quem habet terra, perindè ac si dictum esset, congregentur aquæ omnes in locum aliquem diversum ab eo, quem hactenùs cum terra occupant: Vel (quod clariùs dici potest) in ista sententia, *Congregentur aquæ in locum unum*, locus unus non accipitur determinatè, sed confusè, perindè ac si diceretur: singulæ aquæ seu singulæ aquarum congregationes congregentur in aliquem locum à loco terræ diversum, unaquæque in suum. Sicut enim si diceretur: Omnes homines habeant unum caput; non esset sensus, quòd omnium hominum fieret unum caput, sed quòd singuli homines haberent unum suum caput: ita præfatæ sententiæ sensus non est, quòd omnium aquarum sit locus unus, sed quòd singulæ aquæ, hoc est singulæ aquarum congregationes haberent unum suum locum. Unde mox sequitur, *Congregationesque aquarum appellavit maria*; per quod facilè est intelligere, fuisse plura maria, seu plures aquarum congregationes, quarum unaquæque suum particularem locum haberet.

(Aquæ ut in unum locū sint congregatæ.)

ARTICULUS II.

(Plantæ sunt tertio die productæ.)

ART. 2. ostendit, eodem die convenienter factam plantarum productionem, & quidem (ut probabile est post Basil. Ambr. Chrys. & alios) non solùm virtute, quasi nimirum solam virtutem eas producendi terra acceperit: sed actu, sic videlicet, ut terra tunc actu protulerit omnes plantarum species, easque adultas, & vel omnes vel saltem aliquas cum maturo fructu. Deus enim omnipotenti sua virtute *fecit omne virgultum agri, antequam* vi & modo naturali *oriretur in terra*. Dictum est autem de unoquoque plantarum genere, *cujus semen in semetipso sit super terram*, quod non est dictum de animalibus; quia plantæ non egent diverso sexu, sed sufficit eis semen.

(Fuerunt in principio spinæ & tribuli.)

Quod in resp. ad 2. dicitur de spinis & tribulis, tertio die Mundi, ac per consequens ante maledictionem Gen. 3. latam productis, habetur apud B. August. lib. 3. de Gen. cap. 18. sed tamen ante peccatum ista non erant nec fuissent in pœnam. Neque enim terra, quæ propter cibum excoleretur, talia infructuosa germinasset, sed aliis in locis erant ac fuissent; partim ad Universi ornatum; partim ad varias utilitates vel hominum vel bestiarum.

Ex August. præterea, ut & ex Basilio, Ambrosio, Theod. dicendum videtur, etiam ante peccatum fuisse herbas venenosas, quæ licèt esu forent homini noxiæ; cæteris tamen animalibus erant utilissimæ. Ideòque quod Gen. 1. dicitur, *Ecce dedi vobis omnem herbam &c.* distributio est accommoda pro omni herba comestibili.

(De mineralibus.)

Quod attinet ad marmora, metalla, & quæ vocantur mineralia in terræ visceribus latentia; verisimile est, quòd etiam tertio die facta fuerint: pertinent enim ad formationem terræ. Et hanc sententiam supponit B. Thom. quando in resp. ad 3. dat rationem, quare Moyses non meminerit productionis eorum, sicut productionis plantarum; eam autem dat duplicem. Una est, quia corpora mineralia habent generationem occultam hominibusque ignotam: Moyses autem ea tantùm proposuit, quæ in manifesto apparent. Altera, quia ejusmodi corpora non habent manifestam distinctionem à terra, sed potiùs videntur quædam species terræ.

Quæri posset: An etiam Paradisus voluptatis fuerit illo die tertio factus. Ad quod B. Thom. q. 104. ar. 1. ad 5. Respondet affirmativè.

QUÆSTIO LXX.

De opere ornatus. Et Primò, De opere quartæ diei.

ARTICULUS I.

ART. 1. docet, luminaria convenienter facta esse quarta die, quæ est prima dies ornatus. 1. Quia Scripturæ authoritas id probat. 2. Quia productio luminarium pertinet ad ornatum cœlorum: conveniens autem fuit ea primò ornari, quæ fuerunt primò creata. Cùm igitur in opere creationis fiat mentio trium corporum, scilicet cœli, aquæ, & terræ: inter ea verò cœlum sit primum: conveniens fuit, quòd cœlum etiam primò ornaretur. Cæterùm quoniam sicut elementa ita etiam cœli fuerunt initio facti secundùm substantiam; idcircò non est existimandum, quòd vel tota substantia, vel materia cœlorum; vel eorum forma substantialis demùm sit facta quarta die. Sed secundùm eos, qui ponunt corpora cœlestia esse alterius naturæ ab elementis & incorruptibilia per naturam, (quorum sententiam hactenùs secuti sumus) intelligendum est, luminaria dici facta quarta die per accessionem formæ accidentariæ, & per collationem determinatæ virtutis ad determinatos effectus: lux enim primorum dierum fuit informis & imperfecta, valdèque exilis; quarto autem die fuit aucta & perfecta: atqui astra seu luminaria sunt ex parte densioris sui orbis, quæ lucem habent & transmittunt; rectè igitur dicuntur luminaria tunc esse facta, quando ipsis data est lux in ea perfectione, quam nunc habent, & quam eorum conditio postulat, secundùm quam alia ab aliis peculiariter distinguuntur.

(Luminaria ut quarto die facta.)

Data insuper fuit singulis astris virtus propria & determinata producendi varius effectus, secundùm quam alii sunt effectus radiorum Solis, alii radiorum Lunæ, & sic de aliis; quemadmodum B. Thomas hic in resp. ad 2. declarat, conformiter iis quæ q. 64. art. 4. dixit. Hinc in 2. dist. 15. art. 1. ad 1. *Hoc quod dicitur fiant luminaria in Firmamento cœli, non intelligitur quòd hujusmodi luminarium corpora secundùm esse suum specificum ex præjacenti materia facta sint: sed eorum materia prius existente, tunc primò virtutes determinata eis collatæ sunt, ex quo ultimum complementum sui acquisiere.* Et dist. 13. artic. 4. ad 4. *Substantia corporis Solaris à principio creationis in sua forma substantiali fuit: sed dicitur ex eo Sol quarta die factus per additionem novæ virtutis, sicut dicitur ex homine non musico fieri homo musicus.* Quo modo etiam loquitur q. 4. de Pot. art. 4. in fine.

Præterea datus etiam est isto die suus proprius motus cuique syderi, cùm prius illa solùm moverentur motu, qui toti cœlo est communis, secundùm ea quæ S. Doctor dicit q. 67. art. 4. ad 3. & præs. q. art. 2. etiam ad 3. Frequens autem est, ut res quæpiam dicatur tunc fieri, quando vel suum complementum vel magna aliqua perfectio ei accedit. Unde Dan. 4. legitur Nabuchodonosor dixisse: *Nonnè hæc est Babylon magna quam ædificavi, &c* quamvis non à fundamentis eam ædificasset. Et Isaj. 65. dicitur Deus creare cœlos novos & terram novam propter singularem aliquam perfectio-

fectionem, quam est eis collaturus. Cùm igitur die quarta Mundi magna perfectio accesserit cœlestibus luminaribus; non immeritò dicuntur tunc facta esse luminaria, licèt eorum substantia tunc facta non fuerit, sed antea præextiterit.

Quæst. Circa finem corp. quæri potest: Quomodo plantæ fuerint die tertio actu productæ, an ipsa terra eas efficiente, an aliquo alio modo. Resp. Verius eos sentire qui docent, terram non effectivè plantas produxisse, sed eam se habuisse tantùm materialiter: Deum verò solùm fuisse causam activam seu effectivam. In prima enim rerum creatione non creaturæ creaturas effecerunt, sed solus Deus eas effecit. Accedit, quòd plantæ non potuerint à terra efficienter produci, & quidem in instanti, (sicut productæ fuerunt) sine magno miraculo: in prima autem rerum institutione non debuerunt creaturæ effectus suos producere miraculosè.

Terra non efficienter produxit plantas.

Neque refert, quòd nunc terra efficienter producat plantas. Quia hoc non facit in instanti, nec nisi virtute seminis, quod in ea est: producit enim pirum, sed per semen piri; pomum, sed per semen pomi, &c.

Ob. Non refert etiam, quòd in Scriptura dicatur, *germinet terra herbam virentem*, & paulò post, *protulit terra herbam virentem*. Resp. Non enim sensus est, quòd germinaverit activè producendo: sed passivè tantùm & materialiter: materiam scilicet ministrando. Quomodo etiam postea dicitur, *producant aquæ reptile animæ viventis, & volatile super terram*: ac rursum, *producat terra animam viventem in genere suo, jumenta*, &c. cùm tamen certum sit neque aquas produxisse efficienter reptilia & volatilia, neque terram activè produxisse jumenta. Unde B. Th. q. 71. scribit, quòd *in prima rerum institutione principium activum fuit verbum Dei, quod ex materia elementari produxit animalia, vel in actu secundùm alios Sanctos, vel virtute secundùm Aug. non quòd aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit: sed quia hoc ipsum, quòd ex materia elementari virtute seminis vel stellarum possunt animalia produci, est ex virtute primitùs elementis data*. Et conformiter quod hoc art. dicit, terram habere virtutem productivam plantarum, loquendo de prima plantarum productione; intelligendum est de virtute productiva per subministrationem materiæ.

Luminaria ut sint in Firmaméto. Circa resp. ad 3. adverte, luminaria posita esse in Firmamento cœli, non quòd omnia sint in octavo cœlo, quod peculiariter vocari solet Firmamentum; constat enim, planetas eo inferiores esse: sed partim quia sunt in illo spatio, quod totum (etiam secundùm partem superiorem) rectè dicitur Firmamentum ob perpetuam stabilitatem; partim quia lumen ipsorum est, & à nobis conspicitur in ejusdem spatio, & quòd Firmamentum dicitur parte inferiore.

Cur sol & Luna luminaria magna. In resp. ad 5. observa, Solem & Lunam vocari luminaria magna, non quòd magnitudine excedant omnia reliqua astra; sed tum quia secundùm aspectum multò videntur cæteris omnibus majora; tum quia majorem luminis abundantiam super terram effundunt. *Etsi enim aliæ stellæ sint majores quantitate quàm Luna; tamen effectus Lunæ magis sentitur in istis inferioribus, & etiam secundùm sursum major apparet:* ait B. Thomas. Id quod de Sole multò magis verum est.

Articulus II.

Cur luminaria producta. Art. 2. declarat, convenienter describi causam productionis luminarium. Quia luminaria propter homines seu in hominum utilitatem facta sunt: Homines autem ex luminaribus utilitatem accipiunt quantum ad tria. 1. Quantum ad visum, qui est maximè directivus in operationibus, & utilis ad res cognoscendas. 2. Quantum ad vicissitudines temporum, quibus & fastidium tollitur, & valetudo conservatur, & ad victum necessaria oriuntur. 3. Quantum ad opportunitates negotiorum & operum; ex cœli namque luminaribus accipitur significatio pluviosi temporis vel sereni: hæc autem omnia describuntur, ubi causa productionis luminarium declaratur; ergo illa productio convenienter describitur. Subs. patet, quia propter primum dicitur, *ut luceant in Firmamento cœli, & illuminent terram*: propter secundum, *ut sint in tempora, & dies, & annos*: propter tertium *ut sint in signa*. Cur porro productionis luminarium causam solam describat Moyses; aliis prætermissis; ratio est, ut populum ab illorum cultu revocaret, dum non aliud legeret, quàm ipsa in hominum utilitatem esse facta. Unde Deut. 4. dicitur; *Ne fortè elevatis oculis ad cœlum videas Solem, & Lunam, & omnia astra cœli, & errore deceptus adores ea & colas, quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis Gentibus*. Eademque ratione, cùm cœli sint causa transmutationum corporalium; potius tamen Moyses illa vocavit signa quàm causas, ut occasionem idololatriæ tolleret; ut loquitur S. Doctor hic in resp. ad 2. & 2. Sent. d. 15. art. 2. ad 1.

Dicuntur autem luminaria esse *In signa*, quia sunt signa prognostica pluviæ, serenitatis, gelu, nivis, frigoris, & ventorum, aliarumque similium cœli mutationum. *In tempora & annos*, quia eorum motus varias facit temporum divisiones, ac differentias: veluti Annos & Dies, Ver, & Æstatem, Autumnum, & Hyemem. Facit præterea, ut dignoscantur tempora plantandi, serendi, metendi, navigandi, aliorumque similium. Quapropter Scripturæ sensus hic reddi potest, *sint in signa, & tempora, & dies, & annos*, idest sint signa temporum, & dierum, & annorum, & qualitatum quarumdam, quæ diversis tum diebus tum aliis temporibus ex motu cœli prodeunt; cujusmodi sunt pluviæ, siccitates, grandines, nives &c. quæ ex astris utcumque possunt prænuntiari, modò id non longè antequam eventura sint fiat, sed velut ex signis proximis. Cujus rei exemplum habemus. Matth. 16. & Lucæ 12. *Ut luminaria sint in signa.*

Ne quis autem hinc stabiliri putet Astrologiam judiciariam, qua tum de liberis hominum actionibus, tum de aliis fortuitis eventibus judicare præsumunt quidam Astrologi; consulendi sunt SS. Ambrosius, Basilius, Chryf. in cap. 1. Gen. Aug. lib. 2. de Gen. c. 14. & videnda quæ diximus 2. 2. q. 95. art. 5.

Petes: Quomodo in die quarta dicitur, quòd luminaria sint facta, ut dividant diem ac noctem, cùm jam tres dies noctesque præcesserint: & ipso primo die Deus appellaverit lucem diem, & tenebras noctem. Resp. cum Estio in 2. d. 14. §. 5. Illa non sic esse intelligenda, quasi tunc primum facta fuerit distinctio diei à nocte: sed quia divisionem illam, quam primo die lux fecit suo motu suaque tum præsentia tum absentia, eamdem die quarto perfectiùs atque distinctiùs efficere cœperint cœli luminaria, ac deinceps semper sunt effectura. Primò enim sola ista lux diem fecit sua præsentia, & noctem sua absentia: die autem quarto ac deinceps sic luminaria cœli diem noctemque partiuntur, ut Sol per diem luceat, idque lumine multò auctiore quàm primis diebus; Luna verò & stellæ luceant per noctem, juxta illud quod dicitur, *Deus fecit luminare maius ut præesset diei, & luminare minus ut præesset nocti*, conformiter ei, quod Psalmista scripsit postea Psal. 135. Deum fecisse *Solem in potestatem diei, & Lunam & stellas in potestatem noctis*. Quæ tamen præfectura seu potestas non similiter in utrisque intelligenda est: nam Sol quidem semper præest diei, quoniam ejus præsentia semper diem facit; Luna verò tunc nocti præest maximè, quando est plena: tunc enim noctem & magis illustrat, & majori tempore: Stellæ autem semper quidem nocti præsunt, sed aliæ atque aliæ, & interdum cum exiguo lumine. Quæst. Resp.

Si dicas: Lunam aliquando apparere interdiu; ergo ipsam non tantùm nocti, sed etiam diei præesse. B. Thomas in 2. d. 15. art. 1. ostendit, Neg. esse Conf. Quoniam etsi Luna in die appareat; non tamen lumen ejus in die dominatur propter præsentiam majoris luminis. Ob. Resp.

Quæri præterea hic posset: Num omnia reliqua astra lumen suum à Sole accipiant. Ex Scriptura quidem habemus, aliam esse claritatem Solis, aliam Lunæ, aliam stellarum 1. ad Cor. 15. & ex communi tum Philosophorum tum Theologorum sensu convenit, Lunam à Sole lumen accipere. At de reliquis astris non convenit. Quæst.

Probabiliter dici potest, omnes tum stellas tum Planetas lumen aliquod à Sole accipere, ita tamen ut Resp.

ut & ipsæ aliquid luminis ex se habeant; tum quia sol videtur esse primum illuminativum; tum quia etiam alii planetæ a Luna diversi, quò sunt viciniores Soli, eo (cæteris paribus) magis lucent. Unde B. Th. 2.2. qu. 7. art. 5. ad 2. scribit, quòd; *Sol aliqualiter influit in omnia corpora*: & in 2. ad 13. art. 3. Solem dicit esse fontem totius luminis, & art. 4. ad 2. *Secundùm Dionysium in 4. c. de Div. Nom. Sol est principium & fons luminis, illuminans superiora & inferiora corpora*. Ac rursum d. 15. art. 1. ad 4. *Sicut Philosophi probant & etiam Dionysius asserit in 4. cap. de Div. Nom. à Sole illuminantur omnia corpora, & superiora & inferiora, & non tantùm Luna.*

Omnes stel. læ à Sole lumen accipiunt.

Quòd autem nihilominus habeant ex se aliquid luminis, declarari potest ex eo, quòd quando Luna eclipsatur in ea nonnihil luminis deprehenditur. Neque refert, quòd alia astra non similiter patiantur incrementa & decrementa vel eclypsim, sicut Luna. Id enim partim ex eo accidit, quòd umbra terræ ad ea non pertingit, sed in mucronem attenuata sensim consumitur; partim ex eo, quòd lumen à Sole in illa vibratum semper ea illuminat, cùm nullum interjaceat impedimentum; partim ex eo, quòd ex se majus lumen habeant à Sole acceptum quàm Luna, quòdque propterea varietas, quæ in illis accidit, non ita facilè possit notari. Conferat qui volet Com. Conimbricenses lib. 2. de cœlo c. 7. q. 4. Nam his de rebus plura disserere, potius Philosophorum est quàm Theologorum.

In resp. ad 5. tradit S. Doctor, satis probabile esse, quòd Luna sit facta plena, sicut & herbæ factæ sunt in sua perfectione, & similiter animalia, & homo; addens nihilominus, Augustinum dicere, non esse inconveniens, quòd Deus imperfecta fecerit, quæ postmodum ipse perfecit. Ex quo intelligi potest, etiam probabiliter dici posse. Lunam esse factam in statu novilunii, ut paulatim incrementa capiendo, perveniret ad plenilunii perfectionem. Quod confirmari potest, quoniam Luna suo cursu menses definit: non definit autem incipiendo à plenilunio sed à novilunio; ergo verisimile est, quòd facta sit in statu novilunii.

In quo statu facta sit Luna.

Articulus III.

Luminaria non esse animata, uti nec cœli.

ART. 3. probat, luminaria cœli non esse animata. Quia non potest eis convenire anima vegetativa, cùm operationes animæ vegetativæ, quæ sunt nutritio, accretio, & generatio, non competant illis corporibus, quæ naturaliter sunt incorruptibilia, cujusmodi sunt cœli. Non potest etiam illis convenire anima sensitiva, partim quia operationes sensuum fundantur in tactu, qui est apprehensivus qualitatum elementorum: quæ non sunt in corporibus cœlestibus; partim quia organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundùm commixtionem elementorum, quæ in cœlis esse non potest. Sed neque dici potest, quòd cœli sint animati anima intellectiva. 1. Quia anima intellectiva necessariò præsupponit sensum in eo corpore, cui unitur tamquam forma. 2. Quia nulla de operationibus animæ intellectivæ potest competere cœlestibus corporibus. Non intelligere, quia intellectus corpori unitus non potest intelligere, nisi per sensus ministrentur ei phantasmata: cœlis autem neque sensus neque phantasmata conveniunt. Et quia velle, quod etiam est operatio animæ intellectivæ, præsupponit operationem intellectus; si cœli non possunt intelligere, nec etiam possunt velle.

Si dicas: Convenire cœlis operationem, quæ est movere. Resp. Ad hoc non requiri, quòd intelligentia uniatur cœlis ut forma, sed sufficere, quòd uniatur ut motor. Accedit, quòd si cœli essent animati anima intellectiva, essent liberi arbitrii, & capaces visionis Dei, cœlestisque beatitudinis, quod nullo modo est dicendum, cùm post Deum solis Angelis & hominibus hoc conveniat.

Et quamvis B. Thomas 2. cont. Gent. c. 70. non videatur abhorrere ab illorum opinione qui dixerunt, cœlos esse animatos, uti nec q. 6. de Pot. artic. 6. in corp. Quæst. tamen de Spirit. creat. art. 6. ita concludit: *Sic igitur negandum est, corpora cœlestia esse animata eo modo, quo ista inferiora animantur; non est tamen negandum, corpora cœlestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quàm unio motoris ad mobile*. Quibus conformiter hoc art. resolvit, quòd corpora cœlestia non sunt animata eo modo, quo plantæ, & animalia, per animam scilicet quæ sit forma informans: sed tantùm æquivocè, per Intelligentiam nimirum, quæ illis unitur sicut motores uniuntur mobilibus. Et hac ratione judicat conciliari posse eos qui ponunt cœlos esse animatos, cum illis qui dicunt esse inanimatos: ut scilicet priores intelligantur de anima seu Intelligentia assistente, sicut motor adest mobili per contactum virtutis, atque adeò æquivocè; posteriores autem de informante, ac per consequens propriè.

Hanc porrò sententiam, quòd cœli non sint verè & propriè animati jam tempore B. Thomæ à compluribus fuisse traditam, ipsemet testatur q. 6. de Pot. art. 6. Antea verò eamdem docuerant Basilius hom. 3. in Hexam. ubi etiam explicat, quomodo cœli quamvis inanimati dicantur laudare Deum, præbendo scilicet contemplantibus amplissimam materiam divinæ laudis: Hier. epist. 59. c. 1. ubi erroribus Origenis annumerat quòd dixerit, Solem Lunam & reliqua astra esse animantia. Qui locus propterea diligenter est observandus, quia in c. 2. Ecclesiastæ quædam habet (sed aliorum opinionem referens) in aliam partem: Fulgentius lib. de Fid. ad Pet. cap. 24. firmissimè tenendum ait, in omni creatura solos spiritus Angelicos & humanos intelligendi facultatem divinitus accepisse. Quibus addendi sunt Gregorius hom. 10. in Evang. & Damasc. lib. 2. cap. 6.

Refert etiam Nicephorus lib. 17. Hist. c. 28. canonem Synodi 5. Constantinop. sic sonantem: *Si quis dicit, cœlum, & Solem, & Lunam, & stellas, & aquas, quæ supra cœlos sunt, animatas quasdam esse & materiales virtutes; anathema sit*. Quamquam ille canon non sit 5. Synodi Generalis, quæ Constantinopoli fuit habita, sed alicujus alterius particularis. Et quamvis non constet, hanc doctrinam (de qua B. Augustinus dubitavit) esse Fidei; non tamen videtur nunc sine temeritate posse oppositum asseri.

His non obstat, quòd Psal. 135. scribitur, Deus fecisset cœlos in intellectu. Non enim sensus est, quòd fecerit cœlos intellectu præditos, sed quòd eos fecit per divinum suum intellectum, seu per divinam suam sapientiam, atque adeò sapienter.

Objectiones cum Resp.

Non obstat etiam, quòd Isa. 24. legitur, Deus visitaturus super militiam cœli, per quam in Scriptura sæpè intelliguntur Sol, Luna, & reliqua astra. Si enim de astris interpretemur; sensus est, quòd Deus visitabit super militiam cœli, disperdendo de terra idola, idolorumque cultum, & cultores: unde sequitur, *Erubescet Luna & confundetur Sol*; quo significatur, quòd Solis & Lunæ cultores, detecta palamque manifestata vanitate sua, magno pudore afficientur. Potest autem & per militiam cœli intelligi exercitus Dæmonum, qui in cœlo hoc aereo versantur.

Quod ex Baruch 3. posset opponi: *Stellæ vocatæ sunt, & dixerunt adsumus*. Non magis urget, quàm concludi possit, vel famem esse animatam, vel ventos & mare esse præditos intelligentia, ex eo quod dicitur, Deus vocasse famem super terram, Psal. 104. & quòd venti & mare dicuntur obedire Christo, Matth. 8. Sermo scilicet est figuratus, quo significatur efficacia divinæ operationis, ad quam res inanimatæ statim adsunt, vel prout Deus voluerit, se remittunt, perinde ac si ratione præditæ forent.

Quod autem ex Præfat. Missæ quidam opponunt, ubi cœli dicuntur laudare Deum. Solvi potest dicendo, cœlos poni tropicè pro cœlitibus. Neque refert, quòd distinctè nominentur Cœli cœlorumque Virtutes. Unum enim intelligi potest esse explicatio alterius, quasi diceretur, Cœli, hoc est cœlorum Virtutes.

Cum resp. ad 2. conferat lector q. 3. art. 1. in corp. & quæ ibi diximus.

Contra id quod in resp. ad 3. dicit, Corpus cœleste habere rationem instrumenti, & agere in virtute principalis agentis, quod est substantia vivens, quidam opponunt: ipsum q. 110. art. 2. docere, Angelos non esse causam compositorum, eò quòd ipsi non sint composita, nec virtute sua contineant composita.

Sed

Sed Resp. ipsum ibi velle, quòd Angeli non possint propria sua virtute & immediatè Immediatione suppositi composita naturalia facere absque motu alicujus corporis: quòd autem quædam facere possint eo motu interveniente; ibidem satis significat in resp. ad 2. dicens, quòd Angelus transmutat materiam corporalem movendo ipsa agentia corporalia tamquam causa superior: & in resp. ad 3. quòd nihil prohibet, ex virtute Angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quæ agentia corporalia non sufficerent.

QUÆSTIO LXXI.

De opere quintæ diei.

Opus quintæ diei convenienter describitur.

DOcet hac quæstione S. Doctor, convenienter describi Gen. 1. opus quintæ diei; partim authoritate Scripturæ; partim quia decuit ut opus ornatus per ordinem responderet ordini distinctionis. Per hoc autem quòd quinto die aquæ produxerint pisces & aves; opus ornatus respondet ordini distinctionis. Quarta enim dies (quæ est prima dies ornatus) respondet primæ diei; & dies quinta (quæ est secunda ornatus) secundæ diei distinctionis. Nam primo die Mundi Deus tria corpora, sub quibus tamen alia comprehenduntur, fecit; Cœlum, aquam, & terram. Et primo quidem die primum corpus, hoc est, cœlum distinxit, dividendo lucem à tenebris, & diem à nocte: secundo autem die separavit aquas ab aquis: tertio segregavit aquam à terra terræque stipitibus seu plantis. *Quia enim plantæ immobiliter terræ inhærent; earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio*, ait B. Thomas qu. 96. artic. 2. ad 1. Reliquis autem tribus diebus eadem tria corpora ornavit Deus, variisque rerum generibus adimplevit eumdem ordinem servans. Nam quarto die cœlum syderibus; quinto aquam piscibus; sexto terram animantibus terrestribus implevit & ornavit.

Ordo ornatus initio Mundi.

Sed quæstio non modica est.

Sintnè non tantùm pisces, sed etiam aves ex aqua producti.

VIdetur enim quòd non. 1. Quia nullum ejus rei fundamentum habemus ex sacris Litteris, sed ex illis contrarium potius licet colligere: ubi enim Gen. 1. legimus, *Producant aquæ reptile animæ viventis, & volatile super terram*; illud *volatile*, non est in Hebræo quarti casus, qui regatur à verbo *producant*, sed est nominativus; sic enim habetur: *Reptificent seu repere faciant aquæ reptile animæ viventis, & volatile volet super terram*: Cap. autem 2. Scriptura docet, aves ex terra esse factas his verbis: *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ & universis volatilibus cœli.*

2. Unicuique corpori mixto debetur locus secundùm elementum prædominans in ipso, ut dicitur in 1. Cœli & Mundi: sed locus avium est aer; ergo videtur, quòd non aqua sed aer præcipuè dominetur in avibus, quòdque propterea factæ sunt ex aere.

3. In cæteris Dei operibus magna quædam convenientia cernitur inter rem productam & elementum ex quo est producta, ut inter pisces & aquam, inter animantia terrestria & terram: at inter aves & aquam non est convenientia, cùm aves neque in aquis generentur aut vivant, nec temperamentum corporis earum sit aqueum, sed terreum vel aereum.

Aves sunt ex aqua productæ.

Responsio communior est, non tantùm pisces, sed etiam aves ex aqua esse productas. Ita August. lib. 3. de Gen. ad lit. cap. 6. & 7. lib. 8. cap. 5. lib. 9. cap. 1. Hieronymus epist. 83. Greg. lib. 9. Mor. cap. 36. Damasc. lib. 2. cap. 9. B. Thomas & alii. Cui sententiæ tum vulgata sacrorum Bibliorum lectio; tum Versio 70. (de qua statim) vehementer favet; tum sensus Ecclesiæ. In hymno si quidem feriæ 5. ad Vesp. ita canit:

Magnæ Deus potentiæ,
Qui ex aquis ortum genus
Partim remittis gurgiti,
Partim levas in aera,
Demersa lymphis imprimens
Subvecta cœlis irrigans, seu (ut alii) *irrogans*, aut ut adhuc alii, *erigens*.
Ut stirpe una prodita.
Diversa rapiant (aut repleant) *loca.*

Ad 1. autem Arg. in primis Resp. lectionem nostram vulgatam non esse postponendam Hebrææ, quandoquidem nostra sit per Ecclesiam recepta, & per Conc. Trid. probata pro authentica. Deinde Textus Hebræus rectè intelligi potest convenire cum nostro textu, subaudiendo pronomen *quod* hoc modo; *& volatile quod volet super terram*: nam in Hebræo frequenter ejusmodi relativum subauditur. Et huic sensui convenit interpretatio 70. quæ sic habet: *Producant aquæ reptilia animarum viventium & volatilia volantia, seu quæ volant aut volare apta sunt super terram*. Quod autem ex c. 2. Gen. objicitur; Aug. lib. 9. de Gen. ad lit. c. 1. indicat duobus modis solvi posse. Prior est, ut copulativa *&* non intelligatur repetere hoc totum, *formas de humo*, sed priorem duntaxat vocem *formatis* hoc sensu, Formatis igitur de humo cunctis animantibus terræ, ac etiam formatis volatilibus cœli, hoc est postquam ista duo genera animantium Deus formasset. Posterior modus solvendi est, ut humum appellaverit Moyses terram aquosam seu aquæ mixtam.

Ad 2. B. Thomas in 2. d. 15. qu. 2. art. 1. Resp. Philosophum loqui de loco naturali, qui est terminus motus naturalis, & in quo naturaliter quiescit corpus. Sic autem aer non est locus avium, quia non in aere, sed in terra quiescunt, sed est locus earum secundùm motum animalem, cujus principium non est gravitas aut levitas. Neque refert, quòd aves in aere volant, ob quam causam idem S. Doctor ibidem art. 2. ait, volatilia pertinere ad ornatum aeris. *Ob.* Quia non volitant sua propria levitate, quæ sit eis naturalis, sicut ipsa naturalis est igni vel aeri, sed alarum suarum subsidio. *Resp.*

Quodnam verò elementum in avibus prædominetur; ex resp. ad 2. hujus q. intelligi potest. Si enim sive aves sive pisces considerentur secundùm se, seu secundùm corpulentam substantiam; sic in utrisque prædominatur elementum terræ: sed si considerentur secundùm quod nati sunt moveri motibus, qui illis conveniunt, non præcisè in quantum sunt corpora, sed in quantum sunt aves aut pisces, atque etiam secundùm complexionem & humorem; sic in eis dominatur aqua: in piscibus quidem aqua inferior & crassior, quæ per terram labitur, & de qua ipsi sunt producti: in avibus autem aqua superior, quæ scilicet vaporabiliter tenuata inferiorem aeris regionem occupat, de cujusmodi aqua ipsæ sunt formatæ. His consentaneum est, quod dicto art. 1. dist. 15. docet, in corporibus omnium animalium simpliciter dominari terram secundùm quantitatem, quia scilicet major semper est in eis terræ quàm alterius elementi quantitas, cùm aqua sit quasi continuans partes; sed illa animalia quæ plus habent de aqua præ aliis animalibus dicuntur ex aqua constare, pensata eorum propria complexione secundùm comparationem ad complexionem debitam generi communi. Et secundùm hæc, ex aqua dicuntur esse pisces quantum ad id, quod in ea grossius est: aves autem quantum ad id, quod in ea subtilius est; quod quidem in vaporem resolutum est quasi medium inter aerem & aquam. Propter hoc aves in aere elevantur, & pisces gurgiti remittuntur.

Ut aqua dominetur in avibus.

Ad 3. Resp. neg. Min. 1. Quia multæ aves sunt aquatiles, ut Cycni, Anseres, Anates, Merguli. 2. Quoniam etsi aliæ aves non habeant affinitatem cum aqua illa crassiore, quæ in terra est, ex qua etiam non sunt factæ; habent tamen cum aqua seu aquæ materia subtiliore, quæ est in aere, & quæ ad aeris naturam propè accedit.

Quod attinet ad temperamentum corporis avium; illud ratione humoris quo constat rectè dicitur esse aqueum, accedens tamen ad aereum, cùm ipsæ sint ex aqua tenuiore & subtiliore, qualis in aere est antequam in terram decidat.

Affinitas avium & piscium.

Si quæras: Quam affinitatem inter se habeant pisces & aves, ut meritò censeri possint ex eadem materia factæ. Resp. quòd variam. 1. Quia maxima est

convenientia locorum avibus & piscibus naturalium: nam aer & aqua ambo sunt corpora diaphana, humida, agitabilia, quæ facilè cedunt: aer etiam est plenus humore aqueo, & est in aquam facilè mutabilis, ut & aqua secundùm quod evaporatur in aerem. 2. Quia & avium & piscium corpora quamdam habent tum levitatem tum agilitatem: & pinnæ piscium & alæ avium correspondent; sicut & squamæ piscium, pennis avium assimilantur. Utraque etiam istorum animalium auribus carent, & per quosdam meatus funguntur officio aurium. Vide Aristot. lib. 1. de Histor. Animal. c. 11. & lib. 2. de partib. Animal. c. 12. Denique qualis est natatus piscium in aqua, talis est volatus avium in aere.

Circa hujus quintæ diei opus quædam restant observanda. 1. Quòd aquæ intelligendæ sunt produxisse pisces & aves, non efficienter, sed materialiter, hoc est materiam & dispositiones subministrando.

2. Quòd reptile animæ viventis seu reptile vivens, habens scilicet animam viventem, est in duplici genere; quoddam est terrestre, de quo loquitur Scriptura describendo opus sextæ diei; aliud aquatile. Sicut enim serpentes supra pectus rependo moventur, ita pisces in aqua quasi adrependo natant. Dicuntur namque reptilia, quæcumque pedibus carent, aut quibus breves admodum sunt pedes, ita ut non sint aut vix sint apti ad gressum: quomodo quædam animalia in aquis degentia pedes habent, quibus tamen dum in aquis sunt non utuntur ad gradiendum, sed ad natandum & remigandum.

Quid reptilia.

3. Quòd per Cete Gen. 1. non intelligitur una species piscis, sed omne genus magnorum piscium cujuscumque sint speciei. Nam vox Hebræa significat dracones & omnia ingentia animantia. Hinc B. Th. in resp. ad 4. docet, ut includantur omnia quæ habent aliquid speciale inter pisces, postquam Moyses dixerat, *Producant aquæ reptile animæ viventis*; eum subjunxisse, *Creavit Deus Cete grandia*.

4. Quòd Scriptura peculiariter expressit Cete, neque oportuit similem expressionem fieri vel in plantis vel in aliis animalibus; quoniam, sicut Bannesius & alii communiter observat, illa piscium species est quid prodigiosum immensæ magnitudinis in tantum, ut S. Basilius hom. 7. in Hexam. scribat, quòd *mole corporis maximis montibus æquantur: nam quod ad summam aquæ superficiem enatarint, instar insularum sæpenumero apparent*. Et Plinius lib. 9. Hist. c. 9. refert, piscis alicujus caput habere dolii magnitudinem capax amphorarum quindecim. Lib. 30. c. 1. narrat Cetos sexcentorum pedum longitudinis, & trecentorum sexaginta latitudinis, in flumen Arabiæ intrasse. Inter species autem vel plantarum vel animalium terrestrium nulla est, quæ tam ingentem peneque incredibilem habeat magnitudinem.

Cur Cete exprimantur.

QUÆSTIO LXXII.

De opere Sextæ diei.

1 Convenienter describitur opus sextæ diei.

HAc quæstione docet, convenienter describi opus sextæ diei; partim quia authoritas sacræ Scripturæ ad hoc probandum sufficit; partim quia sicut die quinta (quæ respondet secundæ) ornatum fuit medium corpus, idest aqua, ita die sexta (quæ respondet tertiæ) oportebat ornari tertium corpus, hoc est terram. Signum autem quòd dies sexta respondeat tertiæ est, quòd utrobique fiat mentio de terra: sicut signum, quòd dies quinta respondeat secundæ fuit, quòd & secunda & quinta die agitur tum de aqua tum de Firmamento cœli: & signum quòd quarta dies respondeat primæ fuit, quòd utraque illa die agitur de luce & de die ac nocte.

Quæst. Peres: Quare Moyses non describit ornatum seu incolas aeris & ignis, sicut describit ornatum & incolas aquæ & terræ.

Resp. Resp. 1. Quòd ornatum & incolas aeris non tacuerit, quoniam etsi aerem, quia insensibilis est, per se ac seorsim non expressit; cum tamen quoad superiorem partem comprehendit cum cœlo, & quoad inferiorem cum aqua, ut q. 71. ad 3. declarat B. Thomas. Cum igitur descriptum est; quòd volatilia sunt sub Firmamento cœli; satis declaratum fuit, quòd volitent in aliqua regione aeris: id quod ad aeris ornatum pertinet.

Resp. 2. Nullos igni dandos fuisse incolas, quia nulla reperiuntur animalia, quæ possint in igne vivere. Quod enim habet quidam versus, — Nulla animalia vivūt in igne.

Halec unda fovet, Salamandraque pascitur igne;

non sic est verum, quasi Salamandra vel solo igne pascatur, vel in eo possit vitam agere: sed quòd propter frigidissimam sui corporis complexionem, eo præ cæteris elementis peculiariter oblectetur; unde & in eo potest nonnihil versari, imò & ipsum (si valde sit exiguus) suo nativo frigore extinguere: sed in igne vivere perinde ac pisces in aquis aut aves in aere, nullatenus potest, uti nec eum si magnus sit extinguere.

His quidem opponi posset, quod Philosophus lib. 5. de Hist. Animal. c. 19. dicit, Nonnulla corpora esse animalium quæ igne non absumuntur, Salamandra claro documento est, quæ (ut ajunt) ignem inambulans per eum extinguit: quodque Plinius lib. 10. Hist. Animal. c. 67. de eadem scribit: *Huic tantus rigor, ut ignem tactum extinguat non alio modo quàm glacies*: Et quod lib. 11. c. 36. ait: *In Cypri ærariis fornacibus ex medio ignis majoris muscæ magnitudinis volat pennatum quadrupes: appellatur Pyracis, à quibusdam Pyrausta: quamdiu est in igne vivit: cùm evasit longiore paulò volatu emoritur*. Quibus similia habet etiam Aristoteles citato superius cap. 19. — Ob.

Verùm Responderi potest in primis, Aristotelem talia scribere tantùm referendo, non autem asserendo; dicit enim *ut ajunt* Plinio autem & Galenum & B. Thomam opponimus. Nam Galenus lib. 3. de Alim. circa med. ita habet: *Salamandra ad certum usque terminum ab igne nihil patitur; uritur autem, si longiore spatio igni sit admota*. B. autem Thomas in 4. dist. 44. q. 3. art. 1. quæst. 3. ad 3. *Sic secundum Philosophum in lib. de Propr. Element. nullum animal in igne vivere potest*. Galenus enim in lib. de Simpl. Medicina dicit, quòd nullum corpus est, quod tandem ab igne non consumatur; quamvis quædam corpora sint, quæ ad horam in igne sine læsione permaneant, ut patet de Ebeno. Unde quod inducitur de Salamandra, non est omnino simile; quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione &c. Cæterum, ex eo quòd Salamandra ad certum aliquem terminum potest in igne manere, si is non sit adeò vehemens; factum videtur, ut credita sit vivere in igne. — Resp.

Cæterum, quænam hoc die sexto producta fuerint, examinandum restat. Moyses duo genera describit; bruta scilicet animantia terrestria, & hominem. Illorum autem animalium tria genera recenset, nimirum *jumenta*, quo nomine animalia mansueta seu domestica intelligit; ut canes, equos, boves, oves: *& reptilia*, per quæ intelliguntur ea omnia animalia, quæ vel non habent pedes, quibus eleventur à terra, vel perbreves quibus valdè parum elevantur; ut serpentes, vermes, formicæ: *& bestias*, per quas animalia sæva & sylvestria intelliguntur; ut lupi, leones, ursi. — Quæ sint die sexta producta.

De cervis & capreis non pariter liquet; possunt tamen, sicut Beda in Hexam. indicat, comprehendi sub bestiis, cùm sint sylvestria magis quàm domestica animalia. Neque refert, quod B. Thomas in resp. ad 2. scribat, ea sub nullo præcedentium comprehendi. Mox enim aliam responsionem subjungit, secundùm quam ea animalia rectè intelliguntur esse comprehensa. Nam ad arg. sibi propositum, quod erat hujusmodi. Genus non dividitur contra speciem: sed jumenta & bestiæ computantur sub quadrupedibus tamquam scilicet sub genere; inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur jumentis & bestiis. Secundo loco indicat responderi posse N. C. dicendo, quòd quadrupedia non connumerantur tamquam specie distincta à bestiis & jumentis, sed quòd præmittuntur tamquam genus, cujus deinde species recensentur bestiæ & jumenta. Juxta quam responsionem necesse est, cervos & capreas sub aliquo præcedentium nominum comprehendi.

Cæ-

Cæterum, ne quempiam turbent ea, quæ de quadrupedibus in ista resp. ad 2. scribit B. Thom. sciendum est, ipsum ea sacrorum Bibliorum versione hic fuisse usum, qua S. Augustinus usus est, qui lib. 3. de Gen. ad lit. c. 11. sic habet: *Educat terra animam vivam secundùm genus suum quadrupedia, & reptilia, & bestias terræ secundùm genus suum, & pecora*; pro quo nos habemus: *Producat terra animam viventem in genere suo, jumenta & reptilia & bestias terræ*, &c. Ejusdem cum Augustino versionis meminit Beda in Hexam. eamque vocat antiquam translationem, & extat etiam apud 70.

Quæst.

Si quæras: Num omnes omnino animalium terrestrium species fuerint sexto die productæ. Responsio communis est, omnes illas fuisse tunc productas, quæ sunt perfectæ & homogeneæ, idest quæ naturaliter produci possunt ex commixtione maris & fœminæ ejusdem speciei: quia hoc videbatur requirere perfectio Universi. Unde sequitur, ea animalia quæ nunc sunt hominibus nociva, sive per venenum sive per voracitatem, fuisse sexto die Mundi cum cæteris creata, quemadmodum tradit B. August. lib. 1. de Gen. cont. Manich. c. 16. & lib. 3. de Gen. ad lit. c. 15. eumque secutus Author noster, tum hic in resp. ad 2. tum infra q. 96. art. 1. ad 2. quæ tamen neque fuissent homini nocitura, si non peccasset; neque (Deo sic providente) invicem devorassent prius quam species esset propagata.

Resp.

Ut omnes animalium species sint die sexto productæ.

Animalia venenata fuerunt ab initio.

Confirm. Illa enim animalia pertinent ad integritatem & perfectionem Universi; tum propter varietatem; tum quia ex eis elucescunt aliorum animalium proprietates, & ad varios usus utilia sunt.

Accedit, quòd ex Gen. 3. constat, serpentem tunc fuisse; & ex c. 2. Adamum imposuisse nomina cunctis animantibus ad se adductis. Constat præterea, quòd neque tunc Adamus ullum animal exhorruerit, velut à quo sibi timendum foret, neque postea Eva serpentem; unde sequitur, quòd non reputarent aliqua animalia sibi noxia esse: & hic est, quòd demum post peccatum narrantur inimicitiæ inter serpentem & hominem. Deinde, bestiarum mortalitas non est ex peccato; ergo neque hoc est ex peccato quòd sibi invicem adversentur, quòdque ovis lupum oderit, & lupus ovem devoret; ac per consequens etiam non existente hominis peccato, lupus ovem devorasset, & ovis lupum odisset.

De minutis animalibus.

Minuta verò animalia, quæ ex sudore, exhalatione, putrefactione nascuntur, ut pulices, & vermiculi, non fuerunt sexto die producta actu sed virtute tantùm; quemadmodum idem Aug. dicto lib. 3. c. 14. indicat, & B. Th. partim hic ad 5. partim q. 73. art. 1. ad 3. qui tamen ita negant minuta animalia quæ ex animalium vitiis, corruptione, vel putrefactione oriuntur, tunc fuisse producta, ut non improbabiliter concedant, ea tunc producta fuisse, quæ naturaliter oriuntur ex corruptione aquæ, terræ, ligni, vel plantarum.

De mulo & similibus.

Animalia autem quæ ex congressu diversarum specierum generantur, ut mulus ex equa & asino; lynx ex lupo, & cerva; leopardus ex leæna & pardo; B. Thomas dicto art. 1. ad 3. meritò censet non fuisse sexto die creata nisi potentialiter seu causaliter, in quantum in aliis animalibus tunc producta fuit virtus ea producendi; partim quia talis commixtio est præter naturam, unde & Judæis Levit. 19. fuit prohibita; partim quia tales species censeri possunt sufficienter creatæ, quando creata sunt illa animalia, ex quibus erant postmodum nascituræ.

Quæst.

Quæri autem posset: ex qua materia fuerint producta animalia, quæ vocantur terrestria, utrùmne originaliter ex aqua; ita enim quibusdam visum fuit, propterea quòd 2. Petri 3. dicitur, quòd *Cœli erant prius & terra de aqua & per aquam consistens*: unde sequi videtur, quòd primum omnium creata fuerit aqua, & ex aqua cœli & terra, ac per consequens etiam animalia terrestria.

Sed omnino tenendum est, aquam non fuisse creatam ante cœlum & terram, cùm Scriptura evidenter dicat, quòd *in principio creavit Deus cœlum & terram*; consequenter verò etiam dicendum est, neque cœlum, quod initio fuit creatum, neque terram fuisse productam ex aqua tamquam ex materia, sed quòd ex nihilo creavit illa Deus. Animalia verò terrestria ex terra velut ex materia esse producta, eadem sacra Scriptura clarè affirmat referens hæc Dei verba: *Producat terra animam viventem in genere suo*, &c.

Ad verba Apostoli Petri Resp. Sensum verborum ejus esse, quòd *cœli erant prius*, hoc est jam olim (scilicet à Mundi initio) *conditi*; quòdque *terra* ab initio fuerit *ex aqua* extans seu eminens; *& per aquam consistens* seu compacta & solidata ne diffueret aut dissolveretur. Cùm enim primo die Mundi tota terra esset aquis cooperta, ita ut nequaquam appareret; die tertio Deus separavit aquam à terra, quando dixit: *Congregentur aquæ, quæ sub cœlo sunt, in locum unum, & appareat arida*, ut terra velut ex aquis enatans seu emergens appareret ac emineret; ac insuper ut aqua velut quoddam glutem ipsam terram contineret & compingeret ac solidaret, quæ alioquin sine aqua in pulveres dissolveretur. Resp.

Cæterum, quare Deus in animalium terrestrium procreatione legatur dixisse, *producat terra animam viventem*, & non potius, Producat terra quadrupedia vel bestias animæ viventis, sicut in procreatione aquatilium dixit, *producant aquæ reptile animæ viventis*, cùm uti aquatilia habent animam viventem, & non sunt ipsa anima vivens, ita etiam sit de animalibus terrestribus. Quæst.

Ex resp. ad 1. intelligi potest, rationem esse ad innuendum, quòd animalia terrestria, quamvis non sint anima vivens, habent tamen perfectiorem gradum vitæ quàm pisces. Ut enim ex S. Basilio dicit Author noster, diversus gradus vitæ, qui in diversis viventibus reperitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi potest. Quatuor siquidem gradus viventium in prima rerum constitutione memorantur. 1. Plantarum: 2. Piscium & volatilium; 3. Animalium terrestrium; 4. Hominis. Et quia infimus vitæ gradus est in plantis; (habent enim plantæ imperfectissimam & occultissimam vitam) ad hoc ostendendum, Scriptura in earum productione non meminit vitæ, sed dicit; *Germinet terra herbam virentem & facientem semen*, sive terra germinet herbam, quæ possit facere semen, seu seminare ad suæ speciei propagationem: per quod aliquis quidem vitæ gradus significatur, nimirum secundùm actum generativæ, cui deserviunt vis nutritiva & augmentativa, sed valde imperfectus. Resp.

Quatuor gradus viventium.

Secundus vitæ gradus (qui scilicet est supra vitam plantarum, sed communiter loquendo infra vitam animalium terrestrium) reperitur in piscibus & avibus, non quia pisces memoria careant, sed quia animalia terrestria communiter habent majorem distinctionem membrorum & perfectiorem modum generationis; ac etiam quia licèt fortè sint imperfecta, magis tamen vigent quantum ad aliquas sagacitates, ut sunt apes & formicæ. Scriptura igitur ad ostendendum, quòd pisces & aves habent excellentiorem gradum vitæ quàm plantæ, facit in earum productione mentionem vitæ dicendo, *Producant aquæ reptile animæ viventis*; ad innuendum tamen illum gradum esse imperfectiorem, solùm meminit vitæ in obliquo, per quod significat, pisces & aves esse corpora habentia aliquid vitæ, non tamen animas eorum ita perfectè dominari corporibus, sicut in animalibus terrestribus.

In quibus *tertius* vitæ gradus reperitur, adeò ut ipsorum animæ quasi perfectæ dominentur corporibus; & ad hoc denotandum Scriptura in eorum productione dicit, *Producat terra animam viventem*, seu animalia viventia. Quia verò in homine est perfectissimus gradus vitæ; in ejus productione non dicitur, germinet vel producat terra, aut producant aquæ, sicut in productione præcedentium viventium, sed *faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram; formavit Deus hominem de limo terræ, & inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.*

Pro resp. ad 3. Neg. est Conf. duplex enim reddi potest ratio, cur in factione aliorum animalium dictum fuerit, illa esse facta *secundùm genus vel species suas*, & non similiter in productione hominis.

Una est, quoniam id quod de aliis erat præmissum, potest etiam de homine intelligi: altera, quia cætera animalia producuntur secundùm genus & speciem suam, quasi longè remota à Dei similitudine; homo autem dicitur formatus ad Dei similitudinem & imaginem.

Quæst. Circa resp. ad 4. quæritur: Quare Deus hanc benedictionem, *Crescite & multiplicamini*, legatur dedisse piscibus & avibus, non autem animalibus terrestribus præterquam homini. Hebræi ideo id factum volunt, quia serpens paulò post erat maledicendus, cùm diabolus per eum decepisset hominem. Sed non videntur audiendi; partim quia simili ratione nec hominibus danda fuisset benedictio, cùm & ipsi statim essent futuri propter peccatum obnoxii maledicto; partim quia neque serpentes neque alia animalia terrestria amiserunt post hominis peccatum naturalem fœcunditatem.

Resp. Vera igitur Responsio est, quam assignat Aug. lib. 3. de Gen. ad lit. c. 12. & post eum B. Thomas, aliique communiter; quia quod de benedictione positum est in avibus & piscibus, quæ primò occurrunt inter ea, quæ cum sensu generant, non fuit necessarium repetere in subsequentibus, sed in uno expressum intelligi etiam debet in altero. In hominibus tamen fuit particulariter exprimenda, propter duas causas; quarum una est, quia peculiaris quædam ratio generandi est in illis, quæ non in cæteris animalibus: non enim hominum generatio est solùm ad multiplicationem & conservationem speciei, sed ad complendum numerum electorum. Altera, ne quisquam diceret, in officio gignendi filios ullum esse peccatum (sic enim hic in textu legendum esse *ullum*, non ut ante correctionem Duacensem *nullum*; ex B. Augustino atque etiam sensu manifestum est.) Plantis autem ideo similis benedictio danda non fuit, quia nullum habent affectum procreandæ prolis, & sine sensu generant.

De hominis porrò productione, cùm ipse ex anima spirituali ac immateriali constet, cùmque multa sint de eo consideranda; specialem postea tractatum instituit S. Doctor à q. 75. ad q. 103. Hic observare sufficiat productionem hominis inter opera sex dierum ideò ultimum locum obtinere; partim quia homo totius creaturæ corporeæ est finis; partim quia *divini opificii dignatione terrestris creatura effectus est dominus*, ut loquitur S. Ambr. lib. de Myst. Pasch. cap. 3. eique *regalem quamdam Dominus Deus in omne animantium genus potestatem dedit, ut omnibus volatilibus, feris, bestiis imperiali præesset authoritate*, quemadmodum scribit idem Ambr. lib. de Noe & Arca, c. 10. Nazianz. ita rationem reddit Orat. 43. *Quòd si postremus homo creatus est, idque cùm Dei manu & imagine ornatus sit, nemini mirum videri debet. Constituendum enim prius tamquam Regi palatium erat, atque ita Rex introducendus, omni jam suo satellitio stipatus.*

(Margin: Cur hominis creatio recenseatur ultimo loco.)

QUÆSTIO LXXIII.

De iis quæ pertinent ad septimum diem.

ARTICULUS I.

(Margin: Completio divinorum operum rectè ascribitur diei septimæ.)

ART. 1. docet, completionem divinorum operum rectè ascribi diei septimo; quia Gen. 2. dicitur, *Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat*. Confirm. Opus creationis, formationis, & ornatus Mundi fuit die septimo completum quantum ad eam perfectionem, quæ in integritate partium consistit, & quæ dicitur prima perfectio; ergo simpliciter dici potest, quòd tunc Deus compleverit opus suum, creationis scilicet novarum specierum. Observandum enim, duplicem esse rei alicujus perfectionem. Prima consistit in integritate partium; secunda in operatione vel in finis consecutione. Universum igitur seu Mundus tunc habet suam primam perfectionem, quando habet omnes suas partes, hoc est omne genus creaturarum: perfectionem autem secundam habebit, quando completus erit numerus electorum, completaque eorum beatitudo.

(Margin: Duplex rei perfectio.)

Os. Dices: apud septuaginta Interpretes Deus legitur complevisse opus suum die sexto; non igitur completio divinorum operum ascribenda est dici septimo. Resp. Neg. C. In primis quia nostra vulgata editio sicut & Hebræa constanter habet diem septimum. Deinde quia utrumque veraciter dici potest, & quòd Deus complevit opus suum die sexto, nimirum positivè seu positiva actione, quod alii dicunt inclusivè, quatenus eo die suum ultimum creationis ac ornatus mundi opus absolvit) & quòd complevit die septimo, negativè scilicet seu exclusivè, in quantum illo die nullum novum opus fecit, sed is dies fuit primus, in quo desiit novas rerum species condere. *Hoc ipso*, ait S. Doctor in resp. ad 2. *quòd cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.* Resp.

Pro resp. ad 1. dicendum est, Min. esse veram de consummatione, quæ est per secundam perfectionem; talis enim consummatio demum erit in fine Mundi: sed cùm hoc benè consistit, quòd consummatio quantum ad primam perfectionem fuerit jam olim, die scilicet septimo hujus Mundi.

Quod in arg. 2. sumitur, *Quicumque complet opus suum, aliquid facit*; verum est de illo; qui positiva aliqua actione complet opus suum, non de illo qui complet negativè, idest non agendo seu ab opere cessando.

In resp. ad 3. negat Min. docetque, Deum nihil post diem sextum fecisse, quod non aliqualiter in operibus sex dierum præcesserit, juxta illud Ecclesiastæ 1. *Nihil sub Sole novum, nec valet quisquam dicere, ecce hoc recens est; jam enim præcessit in sæculis, quæ fuerunt ante nos.* Hoc autem docet per sex genera rerum discurrendo, quæ possunt videri nova.

Prima res est Eva, (si dicatur formata fuisse die septima) quæ præcessit in sua materia, scilicet in costa Adæ. (Margin: Nihil novi factum est post dies sex.)

Secundum genus sunt individua, quæ quotidie nascuntur: sed hæc præcesserunt in suis causis, non tantùm materialibus sed etiam effectivis, in primis scilicet individuis aliquo primorum sex dierum productis.

Tertium genus sunt quædam novæ species, quæ etiam præextiterunt in suis causis tum materialibus tum efficientibus; ut quædam animalia, quæ ex putrefactione oriuntur per virtutem stellarum & elementorum; & alia quæ generantur ex commixtione diversarum specierum.

Quartum genus sunt animæ humanæ, quæ quotidie creantur, sed hæ præcesserunt secundùm similitudinem specificam.

Quintum est Incarnatio Dei; hæc præcessit secundùm similitudinem. Est autem duplex similitudo Incarnationis Christi, quæ præcessit. Una est humanitas Adæ; fuit enim illa similis humanitati Christi: altera est, quòd sicut Adam est à Deo creatus sine patre homine, & ex ejus latere facta est mulier; ita Christus natus est in terris sine patre homine, & ex latere ejus vulnerato quodammodo nata est Ecclesia.

Sextum est gloria Beatorum: sed etiam hæc præcessit secundùm similitudinem; gloria quidem corporis in cœlo empyreo; gloria autem animæ in beatis Angelis.

Cæterum, etsi hæc ita se habeant, non prætermittimus tamen dicere, quòd cùm dicitur Deus complevisse opus suum die septimo, propriè hoc non intelligatur de completione quantum ad perfectiones supernaturales, sed quantum ad naturales, ut proinde perfectio quæ advenit Universo ex donis supernaturalibus, quamvis quantum ad aliquas similitudines attribui possit completioni operum divinorum, de qua Gen. 2. agitur; non sit tamen necessarium id ascribi. Hoc enim significat B. Thom. in resp. ad 1. scribens, quòd *in septima die fuit consummatio naturæ; in Incarnatione Christi consummatio gratiæ; in fine Mundi consummatio gloriæ*. Unde in 2. d. 15. q. 3. art. 1. dicens, ea quæ per miraculum fiunt præcessisse; limitat his verbis, *ut in potentia obedientiæ tantùm*.

Circa resp. ad 3. observandum est, valde esse probabile, quòd Eva fuerit sexto die Mundi formata post Adamum eodem die factum. 1. Quia inter opera istius diei recensetur, quòd Deus creavit homi-

hominem: ac ne putetur, quòd tunc fecerit Adamum, sed solùm absque muliere; textus dicit, *masculum & fœminam creavit eos*, utique Adamum & Evam.

Quo die Eva sit formata.

2. Quia eodem illo die sexto narratur, quòd Deus benedixit hominibus & dixit, *Crescite & multiplicamini, & replete terram:* hoc autem non dixit nisi masculo & fœmina, Adamo & Evæ.

3. Quia ibidem dicitur Deus dixisse hominibus, *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen*, &c. Post quæ omnia sequitur, quòd *factum est vespere & mane dies sextus*.

4. Quia cæterorum animalium, avium, piscium, Deus illo eodem die fecit fœminas, quo mares; ergo verisimile est, quòd etiam generis humani marem & fœminam fecerit eodem die.

Neque refert, quòd Scriptura c. 2. Gen. narret formationem mulieris post diem sextum. Nam & eodem c. etiam post diem sextum narrat formationem viri, recapitulans scilicet ea quæ prius facta fuerant. 1. Namque cap. inter opera sextæ diei summatim retulit viri ac mulieris creationem: modum autem quo formati fuerant, demum die septimo describit. Ita Venerab. Beda in suo Hexam. Bonaventura in 2. d. 18. q. 2. Cumei in fine q. 72. & omnes ferè Genesis Interpretes.

Si dicas B. Thomam hic significare contrarium. Resp. eum obiter & quasi per transennam id indicare, neque ullam probationem adferre; & propterea sine præjudicio oppositum teneti posse cum aliis.

Articulus II.

ART. 2. declarat, Deum secundùm ea quæ Gen. 2. leguntur requievisse die septimo ab universo opere quod patrarat, quia isto die cessavit novas creaturas condere.

Est Deus die septimo quieverit.

Cæterùm, cùm quies interdum opponatur labori & defatigationi, interdum verò motui: cùmque certum sit, Deum omnis laboris seu defatigationis expertem esse; non potest hic quies sumi priori modo, sed posteriori, sic nimirum ut opponatur motui, motum sumendo generaliter pro operatione, dicaturque, Deus requievisse à suis operibus, in quantam cessavit nova operari.

Potest etiam dici, quòd Deus die septimo requievit in seipso, quatenus velut sibi ipsi sufficiens & operibus creatis non indigens, non in illis quievit, sed in se; unde Scriptura non dicit, Requievit Deus in operibus suis, sed *ab operibus suis*. Et quamvis ab æterno requieverit Deus in seipso; tamen quòd post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem.

Potest insuper dici, quòd Deus requievit die septimo, quatenus nos ejus munere requiescimus. Nam & has duas expositiones adfert Aug. lib. 4. de Gen. ad lit. c. 9. 15. & 16. Verumtamen prima expositio magis est litteralis, eamque tradit ipse August. ejusdem lib. c. 12.

De significatione quietis sabbathi videndum est cap. 4. epist. ad Heb. Ex his intelligi potest, ista benè consistere, Deum *usque modò operari*, Jo. 5. Mundum scilicet gubernando, & electos ad regnum suum ducendo; ac nihilominus ipsum die septimo requievisse, seu cessasse à condendis novis operibus.

Articulus III.

Benedictio & sanctificatio rectè conveniant diei septimo

ART. 3. declarat quomodo benedictio & sanctificatio rectè conveniant diei septimo. Quia septimo diei duo attribuuntur, scilicet consummatio operum, quatenus tunc Deus cessavit à novis operibus condendis, & quies operantis, secundùm quod post opera non illis requievit sicut in fine, sed in seipso, ut supra diximus. Quantum ad prius: debetur diei septimo benedictio, quia benedictio pertinet ad multiplicationem rerum ante conditarum. Quantum ad posterius convenit illi sanctificatio, seu ad cultum divinum deputatio: in sacra enim Scriptura sanctificatio interdum dicitur ex hoc quòd aliquid ad cultum Dei dedicatur: quomodo dicitur tabernaculum sanctificari, & vasa ejus, & ministri; & ita dies septimus sanctificatus est, idest ad cultum Dei dedicatus, ait B. Thom. in 2. dist. 15. art. ult. ut scilicet quemadmodum Deus, qui res condidit, non in ipsis rebus conditis quasi in fine quievit, sed à rebus conditis in seipso, in quo beatitudo sua consistit; ita etiam & nos, non in operibus à Deo factis vel in nostris discamus quiescere sicut in fine, sed ab operibus in ipso Deo, in quo beatitudo nostra consistit.

Die septimus est sanctificatus.

Secundùm hæc, istorum verborum *Deus benedixit diei septimo* sensus est, Deum diei septimo contulisse, quòd creaturæ prius conditæ conservarentur ac multiplicarentur, quatenus eo die cessavit novas producere, sed non cessavit prius productas conservare & gubernare; quinimò sic eas voluit administrare, ut aliæ ex aliis deinceps orirentur. Horum autem, *& sanctificavit illum*, sensus est, quòd Deus eum suo cultui deputavit.

Quomodo Deus benedixit & sanctificavit diem septimum.

Observandum porro, prædicta verba etiam sic rectè intelligi, & quidem ad litteram, ut vel unum sit explicatio alterius, *benedixit*, hoc est *sanctificavit* diem septimum, vel *benedixit* idem valeat, quòd celebrem illum fecit, ac præ diebus anterioribus nobilem: (benedicere enim Dei est benefacere:) & *sanctificavit* perinde sit, ac sanctum illum esse voluit, seu sanctitati suoque cultui deputavit, à reliquis eum diebus segregando velut sacrum à profanis, & volendo, ut opera profana seu servilia illo die non fierent, sed applicaretur ad cultum Dei.

Quæst.

Petes: An igitur statim initio Mundi Deus septimum diem instituerit esse festum, præceperitque illum observari ab hominibus. Sunt qui affirment.

Resp.

Verùm alii multò probabilius negant, secuti Justinum in Dial. cum Triph. Tertullianum lib. adv. Jud. c. 2. Eusebium lib. 1. Hist. c. 4. & alios complures, qui unanimiter tradunt, nullum in statu innocentiæ datum fuisse præceptum positivum præter illud, quod erat de non edendo fructu arboris scientiæ boni & mali.

Sabbathum nō fuit præceptum initio Mundi.

Confirm. Non apparet in SS. Patriarchis, Abraham, Isaac, & Jacob aliquod vestigium observati præcepti de cultu sabbathi: neque in statu innocentiæ erat ratio jubendi, certo aliquo die cessare homines ab operibus servilibus, ut sic divino cultui vacare possent, cùm nihil tunc impediret vel hominis quietem vel divinarum rerum contemplationem.

Præterea si tunc fuisset præceptum observari sabbathum: illud pertinuisset ad omnes Adæ posteros tam Gentiles quàm Judæos: atqui non legimus fuisse observatum ante exitum filiorum Israel de Ægypto; non est ergo verisimile, quòd antea fuerit præceptum.

Quare quod Gen. 2. legitur, Deum benedixisse diei septimo, & illum sanctificasse; quidam interpretantur hoc à Moyse dictum esse per anticipationem, ita ut referendum sit, non ad tempus illud, quo Mundus fuit conditus, sed ad istud, quo Moyses scribebat, quod erat post datam legem in monte Sinai. Potest etiam sensus esse, quòd jam tum initio Mundi Deus benedixit ac sanctificavit diem septimum, quatenus tunc rationem exhibuit, ob quam vellet eum futuris aliquando temporibus applicari divino cultui, & ab operibus profanis eximi.

Cæterum etsi dicamus, Deum non statim initio Mundi præcepisse, diem septimum haberi sacrum & festivum; non existimamus tamen, quòd tunc demum fuerit habitus sacer, quando mense tertio egressionis de Ægypto data est lex. Ex c. enim 16. Exodi liquet, quòd mense secundo istius egressionis sabbathum observaverint tamquam diem sacrum. Utrùm verò etiam antea observaverint, non quidem ex legis alicujus præscripto, sed vel ex peculiari instinctu, vel judicantes quòd hoc esset rationabile propter cessationem Dei ab operibus creationis Mundi, incertum videtur.

Ob.

Si contra superius dicta objicias: Non tantùm apud Hebræos, sed etiam inter Gentiles celebratam fuisse religionem sabbathi; quemadmodum ex Platone & aliis tradit Clemens Alexandrinus lib. 5. Strom. ac etiam Eusebius lib. 13 de Præp. Evang. cap. 7.

Resp.

Resp. Ipsos illa habuisse, tum ex libris Moysis, tum ex consuetudine cum Israelitis, ex quibus cognoverunt, Deum sex diebus Mundum creasse, & septimo

requievisse; seu cessasse ab opere creationis Mundi, eumque diem septimum voluisse esse quietis & cessationis ab operibus profanis.

QUÆSTIO LXXIV.

De omnibus septem diebus in communi.

Articulus I.

Dies primò sufficienter enumerantur.

ARtic. 1. docet, sufficienter enumerari dies, quibus hunc Mundum Deus creavit, formavit, seu distinxit, & ornavit. Cùm enim tria corpora essent formanda atque ornanda, nimirum cœlum, aquæ, & terra; conveniens fuit, ut sex dies adhiberentur; tres formationi; & tres ornatui: septimo autem Deus cessaret ab illo opere.

Pro resp. ad 1. Neg. est C. Operi enim creationis non fuit assignandus alius dies ab opere formationis seu distinctionis, propterea quòd illo ipso die, quo creavit Deus cœlum & terram, fecit etiam primi operis, hoc est cœli distinctionem. Et quoniam opus creationis ex natura sua est in instanti, opera verò formationis & ornatus non postulant esse in instanti, sed magis significant successionem seu creaturæ mutationem, hinc est, quòd dies qui successivum aliquid important, expressè tribuuntur Gen. 1. operibus formationis & ornatus: opus autem creationis dicitur esse factum in principio. Cæterum an secundùm veritatem opus creationis non pertineat ad primum diem; ex dicendis art. 3. ad 6. colligendum erit.

In resp. ad 2. ostendit, quare non fuerint aliqui dies deputati distinctioni elementorum aeris & ignis, sicut deputati fuerunt distinctioni aquæ & terræ. Quia scilicet aer & ignis, cùm à vulgo non distinguantur velut partes Universi, non sunt expressè nominati à Moyse, sed computantur partim cum aqua quantum ad inferiorem partem aeris; partim etiam cum cœlo quantum ad superiorem.

Pro resp. ad 3. Neg. est C. Quamvis enim considerata rerum propria dignitate alius dies videretur deputandus esse productioni piscium, alius productioni avium, & alius productioni hominis; id tamen ita fieri non oportuit, eò quod productio animalium refertur, secundùm quòd ipsa pertinent ad ornandum partes Universi; & propterea eorum animalium productio, quæ ad ejusdem partis ornatum pertinent, eidem diei rectè ascribitur: productio autem eorum quæ pertinent ad ornandum diversas partes, diversa.

Pro resp. ad 4. conferat lector q. 67. art. 4. & q. 70. art. 1.

Observandum autem, quòd in jam dictis sex dierum operibus recensendis & explicandis sequimur communiorem, tum veterum Patrum, tum aliorum Theologorum expositionem; quamvis B. Aug. alia via procedat quantum ad numerum illorum dierum, ut mox videbitur.

Articulus II.

Utrùm omnes isti dies sint unus dies.

Quæ B. Augustini sententia.

SErmo est de septem illis diebus, quorum primis sex dicitur in Genesi Deus fecisse cœlum & terram, & omnem ornatum eorum, septimo autem quievisse.

Pro cujus resolutione præmittendum est, Augustini sententiam fuisse, quòd omnes dies, qui initio Genesis dicuntur septem, fuerint unus dies septempliciter rebus præsentatus. Per diem enim intelligit cognitionem mentis Angelicæ, ita ut primus dies sit cognitio primi divini operis; secundus cognitio secundi operis, & sic de aliis. Qua ratione unumquodque opus primorum dierum, dicitur esse factum in aliqua die; quia nihil Deus produxit in rerum natura, quin ejus rei cognitionem impresserit menti Angelicæ, quæ potest multa simul intelligere, præcipuè in Verbo. Atque ita dies non distinguuntur secundùm ordinem successionis, aut secundùm successionem productionis rerum, sed secundùm naturalem rerum cognitarum ordinem; ut proinde omnia quæ sex diebus facta leguntur, non successivè per diversa temporum intervalla, sed simul ab initio temporis facta fuerint. Possuntque varia in hujus sententiæ probationem adferri.

1. Quia Gen. 2. dicitur: *Istæ sunt generationes cœli & terræ, quando creata sunt in die, quo fecit Dominus cœlum & terram, & omne virgultum agri*, &c. ergo dies, quibus omnia illa facta sunt, unus dies sunt: alioquin enim verificari non posset, quòd omne virgultum & herba virens (quæ die tertio ponuntur facta) fuerint facta in die, quo Deus fecit cœlum & terram, cùm cœlum & terra non tertio die, sed vel ante primum diem, vel primo die sint creata.

2. Paradisus voluptatis dicitur factus in principio, in quo Deus fecit cœlum & terram; ergo jam tunc in primo instanti fuerunt arbores & omnia ad paradisum illum pertinentia. Ant. prob. ex Gen. 2. *Plantaverat autem Dominus Deus Paradisum voluptatis à principio*. Confirm. Exod. 31. Moyses dicit, quòd *sex diebus fecit Dominus cœlum & terram, & in septimo ab opere cessavit:* at Gen. 1. idem ait, quòd *Deus in principio fecit cœlum & terram;* ergo illi sex dies sunt idem quòd principium temporis, de quo dicitur in Genesi.

3. Job 40. Behemot sive Diabolus dicitur factus simul cum homine, *Ecce Behemoth quem feci tecum*, & tamen homo factus est die sexto, Angeli autem primo; ergo primus, & sextus dies sunt tantùm unus dies. Accedit, quòd Jac. 1. videtur indicari, homines esse creatos primo die Mundi, *ut simus initium aliquod creaturæ ejus;* quos tamen ex Gen. 1. constat, sexto demum die fuisse creatos.

4. Deum fecisse omnia simul seu uno eodemque die apertè scribit Ecclesiasticus c. 18. *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.*

5. *Dei perfecta sunt opera*. Deut. 32. ergo omnia fuerunt primo die facta perfecta.

6. Si dies intelligantur esse distincti, non apparet ratio, propter quam dies septimus careat vespera; multaque alia absurda sequuntur. 1. Deum creasse terram ante cœlum, idest ante Firmamentum; 2. tres dies fuisse sine Sole; 3. fuisse aliquando lumen sine luminaribus; Deum fuisse otiosum magna parte illorum dierum, tunc scilicet, cùm creasset cujusque diei opus; postea enim reliqua parte diei quievisset.

B. Thomas tam hoc loco quàm q. 4. de Pot. art. 2. motus authoritate S. Augustini, & rationibus quæ pro ejus sententia faciunt; non audet eam velut falsam aut Scripturæ contrariam rejicere, sed *ut neutri sententiæ præjudicetur* (ait in præsenti art.) *utriusque rationibus respondendum est:* & dicta q. 4. scribit, Augustini sententiam esse subtiliorem: *aliorum verò Sanctorum esse planiorem & verbis litteræ saltem quantum ad superficiem magis consonam; neutram tamen à verbis Fidei discordare.*

Quæ aliorum Sanctorum sententia, eaque verisimilior. Dies plures, qui initio Gen. describuntur, non sunt unus dies, sed plures.

Nihilominus ut quid verius videatur salva reverentia quam B. Augustino debemus maximam, dicamus. Resp. Cum B. Basilio, Ambrosio, Chrysostomo, aliisque Sanctis, potiùs existimandum, quòd omnes illi dies, qui in principio Gen. describuntur, non sunt unus dies, quòdque non omnia quæ ibi tum creata, tum formata, vel ornata leguntur, simul facta sunt, vel uno die, sed pluribus; ac per consequens, sicut per Cœlum, id quod nomen illud significat, hoc est Cœlum: & per terram terra: per aquam aqua intelliguntur; ita per dies septem, hoc quod verba sonant, idest veros ac propriè dictos dies accipiamus, & quæ Moyses sex diebus facta narrat, per sex dierum naturalium intervalla facta putemus. Quod & ipse Aug. videtur innuere lib. de Catech. rud. c. 17. ubi postquam dixisset, quòd Deus cœlum & terram & omnia, quæ in eis sunt, sex diebus operatus est, & septimo die requievit; subjungit: *Poterat enim omnipotens & uno momento temporis omnia facere.* Talibus namque verbis non obscurè significat, Deum potuisse quidem uno momento omnia facere, sed ob certam rationem sex diebus facere voluisse, & septimo requievisse.

Quantum ad ea verò, quæ in alteram partem manifestè loquitur in lib. de Gen. ad litt. meminisse oportet, ipsum lib. 2. Retract. cap. 14. scripsisse, quòd in istis libris *plura quæsita quàm inventa sunt; & eorum quæ inventa sunt pauciora firmata.*

Prob.

Prob. autem dicta Responsio. 1. Quia Sacra Scriptura expressissimè dies diversos enumerat: sed ea propriè est intelligenda, quando sine ullo absurdo sic intelligi potest: non sequitur autem aliquod absurdum ex eo, quòd per dies à Moyse descriptos propriè dicti dies intelligantur, ut ex allatorum argumentorum solutione patebit; ergo ita sunt intelligendi.

2. Non videtur credibile, quòd cùm Moyses doceret homines rudes ac simplices, per dies sex, quibus narrat Deum fecisse Mundum & ea quæ in Mundo sunt, ac per septimum in quo dicit Deum à suis operibus requievisse, solas cognitiones Angelicas intellexerit, & non dies propriè dictos: cùm hi dies facilè cognosci possent à rudi populo, non similiter illæ cognitiones.

3. Quando Deus Exodi 20. fert legem de sabbatho observando, ejus rationem adfert dicens: *Sex enim diebus fecit Deus cœlum & terram, & mare, & omnia quæ in eis sunt, & requievit in die septimo; idcirco benedixit Deus diei sabbathi, & sanctificavit eum:* hæc autem ratio non videtur habere momentum, si illi sex dies non fuerint naturales ac propriè dicti; eam enim adfert Moyses ad probandum populo, quòd sicut Deus sex diebus fuit operatus, sed septimo cessavit ab opere, ita ipsi sex diebus operari permitterentur, sed septimo deberent quiescere & ab operibus cessare.

4. Juxta communem Patrum sententiam, quàm ex B. Leone dist. 75. can. *Quod die dominico*, tradit Gratianus, & antea Basilius hom. 2. in Hexam. Nazianz. Orat. 43. ipsaque Ecclesia in hymno ad matutinum diei Dominicæ dicens;

Primo dierum omnium,
Quo Mundus extat conditus,
Vel quo resurgens Conditor
Nos morte victa liberat;

Primus dies Mundi fuit dies dominicus.

Mundus die Dominica sumpsit sui exordium: atqui Deus requievit ab operibus creationis Mundi postquam perfecisset cœlum & terram & omnem ornatum eorum; si ergo omnia illa fecit uno die, consequens est, quòd ab operibus suis quieverit feria secunda, & non demum die septima: Sed Scriptura testatur, quòd Deus quieverit die septima, & non feria secunda; ergo non omnia fecit uno die sed sex diebus.

5. Tenebræ leguntur Gen. 1. fuisse in Mundo priusquam fieret lux; non ergo fuerunt simul in primo instanti creationis Mundi.

6. Gen. 2. dicit Moyses, quòd cùm *Deus fecit omne virgultum agri, antequam oriretur in terra* (scilicet ex alio simili, seu modo naturali ex virtute seminis sicut postea oriri solet) *omnemque herbam regionis priusquam germinaret* (ex vi nimirum alicujus seminis aut virtutis naturalis) *homo non erat qui operaretur terram*; ergo homo non fuit creatus simul cum virgultis agri, & cum herbis. Accedit, quòd in cap. *Firmiter* tit. de Sum. Trin. cùm dicitur, Deus *simul ab initio temporis utramque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem & corporalem, Angelicam videlicet & mundanam*, seu mundum corporeum quantum ad substantiam; subditur, *deinde humanam*; per quod satis innuitur, quòd homo non fuerit creatus simul cum Angelis & cum cœlo & terra.

Denique huc facit quod B. Thomas in 2. d. 13. art. 4. scribit, docens esse, ut ab imperfectione ad perfectum divina opera adducerentur, ut sic ab ipso omnis perfectio esse ostenderetur. Unde dicit Aug. in 2. super Gen. quòd si aliquid imperfectum Deus fecisse dicatur, quod postmodum ipse perficeret, nihil reprehensionis habet ista sententia. Confer quæ diximus q. 67. art. 4.

Dies pro tempore.

Ad Arg. igitur in contrariam partem allata, & ad 1. quidem. Resp. neg. C. cum ejus prob. Quia (*dies*) ibi, *in die quo fecit Dominus* &c. non sumitur determinatè pro uno aliquo particulari die, sed indefinitè seu pro tempore. Non enim est infrequens in Scriptura diem poni pro tempore; unde Num. 7. dicitur: *Hæc in dedicatione altaris oblata sunt à Principibus Israel in die qua consecratum est*: ubi dies pro tempore ponitur; eodem enim cap. præcedit, quòd illa fuerunt diversis diebus, iisque duodecim, oblata secundùm numerum tribuum filiorum Israel. Et 2. ad Cor. 6. cùm dicitur esse *dies salutis*; manifestissimum est, non unum aliquem diem in particulari, designari, sed tempus novi Testamenti, quod ibidem vocatur *tempus acceptabile*.

Ad 2. Resp. neg. Ant. dicitur quidem Paradisus fuisse plantatus in principio, sed non dicitur fuisse plantatus in principio, in quo Deus fecit cœlum & terram. Principium porro illud de quo legimus, quòd *plantaverat Deus Paradisum à principio*, potest quidem designare initium temporis, sed ita ut sensus sit, quòd circa vel sub initium temporis, puta uno ex primis diebus, tertio nimirum, Deus plantaverat Paradisum; neque enim oportet, ut omnia quæ à principio facta dicuntur, sint facta in primo instanti temporis, sed satis est, quòd circa principium vel statim post principium; quemadmodum patere potest ex Jo. 8. ubi de Diabolo legimus: *Ille erat homicida ab initio*; & ex 1. Jo. 3. *Ab initio Diabolus peccat*, secundùm ea; quæ supra dicebamus qu. 63. art. 5. Quibus adde illud Matth. 19. *Qui fecit hominem ab initio*. Potest præterea principium illud designare locum ut sensus sit, Deum plantasse Paradisum ad locum Orientalem: nam pro *à principio* Septuaginta habent *ad Orientem*, nihilque vetat utrumque sensum esse litteralem.

An Cofirm. Resp. neg. C. Quia cùm Exodi 31. dicitur, Deus sex diebus fecisse cœlum & terram, intelligi debet cum omnibus quæ in cœlo & terra continentur, ut ex cap. 20. Exodi manifestum est, ubi plenius res tota sic habetur: *Sex enim diebus fecit Dominus cœlum & terram & mare & omnia, quæ in eis sunt.*

Ad 3. Resp. Behemoth in communi significare bestias, quomodo verterunt Septuaginta, *Ecce bestia apud te:* ex subjecta verò materia videndum est pro qua bestia sumatur, quando de una in particulari, sermo est. Communior Interpretum sententia est, quòd Job 40. sumitur pro elephante, quomodo vertit Vatablus, *Ecce quæso te ut elephas*; & de eo sequentia omnia optimè verificantur. Cùm autem bestias terræ sexto die factas esse constet ex cap. 1. Gen. meritò in lib. Job de elephante dicit Deus, *quem feci tecum*, quia fecit cum simul, hoc est eodem die cum homine. Et quod sequitur, *Ipse est principium viarum Dei*; hunc habet sensum, hoc animal inter Dei opera, ac specialiter inter bestias à Deo creatas, habet aliquem primatum, quantum ad molem videlicet corporis, fortitudinem, & docilitatem, ut principium ibi significet principatum, sive id quod est præcipuum & principale. Quomodo accipitur. Jac. 1. quando de nobis dicitur, *ut simus initium aliquod creaturæ ejus*, idest ut aliquam excellentiam & principalitatem obtineamus inter ejus creaturas: & Ecclesiastici 11. *Initium*, hoc est principatum *dulcoris habet fructus ejus*, scilicet apis. Unde patet Resp. ad Confirm.

Behemoth elephas.

Si verò locum ex Job allatum accipiamus de Diabolo, de quo non dubium est sensu saltem mystico agi; non propterea consequens est significari, quòd Angeli & homines eodem die fuerint creati, cùm istud *tecum* non importet de necessitate simultatem omnimodam; sed significare possit simultatem istius intervalli seu spatii sex dierum, intra quod Deus fecit cœlum & terram, & omnia quæ in eis sunt; ut sensus sit, Diabolum esse creatum cum homine, quia non diu ante illum creatus fuit, sed eodem illo spatio, quo Deus fecit cœlum & terram & omnem ornatum eorum. Potest etiam illud *tecum* accipi ut valeat idem quòd pariter, seu sicut & te. Unde Vatablus, *Ecce quæso te ut elephas, quem æquè ut te condidi*.

Ad 4. Neg. Ass. Quia adverbium *simul* c. 18. Ecclesiastici, non debet construi cum verbo *creavit*, sed cum universali *omnia*: neque significat simultatem temporis, sed potius significat communitatem, & æquivalet ei quod diceremus, Communiter seu Pariter: & sensus est, Deum creasse omnia pariter, seu nullo excepto, non minùs unum quàm alterum: vox enim Græca, pro qua nos habemus Simul, significat idem quòd Communiter & Pariter. Neque hæc acceptio adverbii, *simul* est infrequens: ita enim etiam accipitur

pitur

pitur Psalm. 48. *Simul*, hoc est pariter, *insipiens & stultus peribunt*: Ad Rom. 3. *simul inutiles facti sunt*, & alibi sæpe.

Ad 5. Neg. Conſ. Quia vocabulum *perfecta* Deut. 32. idem valet, quòd irreprehenſibilia & culpa ac omni vitio carentia, qualia ſine dubio ſunt omnia Dei opera, tametſi aliqua eorum ſint interdum imperfecta, quæ ab eodem à quo facta ſunt perfici poſſint.

Cur diei ſeptimæ veſpera non aſſignetur.

Ad 6. Reſp. diem ſeptimum non minùs quàm reliquos habuiſſe veſperam; de eo tamen non exprimitur in Scriptura, quòd eam habuerit, neque dicitur, factum eſt veſpere & mane dies ſeptimus: quia neque Dei, quies, qua in ſeipſo quievit, neque Sanctorum quies, qua Deus facit eos in æterna beatitudine quieſcere, ullum habet finem ullaſve tenebras; quemadmodum ex Vener. Beda in fine ſui Hexam. atque etiam ex Auguſt. lib. 4. de Gen. cap. 22. & 25. intelligi poteſt.

Ad abſurda, quæ objiciuntur Reſp. nulla ſequi.

Non primum, quia licèt abſurdum foret dicere, terram eſſe creatam ante illud cœlum, de quo legimus, *In principio creavit Deus cœlum & terram*; non tamen eſt abſurdum, ſed Scripturæ ac veritati conſentaneum affirmare, quòd ſit creata ante illud Firmamentum, de quo in deſcriptione ſecundæ diei agitur. Vide quæ ad q. 68. art. 1. diximus.

Cur non ſequatur ſecundùm, ex q. 67. art. 4. petendum eſt.

Tertium etiam non ſequitur; quia primis diebus lumen erat in ſuo luminari ſecundùm ſubſtantiam producto, etſi illud non eſſet ita perfectum ſicut die quarto, ut intelligi poteſt ex q. 70. art. 1.

Sed neque quartum ſequitur. Sicut enim Deus non eſt nunc otioſus, quamvis nullas novas rerum ſpecies producat; ita nec otioſus fuiſſe putandus eſt, quando uniuſcujuſque diei opere facto, nihil amplius iſto die producebat novi: quia conſervabat & gubernabat ea quæ condiderat; quamquam ad hoc ne Deus dicatur eſſe otioſus, non oportet, quòd creaturam aliquam faciat vel gubernet, cùm ab æterno nullam fecerit nec gubernaverit, quando tamen non fuit otioſus: ſed ſatis eſt, quòd ſeipſo beatus ſit, ſeque ipſum cognoſcat & diligat. Deinde ſi quid momenti haberet iſtud ab abſurdo argumentum; æquè vel magis concluderet, quòd in ſententia ponentium omnia uno die eſſe creata, Deus fuerit otioſus: quia ſcilicet poſt illum unum diem nihil novi feciſſet, neque iſto die, neque reliquis.

Deus non uno die impendit in rerum creatione.

Obſervandum autem, non eſſe imaginandum, quòd toto ſex dierum creationis Mundi ſpatio Deus ita res produxerit, ut unum integrum diem impenderet ſucceſſivè creandis, vel producendis, formandis, vel ornandis iis rebus, quæ ad unumquemque diem pertinebant, ſicut homines facere ſolent; quin potiùs exiſtimandum eſt, quòd uniuſcujuſque diei opus fecit in inſtanti, ut annotaverunt Pannesius concl. ult. ad hunc art. & Cumel q. 1. ac nihilominus diverſorum dierum intervallo operari voluit: tum ut libertatem ſuam in creaturarum productione oſtenderet; tum ut earum ab ipſo dependentiam declararet, evidentiùſque probaret, non tantùm perfectas, ſed etiam imperfectas res ab eo eſſe.

Articulus III.

Scriptura verbis convenientibus utitur in operibus ſex dierum.

ART. 3. docet, Scripturam convenientibus verbis uti ad exprimendum opera ſex dierum. Quæ doctrina tum ex ipſa Sacræ Scripturæ authoritate, quæ divina eſt, probari poteſt; tum ex ſolutionibus argumentorum quæ in contrarium objici poſſunt, confirmari.

Quomodo dixit Deus.

Pro ſolut. 1. Neganda eſt C. Cur enim in cœli terræque creatione non legamus hæc, *Dixit Deus fiat cœlum aut fiat terra*, vel quidpiam ſimile ſicut in reliquis operibus; conveniens ratio poteſt aſſignari: non quidem iſta, quòd Deus minus dixerit fiat cœlum quàm fiat lux, aut fiat Firmamentum, ſed longè alia. Pro cujus intellectu ſciendum eſt, hoc quod c. 1. Gen. ſæpius legitur *Dixit Deus*, non eſſe ſic accipiendum, quaſi Deus voce aliqua ſeu ſono vocis ſenſibilis uſus fuerit: ſed dicitur dixiſſe, quia juſſit ſeu voluit, & volendo fecit res eo temporis momento, quo ab æterno diſpoſuerat eas facere. Utitur tamen Scriptura hac phraſi, *Dixit Deus, fiat &c.* ad operationis divinæ facilitatem nobis ſignificandam. Quàm enim facilè eſt homini verbo dicere quidquid mente concepit; tam facile eſt Deo, imò & facilius, facere quidquid vult: unde Pſalm. 148. *Ipſe dixit, & facta ſunt: Ipſe mandavit, & creata ſunt*. Quapropter & de cœlo ac terra, & de omni prorſus opere, quod *fecit Deus, verum eſt, quòd Deus illud dixerit*.

Non refertur tamen in Scriptura quòd dixerit, fiat cœlum & terra. 1. Quia cùm dicere Dei importet quoddam imperium; prius oportuit produci creaturam quæ obediret, quàm fieri mentionem de divino imperio, ut B. Thomas hic ait, ſecutus S. Baſilium. 2. Quia ſi Moyſes ita ſcripſiſſet, in principio Deus dixit fiat cœlum & terra; videri poſſet, Deum nihil antea dixiſſe: ſicut ex eo quod ſcripſit, *In principio creavit Deus cœlum & terram*; rectè ſequitur, quòd antea nihil fecerit. Ulterius autem inde videretur conſequens, quòd Verbum Dei non fuerit ante cœlum: ſi enim Deus nihil antea dixit; ergo non dixit Verbum divinum.

Quomodo Deus res vocavit.

Similiter quòd Deus dicitur, res à ſe factas certis appellaſſe nominibus, non eſt etiam de ſono vocis accipiendum: ſed appellaſſe ſeu vocaſſe dicitur, quia *naturam & proprietatem dedit, ut ſic vocari poſſent*; quemadmodum interpretatur B. Thom. q. 69. art. 1. ad 5. In quem ſenſum quædam Auguſtini verba exponit Eſtius in 2. d. 13. §. 4. eumque illuſtrat ex Pſal. 145. ubi de ſtellis dicitur, quòd Deus *omnibus eis nomina vocat*, in quantum eas & condidit, & proprietatibus inter ſe diſtinctas exactè cognoſcit. Poteſt etiam illud *vocavit* in Geneſi hunc ſenſum habere, Vocari fecit, juxta Auguſtinum lib. 1. de Gen. cont. Manich. c. 9. Unde Eccleſia in Hymno Dominicæ ad veſperas canit:

Qui manè junctum veſperi
Diem vocari præcipis.

Pro reſp. ad 2. Neg. eſt Conſ. eò quòd aqua comprehendatur ſub nomine terræ, ut ex q. 66. art. 1. atque ex B. Thoma in præſ. art. patet.

Circa Reſp. ad 3. difficultas eſt, quare in opere ſecundi diei non legatur dictum, *Vidit Deus quod eſſet bonum*, ſicut in reliquorum dierum operibus. Quorumdam Reſponſio eſt, quæſtionem ſupponere falſum. Cenſent enim, etiam die ſecundo hoc fuiſſe dictum, exiſtimantes congregationem aquarum, de qua verſu 9. c. 1. Gen. agitur, ſecundæ diei eſſe aſcribendam: & quod verſu 10. legitur, *Congregationeſque aquarum appellavit maria, & vidit Deus quod eſſet bonum*, ad totum opus illius ſecundæ diei eſſe referendum, ita ut tertiæ diei opus inchoetur ab eo loco. *Et ait, germinet terra herbam virentem*. Prob. autem 1. Quia congregatio aquarum in unum locum quædam fuit continuatio & conſummatio ejus operis, cujus deſcriptio præcedebat, nempe diviſionis aquarum ab aquis: nam credibile eſt, uno continuo motu locali (qui conſequebatur condenſationem aquarum inferiorum) totum hoc factum eſſe, ut & aquæ inferiores ſepararentur ab aquis ſuperioribus, & loca decliviora petendo terræ ſuperficiem relinquerent. 2. Quia alioquin fatendum eſſet, tertio die bis fuiſſe dictum, *Vidit Deus, quod eſſet bonum*; (verſu nimirum 10. & 12.) cujus tamen rei nulla conveniens ratio dari poteſt.

Verùm ad hæc non improbabiliter reſponderi poſſe videtur. Ad 1. quidem, negando quòd uno continuo motu locali facta fuerit ſeparatio aquarum ſuperiorum ab aquis inferioribus, & congregatio aquarum inferiorum in loca decliviora: ſed ſeparatio facta eſt uno die, & congregatio altera die, ſicut textus Scripturæ ſatis clarè exprimit. Si enim totum uno motu continuo unoque die factum eſſet; quare Moyſes hanc concluſionem, *& factum eſt veſpere, & mane dies ſecundus*, inſeruiſſet circa medium operis continui ad eumdem diem ſecundum pertinentis, & non eam dixiſſet ad finem iſtius diei, ſicut ad finem cujuſque alterius diei dicit: Quapropter etſi congregatio aquarum in unum locum ſit quædam proſecutio & conſummatio operis præcedentis, nempe diverſionis aquarum,

rum, ficut productio herbarum & arborum fuit quædam profecutio & confummatio operis creationis feu formationis terræ, & factio luminarium quædam profecutio & confummatio operis, quo lux fuit facta, neque tamen hæc profecutio & confummatio eft talis continuatio, quæ eodem die contigerit quo præcedens opus: ita fentiendum videtur de opere congregationis aquarum collato cum opere divifionis earum.

Ad 2. Refp. bonam effe rationem, quare die tertio bis dictum legatur, *Vidit Deus, quòd effet bonum*, quia fcilicet prima vice dictum (verfu nimirum 10.) pertinet ad totum opus triplicis divifionis; nimirum lucis à tenebris, aquarum ab aquis; aquarum à terra: quod opus primo quidem die cœptum erat, abfolutum verò die tertio: fecunda autem vice dictum (verfu fcilicet 12.) pertinet ad germinationem & productionem eorum, quæ die tertio leguntur producta. Alioquin juxta prædictam aliorum refponfionem fupereffet quærendum, quare de luce quidem legatur dictum, *Vidit Deus lucem quòd effet bona*, de divifione autem fubfequente, qua divifit lucem à tenebris, *appellavitque lucem diem & tenebras noctem*, nihil tale dictum legatur.

Cur die fecunda non exprimitur: Vidit Deus quòd effet bonum. Alia igitur ratio, propter quam in opere fecundæ diei non exprimitur iftud, *Vidit Deus, quòd effet bonum*, eaque duplex ex B. Thoma poteft adferri. Una eft, quia opus diftinctionis aquarum fecundo die cœptum, die tertia perficitur; unde quòd ante germinationem herbarum dicitur tertia die, *Vidit Deus, quòd effet bonum*, etiam referri debet ad opus fecundæ diei. Altera, quia diftinctio aquarum fuperiorum ab inferioribus, quæ ponitur fecunda die, non confpicitur manifeftè à populo. Quibus addi poteft tertia, quia Moyfes tria feparationis opera, fcilicet lucis à tenebris; aquarum fuperiorum ab inferioribus, & aquarum à terra, fimul una claufula complecti voluit; ideoque quod ante germinationem terræ exprimitur. *Vidit Deus, quòd effet bonum*, ad illa omnia feparationis opera, primo, fecundo ac tertio die facta, pertinet.

Ob. Si dicas: Non fuiffe opus, quòd divifionis lucis à tenebris ifta bonitatis approbatio afcriberetur. Ne-

Refp. gari poteft, quamvis enim poft lucis creationem non fit facta divifio lucis à tenebris tamquam novum ac diverfum opus, fed ipfa lucis creatio fecum attulerit feparationem fui à tenebris; aliud tamen confiderari poteft in uno opere, & aliud in altero, præfertim quando talis feparatio, ut lux fit dies, & tenebræ fint nox, varia fit cùm non omnis lux fit dies, nec omnes tenebræ fint nox.

Alia denique, fed myftica ratio adduci poteft, quare non legatur fecundo die expreffum, *Vidit Deus, quòd effet bonum*: Quia binarius ab unitate recedit, ait hic S. Doctor, & ante ipfum B. Hieronymus lib.

Tacita Ob. 1. cont. Jovin. cap. 9. epift. 50. quæ eft Apolog. ad Pamach. cap. 8. in Comment. ad cap. 11. Ezech. & ad cap. 1. Aggæi. Neque refert, binarium fubinde commendari, velut in duobus præceptis charitatis, Matth. 22. & in eo, quòd Dominus fuos difcipulos mifit binos; Lucæ 10. ac infuper in eo, quòd fuerunt duæ tabulæ legis Exodi 34. Notum eft enim,

Binarius ut fumatur in bonum, ut in malum. unam eamdemque rem modò habere fignificationem boni, modò mali, ut patet tum de fermento, quod in bonum fumitur Matth. 13. & in malum. 1. ad Cor. 5. tum de Leone, qui Chriftum fignificat Apocal. 5. & Diabolum 1. Petri 1. Similiter autem binarius fecundùm aliquam confiderationem fumitur in bonum, in quantum fcilicet fignificat, vel mutuum amorem & charitatem, vel fœcunditatem, unde Canticor. 5. ubi de gemellis fœtibus fermo eft, fubjungitur: *Et fterilis non eft inter eas*. Sed fecundùm aliam confiderationem fumitur in malum, in quantum videlicet recedit ab unitate; fic enim fignum eft divifionis. Notandum autem, has omnes rationes procedere fecundùm verfionem Hebraicam, & fecundùm verfionem Aquilæ; Symmachi & Theodotionis: nam apud 70. quos Bafilius hom. 3. in Hexam. Auguft. lib. 2. de Gen. cap. 1. & alii non pauci Patres fecuti funt, particula de qua difceptatur, in fecundo die reperitur ficut in reliquis; ita enim habent: *Et vocavit Deus Firmamentum cœlum: & vidit Deus, quia bonum eft: Et factum eft vefpere & factum eft mane dies fecundus*. Unde quidam fufpicantur, eam particulam fuiffe in Hebræo, è quo tamen poftea exciderit.

Sed alia Quæftio eft: Quare de opere creationis, atque adeò poft creationem cœli & terræ, dictum non legitur, *Vidit Deus quòd effet bonum*, ficut de opere diftinctionis & ornatus. Refpondetur autem, quòd etfi hoc non legatur iftis verbis; habeatur tamen æquivalens. Hæc enim verba; *Vidit Deus quòd effet bonum*, explicant complacentiam Dei in fuis operibus; eadem autem complacentia in opere creationis fignificata eft per hoc, quòd dicitur *Spiritus Dei ferebatur fuper aquas*, fecundùm quod per aquas materia informis intelligitur. Ita namque Spiritus Dei ferebatur fuper aquas, ficut amor artificis fertur fuper materiam aliquam, ut ex ea formet opus; quemadmodum in hac Refp. ad 3. loquitur B. Thomas: five ita fovebat & vivificabat naturam aquæ, ficut gallinam incubans ovis vitalem ejus virtutem tribuit, ut ex Bafilio ait in Refp. ad 4. conformiter his, quæ q. 66. art. 1. ad ult. dixit. Quæft. Refp.

Quæritur præterea: Quare poft lucis productionem dicitur, *Vidit Deus lucem quòd effet bona*: non fimiliter autem dicatur de reliquis rebus, Vidit Deus quòd congregatio aquarum effet bona: quòd herbæ & arbores effent bonæ, &c. fed *Vidit Deus quòd effet bonum*, illa fcilicet facere; ubi bonitas non attribuitur herbæ, arboribus, aut aliis rebus, fed productioni earum. Refpondet Auguftin. in lib. 1. de Gen. ad litteram cap. 8. quod de luce dictum eft de omnibus effe intelligendum. Deinde ifta claufula: *Vidit Deus quòd effet bonum*, non tam reftrictè accipienda eft, quafi folùm fignificet, Deum vidiffe quòd effet bonum producere res, non autem vidiffe, quòd ipfe res effent bonæ, fed potius utrumque fignificat. Neque enim Deum rem quampiam producere bonum eft, nifi & ipfa res bona fit; unde etiam Beatus Thomas fenfit, de unaquaque re dictum effe, Vidit Deus quòd effet bona. *De fingulis*, inquit, quæft. 47. artic. 7. ad. 1. *creaturis dicitur*, Gen. 1. *Vidit Deus lucem, quòd effet bona, fed de omnibus fimul dicitur, Vidit Deus cuncta, quæ fecerat & erant valde bona*. Quæft. Refp.

Cæterum, etfi prædicta claufula reperiatur inter opera fextæ diei, quando nimirum poft beftias, jumenta & reptilia producta, verfu 25. dicitur, & *Vidit Deus quod effet bonum*; hoc tamen eft ante formationem hominis; & propterea Quæri poteft: Quæft. Quare poft hominis formationem non legatur dicta. Refp. rationem effe, quia fatis clarè continetur in his verbis, quæ funt quafi de re magna confultantium, *Faciamus hominem ad imaginem & fimilitudinem noftram, & præfit pifcibus, &c.* itemque in fequentibus, *Creavit Deus hominem ad imaginem fuam*; Et ait, *dominamini pifcibus maris, &c.* Quamquam etiam dici poffit, fufficienter intelligi poffe ex præcedentibus. Si enim poft pifces, aves, cæterafque beftias, Deus vidit, quòd effet bonum; quis dubitare poffit, ipfum etiam vidiffe, quòd hominem effe bonum fit, cùm hominem conftituerit dominari ac præeffe pifcibus, avibus, cunctifque animantibus? Refp.

In Refp. ad 5. obfervandum eft, B. Thomam hic, ut etiam Auguftinum lib. 2. de Gen. ad lit. c. 6. pro eo, quod Gen. 1. habemus, *Fiat Firmamentum in medio aquarum, & dividat aquas ab aquis: Et fecit Deus Firmamentum*, ita legiffe, Fiat Firmamentum in medio aquarum, & fit divifio inter aquam & aquam: & fic factum eft: & fecit Deus Firmamentum &c. quomodo etiam legitur apud 70. Notat autem B. Thom. non fruftra dici, *& fecit* Deus Firmamentum, etiamfi præcedat, quòd factum eft ita; quia iftud *factum eft* importat complementum operis: fed propter illos, qui dixerunt omnia vifibilia per Angelos effe facta, ad eorum errorem removendum fubditur, quòd ipfe Deus fecit.

Pro folut. 6. Neg. eft Antec. Vefpere enim & mane, prout Gen. 1. fumuntur, fufficienter dividunt diem naturalem. Sive enim per vefpere intelligatur finis diei artificialis, hoc eft civilis, & per mane talis

Vespere & mane diem integrum significant. talis diei principium: sive per vespere intelligatur principium noctis & per mane principium diei; à parte totum intelligendo, per vespere significatur nox, & per mane dies: nox autem & dies civilis integrant unum diem naturalem. Dicitur autem, *factum est vespere & mane dies unus*; potius quàm factum est mane & vespere: quia tenebræ fuerunt super faciem abyssi prius quàm produceretur lux. Ex qua tamen phrasi non putamus efficaciter concludi, quòd in principio Mundi non fuerit prior dies. Sicut enim ibi vespere nominatur ante mane; ita è converso dies nominatur ante noctem in his verbis, *Appellavitque lucem diem, & tenebras noctem*: ac rursum postea: *Dividant diem ac noctem*, *Præessent diei ac nocti*; *Et dividerunt lucem ac tenebras*. Verum quidem est, tum in Cantico trium puerorum, tum alibi noctem recenseri ante diem: sed vice versa, dies etiam frequenter recensetur ante noctem, ut Exodi 24. *Fuit ibi quadraginta diebus & quadraginta noctibus*: Josue 1. *Meditaberis in eo diebus ac noctibus*: 3. Reg. 8. *Appropinquantes Domino Deo nostro die ac nocte* Jerem. 9. Lucæ 18. Apoc. 4. 12. 14. & alibi, *die ac nocte*.

An nox diem præcesserit. Quid porro præcesserit in principio Mundi, an nox diem, an dies noctem, non una est omnium sententia.

Hieronymus in cap. 2. Jonæ noctem fuisse priorem indicat, eumque non pauci recentiores sequuntur.

Basilius hom. 2. in Hexam. Ambros. lib. 1. ejusdem operis cap. 1. Chrysost. hom. 3. in Gen. August. lib. 4. de Trin. cap. 6. lib. 1. de Gen. cont. Manich. c. 10. lib. de Gen. imperf. cap. 7. Hugo Victorinus lib. 1. de Sacram. Beda in lib. de Sex ætatibus, Pererius, & quidam alii diem præcessisse existimant.

Pro priorum opinione quidem vehementer urget, quòd Judæi soliti semper fuerint habere noctem velut initium diei, juxta illud Levit. 23. *A vespera in vesperam celebrabitis sabbatha vestra*. Verùm hoc non immeritò negatur ab aliis. Quamvis enim Judæi sua festa celebrare inciperent à vespera; ipsos tamen dies naturales non inchoabant à vespera, sed potius vesperam reputabant velut finem diei præcedentis, quæ proinde ad diem præcedentem pertinebat. Si enim vespera pertinuisset ad diem sequentem, fuisseque ejus initium; ergo quando Judæi *Vespera ad diem præcedentem solebat pertinere.* leguntur celebrasse Pascha Luna decimaquarta ad vesperam, sensus foret, quòd celebrassent Luna decimaquinta: celebrassent enim in ea vespera, quæ pertinuisset ad Lunam sequentem, hoc est, ad decimam quintam tamquam ejus initium; cùm tamen ex cap. 12. Exodi & aliunde satis constet, quòd non celebraverint Pascha Luna decimaquinta, sed Luna decimaquarta, ea scilicet ad finem vergente. Similiter Marci 14. cùm dicitur, *primo die azymorum quando Pascha immolabant*; ille dies (qui nobis est feria 5. hebdomadæ) vocatur primus dies azymorum propter vesperam immediatè sequentem, in qua oportebat incipere uti azymis; ac per consequens vespera illa subsequens attribuitur diei præcedenti. Et Jo. 6. cùm de tenebris seu de vespera dictum esset, *Ut autem sero factum est*; &, *Tenebræ jam factæ erant*, pro quibus apud Matth. legimus, *Vespere autem facto*; mox sequitur, *Altera die*, seu ut Græcis est, *postridie*. Ubi manifestum est, vesperam non tribui diei sequenti, tamquam ejus initium, (sic enim illa, quæ dicitur altera dies, non fuisset alia ab ea, de cujus vespera præcesserat, sed eadem) verùm præcedenti. Ac rursus Jo. 20. ubi dicitur, *Cùm sero esset* (sive ut originalia habent; *Existente vespere*) *die illa una Sabbathorum*, &c. apparitio Christi à mortuis redivivi, quæ vespere facta est, attribuitur primo sabbathorum; ergo illa vespera ad primum diem pertinebat, & non ad diem sequentem.

Plus momenti habet, quòd Scriptura Exodi 20. & 31. testatur, Deum sex diebus fecisse cœlum & terram & omnia quæ in eis sunt; ex quibus tale argumentum formare licet. Cœlum & terra sunt facta uno sex primorum dierum, scilicet die primo: atqui sunt facta ante lucem (*tenebræ* enim *erant super faciem abyssi*, priusquam Deus diceret, *fiat lux*) ergo initium primi diei non fuit lux, sed fuerunt tenebræ, ac per consequens nox: de illis enim tenebris dicitur cap. 1. Gen. quòd Deus vocavit tenebras noctem.

Ad quod argumentum Responderi quidem potest cum B. August. lib. 12. Conf. cap. 8. lib. 2. de Gen. cont. Manich. c. 3. & cum aliis: Cœlum & terram facta esse ante omnem diem, illudque tantillum spatii, quo ante productionem lucis erant tenebræ, neque diem fuisse, neque noctem, eò quòd nullum luminare erat, quod sua præsentia faceret diem & sua absentia noctem: annumerari tamen sex diebus; partim quia licèt cœlum & terra fuerint quoad substantiam creata ante omnem diem, spatio tamen sex dierum fuerunt formata seu distincta & ornata, neque plures dies impensi fuerunt in illorum creatione, distinctione, & ornatu quàm sex: partim quia spatium illud præcedens fuit brevissimum. Sicut autem consuetudo loquendi habet, ut ea dicantur facta in aliquo loco, quæ juxta illum facta sunt, quomodo Christus in Jerusalem passurus significatur Lucæ 13. qui tamen extra portam passus est, ad Heb. 13. Ita quædam facta esse dicuntur in aliquo certo temporis spatio, etiamsi paulò ante cœpta sint fieri, v. g. ædificium aliquod rectè diceretur factum esse spatio duorum annorum, etiamsi unus atque alter dies antecedens fuisset etiam impensus.

Verumtamen media quædam via videtur eligenda, per quam sententiæ discrepantes aliquo modo conciliari possunt.

Dicimus ergo, diem naturalem (qui scilicet viginti quatuor horas complectitur) à nocte initium habuisse, à tenebris nimirum illis, quæ in Mundo erant, priusquam Deus lucem formaret; & tamen diem, hoc est distinctionem diei civilis seu artificialis à nocte artificiali, incœpisse à luce. In ipso enim Mundi exordio primùm fuerunt tenebræ, ac postea demum lux est creata: sed illæ tenebræ, antequam lux produceretur, non habebant rationem diei neque noctis Non diei, quia diem facit lux, quæ tunc nulla erat: non etiam noctis, quia nox dicitur ea portio diei naturalis, quæ distinctè & oppositè se habet ad diem civilem, ut ex Basilio hom. 2. in Hexam. doceri potest; tunc autem neque ullus dies civilis fuerat, cui nox opponeretur, neque ullum in toto Mundo erat luminare, quod esset aptum facere diem. At ubi Deus lucem fecit; ipse eam appellavit, seu fecit quòd appellari posset dies: tenebras autem appellavit, hoc est fecit quòd appellari possent nox; atque ita ex eo temporis puncto tenebræ illæ sortitæ sunt rationem noctis. Istum explicandi modum insinuavit B. Thomas q. 3. de Pot. art. 18. ad 6. dicens, quia *creatio cœli & terræ ad primum diem pertinet, quia cum cœlo & terra creatum est tempus, licèt distinctio temporum quantum ad diem & noctem incœperit per lucem*. *Resolutio.* *Dies naturales habuisse initium à tenebris; artificiales à luce.*

Unus pro primo accipitur. Circa Resp. ad 7. observandum est, quòd ibi *factum est vespere & mane dies unus*, nimirum naturalis: *unus* phrasi Hebraica positus est pro *primus*; unde postea nominantur dies secundus, tertius, &c. Sic c. 2. cùm enumerantur quatuor fluvii; dicitur *nomen uni*, idest primo, Phison; ac deinde cæteri, secundus, tertius & quartus, recensentur. Ita etiam Marci 16. *Una Sabbathorum* dicitur; & Jo. 20. *Una Sabbathi*, pro qua Matth. 28. habetur *prima Sabbathi*, eumque morem Latini imitantur quando dicunt, quempiam hoc aut illud fecisse quadragesimo & uno anno suæ ætatis, & quadragesimo secundo aliud; itemque quando plures allaturi rationes alicujus sententiæ, unam dicunt, ac postea secundam: utuntur scilicet numero cardinali pro ordinali.

Cæterum quare potius dictus fuerit dies unus, quàm dies primus; B. Th. ex S. Basilio tres indicat rationes. Una est, ad designandum, quòd spatia viginti quatuor horarum pertineant ad unum diem. 2. Ut significaretur, diem naturalem consummari per reditum Solis ad unum & idem punctum. 3. Quia completo dierum septenario, reditur ad primum diem, qui unus est cum octavo.

Superest hic disquirere.

Que anni tempore factus sit Mundus.

ET quidem satis convenit, quòd in Vere; vel Autunno: sed utro, incertum est. Videtur quòd in Autunno, mense nimirum Septembri. 1. Quia arbores jam tum habebant fructus maturos: fructus autem arborum non sunt maturi in Vere, sed in Autunno.

2. Quia Adamus numeravit annos initio facto à tempore Autumnali, eosve sic esse numerandos tradidit suis posteris; signum est ergo, quòd Mundus tunc Inceperit. Anteced. probat. App ret enim ex cap. 23. Exodi, Hebræos solitos fuisse computare annum ab eo mense, qui postea vocatus est septimus, quique respondet (saltem ex parte) nostro Septembri; Festum namque tabernaculorum, quod mense septimo celebrabatur, dicitur celebrari *in exitu anni*, quando omnes fruges sunt congregatæ de agro: si autem tunc erat exitus anni; consequens est, quòd etiam erat initium anni sequentis, quia terminum seu finem unius anni statim sequitur initium alterius: unde de eadem solemnitate Exodi 34. sic legimus, *Quando redeunte anni tempore cuncta conduntur.*

Accedit, quòd cap. 12. Exodi cùm de mense ad immolationem agni destinato dicitur: *mensis iste vobis principium mensium, primus erit in mensibus anni;* clarè significatur, quòd mensis Martius (de quo ibi sermonem esse certum est) non fuerat antea Judæis primus mensium: quorsum enim alioquin hic constitueretur, ut deinceps sit primus?

Mundus, est in Martio conditus.

Resp. Hanc quidem sententiam benè esse probabilem; aliam tamen quæ asserit, Mundum in æquinoctio verno, atque adeò eo mense, qui Martius dicitur, esse conditum, videri probabiliorem.

1. Quia admodum credibile est, primum Adam & secundùm, hoc est Christum, eodem tempore esse formatos, eodemque tempore Mundum fuisse reputatum, quo fuerat conditus: constat autem, Christum verno tempore esse conceptum, & verno etiam tempore Mundum sua morte reparasse.

2. Tempus vernum est germinationi & ortui viventium aptissimum, ac etiam totius anni pulcherrimum; ergo convenientissimum fuit principio Mundi, in quo dictum legitur, *Germinet terra herbam virentem* &c. nam in Autumno herbæ non virent, sed magis marcescunt.

3. Quia communiter ita sentiunt SS. Patres, Ambrosius lib. 1. Hexam. cap. 4. Cyrillus Jerosol. Catech. 14. Theodoretus q. 72. sup. Exod. Leo Magnus serm. 2. de Pass. Damascen. lib. 2. c. 7. Beda, aliique quàm plurimi, quod id per traditionem accepisse verisimile est.

Mundus factus est in Vere secundùm clima Palestinæ.

Observandum porrò, quòd cùm dicitur, Mundus in verno æquinoctio conditus; hoc intelligendum sit secundùm clima terræ Palestinæ, & aliarum regionum quæ eodem cum Palestina climate continentur. In illis enim regionibus scribebat Moyses, in iisdemque versabantur illi ad quos scribebat. Alioquin aliis quibusdam locis potuisse tunc esse Autumnum, non est dubitandum, cùm non in omnibus mundi partibus eodem tempore sit Ver, sed longè diverso.

Sub finem Martii fructus in Palestina maturi.

Ad 1. autem. Argum. Resp. Fructus arborum esse maturos tempore Veris in regionibus calidioribus, cujusmodi est Palestina, in qua hordeum maturescere sub finem Martii manifestum est; tum ex Levit. 23. ubi secundo die azymorum jubebantur Israelitæ offerre manipulum spicarum; tum ex Josue 3. ubi dicitur fuisse tempus messis, quando transierunt Jordanem: eos autem mense primo transiisse, patet ex cap. 4. versu 18. ubi sic legitur: *Populus autem ascendit de Jordane decimo die mensis primi.* Accedit, quòd cap. 5. Josue narratur, populus celebrasse Phase statim postquam transierat Jordanem, & comedisse de frugibus terræ, azymos panes & polentam ejusdem anni; unde Exodi 13. mensis primus, in quo Israelitæ egressi sunt de Ægypto, vocatur *mensis novarum frugum: Hodie egredimini mense novarum frugum;* Et cap. 23. *Mensis novarum.*

Ob. Nec obstat, quòd Jo. 18. dicitur, fuisse frigus tempore Passionis Christi, quem utique in Martio passum esse constat.

Resp. Frigus enim erat, non die sed nocte; quia in locis æquinoctialibus noctes sunt æstivo tempore frigidiores quàm in aliis locis, sicut etiam sunt longiores.

Non omnes arbores fuere cum fructibus productæ.

His addendum est; non esse existimandum, quòd omnes ubique arbores fuerint initio Mundi productæ cum fructibus maturis, sed quibusdam tantùm in locis, ubi scilicet erat tempus idoneum & conveniens maturitati fructuum: sicut in eo terræ tractu in quo erat Paradisus, & in quo homines mox de Paradiso ejiciendi erant habitaturi. In aliquibus autem aliis regionibus arbores productæ fuerunt cum fructibus ad maturitatem propinquis; in aliis cum floribus; ac rursum in aliis cum foliis dumtaxat, pro natura scilicet, qualitate, & conditione tum arborum tum regionum. Verisimile enim est, quòd Deus ab initio produxerit arbores connaturaliter, seu consentaneè & naturis ipsarum & regionibus locorum, ut nimirum quæ aptæ sunt habere fructus maturos in Vere, eos haberent; quæ solùm maturescentes, vel quæ solum flores aut folia, similiter ea haberent. Nam si ubi fructus demum in Autumno sunt maturi, ibi Deus procreasset Verno tempore maturos; præter supernaturalem creationem arborum fructuumque ipsarum, alterum miraculum foret admittendum, vel in producendo novos fructus Autumno proximo, vel in conservando primos illos fructus usque ad Autumnum: cùm tamen verius sit, Deum ita res produxisse, sicut ipsæ deinceps naturaliter conservari possent ac propagari.

Quomodo Israelitæ annum computarint.

Ad 2. Neg. Anteced. Nullo namque argumento doceri potest, Adamum ejusve proximos posteros computasse annos ab Autumno, seu à mense Septembri; quin potius verisimile est, quòd antequam Israelitæ descenderent in Ægyptum, eos computarent à Verno æquinoctio: sed postquam in Ægypto fuerunt, secuti sunt consuetudinem Ægyptiorum, annosque suos computare cœperunt ab æquinoctio Autumnali, & eam consuetudinem (quantum ad annos civiles nundinationibus & contractibus servientes) retinuerunt, etiam postquam egressi fuerunt de Ægypto, ut ex locis in argumento adductis intelligitur; quamvis ex Dei mandato cap. 12. Exodi expresso, eam quoad res sacras mutaverint. Illic enim mensis Nisan (qui ex una parte respondet nostro Martio, & ex alia Aprili) ordinatur esse principium anni computandum, scilicet à novilunio, quod erat proximum æquinoctio Verno: & hujus mensis comparatione; is qui respondebat nostro Septembri ex una parte, & Octobri ex altera, vocabatur mensis septimus. De his ita Josephus lib. 1. Antiquitatum cap. 4. *Moyses Nisan, qui est Xanticus, mensem primum in suis factis ordinavit, quòd in eo Hebræos ex Ægypto eduxisset: eumdem etiam omnium, quæ ad rem divinam pertinerent, exordium fecit. Alioquin quod ad nundinationes rerum venalium reliquamque dispensationem anni attinet, nihil de pristino ritu ordinavit;* ac per consequens initium anni civilis continuatum est numerari ab Autumno sicut solebat. Quòd autem istum ritum computandi ab Autumno Israelitæ habuerint ab Ægyptiis, haud obscurè indicat Josephus ibidem, quando mensem illum, qui juxta computationem à mense Nisan seu Martio est octavus; Marsonave, sive (ut alii) Marchesuan, & respondet nostro Octobri, vocat mensem secundum, additque, *sic enim Ægyptii distinxerant annum.*

Quæst. At Petes: Quæ causa potuit esse, quare Ægyptii, imò non solùm Ægyptii, sed aliæ prætereà multæ nationes initium anni computarent ab Autumno, nisi hæc, quòd per traditionem acceperant, Mundum eo tempore habuisse initium?

Resp. Resp. verisimiliter fuisse hanc; quia talis ratio computandi erat commodior pro venditionibus, emptionibus, aliisque contractibus civilibus. Cùm enim plurima versarentur in Agricoltura, pecorumque mercimonio; collectis in Autumno distractisque frugibus, & collecta ex iis pecunia, commodè tunc annuos contractus locationum, venditionum, aliosque id genus celebrabant, quem-

quemadmodum ex Josepho tradidit Jacobus Salianus. Ab eo quoque tempore, seu à mense septimo Israelitas computasse annum Jubilæum, in quo agri ad pristinos dominos, Deo sic jubente, revertebantur, Ex Levit. 26. communiùs tradunt Interpretes, qui de hac re videndi sunt, ut scilicet eo anno finito, novi possessores statim possent sementem facere.

Ob.

Si contra jam dicta Objicias: Diluvium quantum ad sui initium contigisse in Autumno, idque mense (ut Genes. 7. dicitur) secundo, qui secundùm aliquam sui partem respondet nostro Octobri. Resp. Josephum quidem lib. 1. Antiquit. ita sentire: sed aliis potius videtur assentiendum, qui dicunt, Diluvium incœpisse verno tempore, ut ita Deus manifestiùs ostenderet, aquas diluvii non esse naturales ex pluvia & imbribus, tum autumnalibus, tum hyemalibus, sed ex peculiari Dei providentia, qui ad perdendos peccatores, sicut quam voluit pœnam elegit, ita elegit tempus quod ei placuit. Et propterea mensis ille, qui Gen. 7. dicitur secundus, non est is qui respondet nostro Octobri, sed qui partem Aprilis, & partem Maji complectitur. Hinc B. Ambros. lib. de Arca c. 14. *Secundum mensem vernis esse temporis non ambigitur, quando augentur nascentia, ager parturit, terrarum pariter atque animantium fœtura se fundit. Tunc ergo fecit diluvium*. Ubi & hanc rationem indicat cur diluvium verno tempore contigerit, ut major esset impiorum pœna, dum tempore amœnissimo, quo nihil nisi lætum sibi pollicebantur, videbant se suaque omnia perdi. Et Rupertus lib 4. Com. in Gen. cap. 25. de Diluvii tempore disserens: *Mensis (inquit) secundus secundùm legem ipse est, qui apud Romanos Majus dicitur*. Et postea: *Mensis, qui septimus fuit ab initio Diluvii, ipse est qui apud Romanos November dicitur. Unde magis miranda tempestas illius judicii, quam non adjuvit ulla natura temporis, sed è contra Maio, quo mense Sol altius incedit & cœlum naturaliter candescit, erupit imbrium vis: & circa tempus hyemis, idest mense Novembri jam imminutis aquis arca requievit*. Ex his intelligi potest, non irrationabiliter nos supra dixisse, Adæ posteros priusquam in Ægyptum descenderent, solitos fuisse computare initia annorum ab æquinoctio Verno. Sunt quidem qui mensem secundum in c. 7. Gen. interpretantur fuisse secundum anni sexcentesimi vitæ Noe: sed pluribus videtur sermonem esse de mense anni tunc ab Orbe condito currentis, qui erat millesimus sexcentesimus quinquagesimus sextus.

Resp.

Diluvium verno tempore incœpit.

QUÆSTIO LXXV.

De homine quantum ad essentiam Animæ.

POstquam S. Doctor de creatura spirituali ac etiam de corporali disseruit; considerare aggreditur creaturam ex spirituali & corporali compositam, hoc est hominem. Ac primò ejus naturam, non quidem corpoream (cùm ad Theologos non pertineat considerare corpora, nisi secundùm habitudinem quam habent ad Animam) sed spiritualem. Et quoniam in natura spirituali hæc tria inveniuntur, essentia, virtus, & operatio; primò ea tractat, quæ ad essentiam animæ humanæ, quæ spiritualis est, pertinent.

ARTICULUS I.

Utrùm Anima sit corpus.

ESse corpus dogmatizavit Tertullianus Montanista factus: sed quid mirum, cùm idem de Deo existimaverit, ut patet ex August. lib. de Hæresibus hær. 86. & ex dictis supra q. 3. art. 1. Contra quem proinde disputat idem Augustin. lib. 10. de Gen. ad lit. cap. 25. & 26. lib. 4. de Anima & ejus orig. cap. 12. & seq. Quapropter.

Anima non est corpus.

Responsio certa est, Animam non esse corpus. Quia primum principium vitæ non potest esse corpus: sed anima est primum principium vitæ; ergo anima non potest esse corpus. Maj. prob. Quia vivere non convenit corpori in quantum est corpus (alioquin omne corpus esset vivens, quod evidentissimè falsum est) sed in quantum est tale corpus: est autem tale corpus per aliquod principium, quod est actus & forma; ergo illi actui seu formæ prius convenit esse principium vitæ quàm corporis. Iste verò actus est anima, quæ juxta Philosophum lib. 2. de Anima c. 1. communiter receptum, definitur esse actus corporis naturalis, isque primus.

Confirm. Anima totum corpus pervadit, omniaque ejus membra permeat; ergo non est corpus: alioquin duo corpora essent naturaliter in uno eodemque loco.

Accedit, quòd si Anima esset corpus, vel esset corpus cœleste, vel elementum, aut ex his mixtum: atqui anima non est corpus cœleste, cùm non moveatur in Orbem: nec est elementum, cùm neque sursum neque deorsum moveatur: nec est mixtum ex elementis, cùm non moveatur motu alicujus elementi prædominantis neque motu plurium. Plura videri possunt 1. cont. Gent. cap. 65. & apud Philosophos lib. 2. de Anima.

Si dicas: Aristotelem sensisse, quòd Anima sit quintum corpus, quemadmodum de eo scribit August. lib. 22. de Civit. cap. 11. Resp. tum ex lib. 1. de Anima, tum lib. 2. tex. 26. & aliunde satis intelligi posse, Aristotelem non ita sensisse. Quòd autem August. aliter de eo existimaverit, Ludovicus Vives in Comment. ad dictum cap. 11. accidisse dicit ex eo, quòd ipse Aristotelis de Anima sententiam, non ex ipsius Aristotelis voluminibus, quæ tum rara erant, nec ferè nisi in Græcia, sed Cicerone referente cognovit, quia in lib. 1. Tuscul. quæst. scribit, Aristotelem docuisse Animam esse quintum corpus.

Ob.

Resp.

Si præterea dicas: Animas vegetativam & sensitivam esse corporeas & materiales, cùm in materia extendantur, & ab ea sint naturaliter inseparabiles. Resp. Illas non propterea esse corpus: Neque enim idem est esse corporeum & esse corpus. Nam corpus habet corporeum tamquam differentiam sui constitutivam, constatque naturaliter partibus crassis, quarum aliæ majores, aliæ minores valeant vel debeant cogitari, & in quas ipsum ita potest dividi, ut una earum uno loco circumscribatur, alia alio, major majori, & minor minori, ut ex August. hær. 86. & lib. 4. de Anima cap. 12. & aliunde constat. Corporeum autem etiam id dicitur, quod non quidem constituitur per corporeum tamquam per suam differentiam, neque habet partes ita crassas, sed tamen habet eam corporis conditionem, ut & à materia pendeat in essendo, & possit per materiam extendi secundùm dimensionem corporales: quomodo quædam formæ accidentariæ, imò & substantiales sunt corporeæ & materiales. Quapropter non omni quidem animæ convenit esse immaterialem & incorpoream; (non enim animæ vegetativæ & sensitivæ) omni tamen animæ convenit non esse corpus. Anima autem rationalis neque est corpus neque corporea, sed est incorporea & immaterialis; ita ut neque per se sicut corpora, neque per accidens sicut corporum accidentia, possit extendi per materiam, neque etiam a materia pendeat in suo esse.

Ob.

Resp.

Non omnis anima est incorporea, nulla tamen anima est corpus.

Probatur 1. Quoniam Anima rationalis vocatur spiritus, Psalm. 30. Ecclesiastæ ult. 2. Mach. 7. 1. ad Cor. 2. & alibi sæpe; spiritus autem, si propriè accipiatur, neque est corpus neque corporeus.

Anima humana est incorporea.

Si dicas: Etiam animam jumentorum vocari spiritus, Ecclesiastæ 3. Resp. Ex solo vocabulo spiritus non posse efficaciter colligi, Animam humanam esse incorpoream; benè tamen ex eo vocabulo propriè (quo modo substantiam incorpoream significat) accepto. Quòd autem sic accipiatur quando tribuitur Animæ humanæ; ex rerum & locorum circumstantiis colligi potest. Ita namque ipsa vocatur spiritus, ut corpore in terram terræque pulverem abeunte, spiritus hominis dicatur reverti ad Deum, qui dedit illum. Ecclesiastæ ult. & ut quamvis parentes corpori efformando materiam subministrent; solus tamen Deus spiritum donet 2. Mach. 7. atque ut spiritus hominis nosse possit ea, quæ in ipso sunt 1. ad Cor. 2. Cùm è contrario spiritui jumentorum Scriptura, id solùm tribuat, quod corporum est, scilicet descendere deorsum.

Ob.

Resp.

Prob.

Prob. 2. & quidem efficacius ex unanimi SS. Patrum, totiuſque Eccleſiæ conſenſu.

Baſilius hom. 3. in illud dictum, *Attende tibi ipſi*, diſertis verbis ait Animam hominis eſſe incorpoream. Ambroſius lib. de Noe & Arca cap. 25. docet, eam neque eſſe ſanguinem, neque ignem, ſed ſpiritum vitalem.

Auguſt. epiſt. 28. *Incorpoream eſſe Animam, etſi difficile tardioribus perſuaderi poteſt, mihi tamen fateor eſſe perſuaſum*. Et epiſt. 157. expreſsè dicit, eam non corpus eſſe ſed ſpiritum: ſimiliaque habet lib. 2. Retract. cap. 56. lib. cont. epiſt. Fundamenti cap. 16. ac inſuper lib. 10. de Gen. c. 25. lib. 4. de Anima c. 12. 13. 14. 15.

Bernard. ſerm. 40. in Cant. incorpoream inviſibilemque animæ ſubſtantiam, nec corporeis membris diſtinctam aſſerit. Sed in Patrum dictis recenſendis nihil opus eſt immorari, cùm omnium una ſit hac in re mens, una ſententia, eaque per Eccleſiam recepta. Unde in Synod. 6. Actor. 11. Chriſtus dicitur habere Animam rationalem & incorpoream. In cap. *firmiter*, tit. de Summa Trinitate quando Innocentius III. cum Gen. Concilio affirmat, Deum ab initio temporis utramque de nihilo condidiſſe creaturam, *ſpiritualem & corporalem, Angelicam videlicet & mundanam*; ſubdit: *ac deinde humanam quaſi communem ex ſpiritu & corpore conſtitutam*. Ubi manifeſtè indicat: Animam eſſe ſpiritum, & non corpus.

Prob. 3. ratione. Anima rationalis intelligit res univerſales, itemque Deum & Angelos; ergo non eſt corporea: ſi enim eſſet corporea, non poſſet cognoſcere aliud quàm corpora & ſingularia.

Deinde Anima humana eſt tota in toto corpore & tota in ſingulis partibus ejus, ita ut non ſit minor pars ejus in digito, & major in brachio, ſicut ipſe digitus brachio minor eſt, *ſed ubique tanta, quia ubique tota eſt*, ſecundùm ea, quæ habet Auguſt. epiſt. 28. lib. cont. Epiſt. Fundam. c. 16. & lib. 6. de Trin. c. 6. ergo non eſt corpus.

Denique. Animæ rationales non ſunt ex traduce, ut qu. 90. videtur, neque ſunt corruptibiles, quantumcumque ſeparentur à corpore; ergo non ſunt corporeæ. Si enim eſſent corporeæ, quid vetaret eas traduci, ſicut traducuntur corpora: & quid naturale ipſas contineret extra corpus? Quod enim extenſionem habet, non poteſt ſine miraculo eſſe extra materiam.

Cæterum an hæc doctrina, Animam humanam eſſe incorpoream, ſit dogma ad Fidem pertinens, non omnino liquet. Sicut de Angelis non eſt clarè definitum, quòd ſint incorporei: neque tamen abſque magna temeritate poſſet quiſpiam aſſerere, illos eſſe corporeos, ut qu. 51. art. 1. fuit oſtenſum; ita de Anima rationali cenſemus: non enim extat aperta definitio; & tamen unanimis Patrum & Scholaſticorum conſenſus magnum pondus habere debet apud omnes.

Ob. Ne quis autem jam dictis contrarium eſſe exiſtimet, quòd Animabus ſeparatis interdum aſcribantur membra corporea, ut Lucæ 16. obſervandum eſt,

Reſp. ea ſolùm eis attribui per metaphoram, ita ut Anima divitis Epulonis intelligatur fuiſſe punita propter peccatum linguæ, & petiiſſe refrigerium iſtius pœnæ per digitum Lazari, hoc eſt per aliquod ejus etiamſi parvulum opus miſericordiæ. Cæterum quòd illa narratio de divite Epulone ſit vera rei geſtæ hiſtoria & non nuda parabola; ex multis Patribus docet Maldonat. ſuper Lucam, & nos in Suppl. q. 98. artic. 1.

Alia ob. Objici etiam poſſet ratiocinatio quædam Jo. Epiſc. Theſſalonicenſis in Synodo 7. ſed ad eam reſponſum fuit dicto art. 1. q. 51.

Reſp. Monet porrò B. Thomas tum hic, tum lib. 2. cont. Gent. cap. 65. quoſdam antiquorum Philoſophorum motos fuiſſe ad dicendum, quòd Anima ſit corpus, quia crediderunt, id quod non eſt corpus nihil eſſe; imaginationem tranſcendere non valentes, quæ ſolùm circa corporalia verſatur. Unde Sap. 2. hæc opinio ex perſona inſipientium introducitur dicentium de Anima: *Fumus flatus eſt in naribus noſtris, & ſermo ſcintilla ad commovendum cor*; ſive flatus vel ſpiratio in naribus noſtris eſt fumus, & ſermo eſt ſcintilla ad motum cordis noſtri.

Quod in arg. 1. ſumitur, *Omne movens motum eſt corpus*, veritatem habet in eo movente, quod per ſe movetur ad motum ſui mobilis: Anima autem ad motum ſui corporis non movetur per ſe, ſed tantùm per accidens. Triplex enim eſt movens; unum, quod nec per ſe, nec per accidens movetur, ſed manet prorſus immobile, ut Deus; aliud quod ad motum mobilis non movetur per ſe, ſed per accidens, ut anima; aliud denique quod movetur per ſe, ut corpus.

De axiomate, quod in reſp. ad 1. adſertur, *Omne quod movetur, ab alio movetur*. videnda ſunt quæ diximus q. 2. art. 3. & conſulendi Conimbricenſes lib. 8. Phyſic. cap. 6. art. 3. ubi tradunt, Ariſtotelem lib. 12. Metaph. c. 7. ſumpto motu in tota ſuæ ſignificationis amplitudine, ita ut etiam Metaphyſicas ſive ſpirituales motiones, quibus res utcumque mutari poſſunt, comprehendat; oſtendere perveniendum eſſe ad unum primum Motorem ab omni, prorſus mutatione alienum & abſolutum.

Pro Reſp. ad 2. Neg. eſt Min. Quamvis enim res incorporea non poſſit eſſe actu ſimilis rei corporeæ, ita ſcilicet ut ſit ſecundùm rem talis quale eſt corpus; poteſt tamen res incorporea fieri ſimilis corporeæ per ſpeciem abſtractam à phantaſmatibus, & talis ſimilitudo ſufficit ad cognitionem.

Pro ſolut. 3. dicendum eſt, contactum quantitatis tantùm eſſe corporum, ſed contactus virtutis poteſt eſſe corporis ad rem incorpoream.

Articulus II.

Art. 2. docet, Animam humanam non tantùm eſſe incorpoream, ſed etiam eſſe ſubſiſtentem: quia neque inhæret ſubjecto ut accidens, neque corpori ut forma materialis. Anima humana eſt ſubſiſtens.

Confirm. Quod per ſe poteſt eſſe & operari eſt ſubſiſtens: ſed Anima humana poteſt per ſe eſſe, ut quando ſeparatur à corpore, & etiam poteſt per ſe operari, ut patet, partim ex eo, quòd actus intellectus non ſit per illum organum corporeum, partim ex eo, quòd Anima poſt ſeparationem à corpore habet operationes intellectus & voluntatis; ergo anima humana eſt ſubſiſtens. Huc etiam faciunt ea, quæ pro immortalitate Animæ dicentur art. 6. quia Animam eſſe immortalem & eſſe per ſe ſubſiſtentem, ſe mutuò conſequuntur.

Si contra dicas: Animam humanam nihil intelligere naturaliter ſine converſione ad phantaſmata; ac per conſequens non operari niſi per organum corporeum. Reſp. eſt Neg. Conſeq. 1. Quia quòd Anima indigeat phantaſmate ad intelligendum, hoc ei non convenit per ſe, inquantum eſt talis Anima ſimpliciter, ſed in quantum eſt in corpore ſecundùm ſtatum præſentis vitæ, ut ex qu. 84. artic. 7. & ex quæſt. 89. artic. 1. intelligi poteſt; unde quando eſt à corpore ſeparata, varias intellectiones elicit, eaſque omnes ſine converſione ad phantaſmata. 2. Quia licèt anima in mortali corpore exiſtens indigeat operatione phantaſiæ ad intelligendum; ejus tamen proprius actus, qui eſt intellectio & volitio, per nullum corporeum organum exercetur. Ob. Reſp.

Quod in corp. dicitur, Oportere ut id quod aliqua cognoſcere poteſt, nihil eorum habeat in ſua natura, quia illud quod ineſſet ei naturaliter impediret cognitionem aliorum; videri poteſt explicatum q. 56. art. 2. ad 1. cum quibus conferatur B. Thomas lib. 3. de Anima lect. 7. & Conimbricenſes lib. 2. de Anima q. 2. art. 2.

Pro ſolut. 1. dicendum eſt, Animam humanam eſſe hoc aliquid, ſeu ſubſtantiam per ſe exiſtentem, atque adeò ſubſiſtentem, & à nullo ſubjecto vel materia in ſuo eſſe dependentem, ſed tamquam quid incompletum, cùm ſit pars compoſiti: quamvis non ſit hoc aliquid tamquam completum in ſpecie humana, ad quam ordinatur. Hinc quæſt. de Anima inter Diſputatas articulo 1. poſt multa ſic conclu- Anima humana eſt hoc aliquid.

cludit: *Relinquitur igitur, quòd Anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere, non quasi in se habens completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam, ut est forma corporis.*

In arg. 2. hæc Major, *Omne subsistens potest dici operari*, vera quidem est, ita tamen, ut quod est subsistens perfectum seu completum atque adeò suppositum possit propriè dici operari; quoniam, ut dici solet, actiones sunt suppositorum. Quod autem est subsistens ut quid incompletum, sive ut pars speciei, & non ut suppositum, potest dici operari, sed minus propriè; verè enim dicitur, quòd Anima intelligit, sed magis propriè dicitur, quòd homo intelligat per animam.

Quod in eodem arg. citatur ex Philosopho, dicere Animam sentire aut intelligere simile est ac si quis dicat, eam texere vel ædificare; benè solvit B. Th. dicendo. Aristotelem non secundùm propriam sententiam sed secundùm opinionem aliorum hoc dicere, eamdemque solutionem dedit lib. 1. de Anima lect. 10. observans, quòd quando Aristoteles inquirit veritatem aliquam solvendo & objiciendo: aliquando objicit & solvit post determinatam veritatem; & tunc objicit & solvit secundùm suam opinionem: aliquando verò ante determinatam veritatem; & tunc objicit & solvit supponendo opiniones aliorum, & non secundùm suam opinionem. Hunc autem posteriorem modum objiciendi & solvendi ipsum servare in eo loco, ubi dicit id quod jam fuit allegatum, ibidem tradit S. Doctor, manifestumque est ex decursu lib. 1. de Anima collato cum initio lib. 2. ubi Aristoteles ait, se in 1. lib. ea dixisse, quæ de Anima dicta sunt à prioribus: sed oportere iterum tamquam à principio redire, & conari determinare veritatem.

Notent Philosophi.

Pro solut. 2. dist. est Min. Anima namque in hoc statu nullam quidem habet operationem sine corpore ut objecto; suam tamen propriam operationem habet sine corpore ut organo, quia intellectio nullo corporeo organo exercetur.

Articulus III.

Animæ brutorum non sunt subsistentes.

ARticulo 3. docet, animas brutorum non esse subsistentes. Quia non operantur per se, hoc est non habent ullam operationem, quæ sine corporeo organo exerceatur: nam sentire & consequentes operationes animæ sensitivæ manifestè accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris.

Ob.

Si dicas: Anima sensitiva est substantia; ergo est subsistens. *Resp.* Distingu. Cons. Nam subsistere seu per se existere quandoque dicitur id, quod est non in subjecto inhæsionis; & hoc modo verum est, quòd anima sensitiva subsistit, quia est substantia: nulla autem substantia est in subjecto inhæsionis. Sed aliàs subsistere dicitur, quod ita per se existit, ut neque sit in aliquo tamquam in subjecto inhæsionis, neque ab ullo corpore vel materia dependeat in suo esse; & juxta hunc modum subsistendi dicitur, quòd Anima rationalis sit subsistens, non autem anima sensitiva, multò autem minus anima vegetativa. Interdum verò adhuc strictiùs accipitur verbum subsistendi, ut nimirum illud dicatur subsistere, quod ita est per se, ut neque actu, neque potentia sit in aliquo tamquam pars vel forma aut quasi forma, etiamsi ab aliquo alio sit factum, à quo proinde dependeat; & hoc modo Anima rationalis non est subsistens, sed benè Angeli. Sic autem subsistere, ut per seipsum existat, & per nihil aliud à quo sit factum, vel à quo dependeat, solius Dei est.

Subsistere variis modis dicitur.

Quod in arg. 2. sumitur. *Similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia;* verum est quantum ad hoc, quòd utrumque est in potentia ad sua objecta, non quantum ad hoc, quòd est attingere objecta sine organo corporeo.

Pro Resp. ad 3. dicendum est, quòd animæ sensitivæ non movent corpus sine corpore, sive quin corpus sit etiam aliquo modo movens.

Articulus IV.

Anima non est homo.

ARt. 4. probat, Animam non esse hominem propriè loquendo; quia homo significat compositum ex anima rationali & corpore naturaliter unitis. Ad hoc enim quòd sit homo, oportet quòd Anima & corpus sint unita ad constituendum unam naturam, quod fit per hoc, quòd corpus informatur anima. Quapropter sicut de ratione hujus hominis est, quòd sit ex hac Anima & ex hoc corpore, his carnibus, & his ossibus constante; ita de ratione hominis est, quòd sit ex Anima & corpore constante similiter carnibus & ossibus: quidquid enim est communiter de substantia omnium individuorum alicujus speciei, est etiam de substantia illius speciei. Hinc B. Aug. lib. 19. de Civ. cap. 3. commendat Varronem, quòd hominem nec Animam solam; nec solum corpus, sed animam simul & corpus esse arbitrabatur.

His addi potest, quòd in cap. *Firmiter* tit. de Sum. Trin. Christus dicitur factus verus homo ex Anima rationali & humana carne compositus: quodque in Symb. Athan. habetur, *Anima rationalis & caro unus est homo.*

Accedit, quòd homo alimentis corporalibus nutritur & crescit, quòdque sit corruptibilis & mortalis: Anima verò neque corporeis alimentis nutritur & crescit, neque est corruptibilis, vel mortalis. Conferri possunt: quæ habet S. Doctor 3. p. q. 50. art. 4. in 3. d. 5. q. 3. art. 2. & d. 22. q 1. art. 1.

Tacita Ob.

Nec huic doctrinæ repugnat Apostolus 2. ad Cor. 4. quando per hominem interiorem intelligit Animam in his verbis: *Licèt is, qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est renovatur.* Unumquodque enim dicitur esse id, quod est principalius in ipso: puta quia in Civitate principalius est Magistratus, vel Rector civitatis; id quod facit Magistratus vel Rector, ipsa Civitas dicitur facere. Principalius autem in homine potest aliquid judicari, vel secundùm veritatem, vel secundùm apparentiam. Secundùm veritatem quidem; principalius est mens seu anima intellectiva; unde judicio prudentium mens dicitur homo interior. Secundùm apparentiam verò principalius in homine est corpus cum suis sensibus; unde secundùm judicium illorum, qui terrena sapiunt, sola corporalia & sensibilia considerantes, corpus cum sensibus dicitur homo exterior. Quapropter cùm Apostolus Animam vocat hominem interiorem, & corpus hominem exteriorem, non est sermo proprius sed figuratus, secundùm quem à parte totum nominari solet. Imperitè verò Tertullianus occasione istorum verborum Apostoli dogmatizavit, Animam hominis habere figuram & membra corporea sicut corpus, quemadmodum lectio 5. ad istud cap. B. Thomas. Vide quæ ad artic. 1. diximus.

Quis homo interior, quis exterior 2. ad Cor. 4.

In Resp. ad 2. observandum est; Animam rationalem esse quidem substantiam particularem, non tamen esse personam; quia non est substantia completa, sed pars speciei humanæ. Conferenda sunt, quæ dicebantur q. 29. art. 1.

Anima non est persona.

Articulus V.

Anima non componitur ex materia & forma.

ARtic. 5. probat, Animam non esse compositam ex materia & forma. 1. quidem authoritate B. Augustini lib. 7. de Gen. ad litteram, deinde ratione. Quia de ratione Animæ est, quòd sit forma alicujus corporis: aut igitur est forma secundùm se totam; & sic materia, cùm sit pura potentia, non potest esse pars animæ, sicut non potest esse pars formæ; aut est forma secundùm aliquam sui partem; hæc autem pars, secundùm quam Anima dicitur esse forma, erit ipsamet Anima, & alia pars, cujus ipsa Anima primò est actus, dicetur esse primum animatum.

Confirmatur. Omne compositum ex materia & forma habet formam; si igitur Anima est composita ex materia & forma, Anima habet formam: sed Anima est forma; ergo forma habet formam, quod est impossibile; partim quia sic esset ire in infinitum; partim quia solius materiæ, vel compositi est habere formam.

Sed

Sed confirm. peculiariter de Anima rationali. 1. Quia ipsa est immaterialis & incorporea, ut ex art.1. patet. 2. Quia recipit rerum omnium formas absque materia & conditionibus materialibus; ergo ipsa est forma absque materia & absque materialibus conditionibus; unumquodque enim recipitur juxta modum recipientis.

Pro Resp. ad 1. Neg. est prima Conf. Neque enim oportet, ut sicut omnes actus participant primum actum, sic omnia quæ sunt in potentia participent primam potentiam: & ratio est, quia primus actus est universale principium omnium actuum, utpotè infinitus, & in se omnia præhabens virtualiter aut eminenter; & propterea participatur ab omnibus rebus, non sicut pars, sed sicut causa participatur ab effectibus, in quos ipsa diffunditur. At prima potentia non est universale principium omnium eorum, quibus convenit ratio potentiæ.

Pro solut. 2. Neg. est Min. Ad prob. dicendum est, quòd sicut alia est potentia materiæ, alia intellectus; ita alius est modus quo materia subjicitur & transmutatur, à modo quo Anima intellectiva subjicitur & transmutatur. Materia enim subjicitur formis individualibus, & per actionem naturalis agentis transmutatur de una in alteram: Anima autem transmutatur de ignorantia in scientiam, & subjicitur formis seu speciebus, quæ sunt à materia & conditionibus materialibus & individualibus absolutæ.

In arg. 3. ista propositio, *Illa quæ non habent materiam, non habent causam sui esse*; vera est, si sic intelligatur, quòd quæ non habent materiam, non habeant causam formalem sui esse, neque etiam habeant causam transmutantem de potentia in actum. Cùm his autem consistit, quòd habeant Deum causam sui esse, qui neque est causa formalis Animarum rationalium, neque causat eas per transmutationem de potentia in actum.

Pro Resp. ad 3. Neg. est Maj. Ad hoc enim ut aliquid sit actus purus & infinitus, non est satis, quòd non habeat materiam, & sit forma tantùm: sed oportet, quòd non participet esse, quòdque sit suum esse non receptum, neque in materia, neque in essentia. At Anima rationalis quamvis non componatur ex materia, habet tamen esse participatum & receptum in essentia, ac per consequens determinatum ad talem naturam; ideòque est quidem actus purus à materia, sed non potest esse actus purus simpliciter & infinitus: unde quamvis non componatur ex materia & forma; componitur tamen ex actu & potentia, nimirum ex quo est, & quod est.

Articulus VI.

Utrùm Anima humana sit corruptibilis.

VIdetur quòd sic. 1. Quia quæcumque conveniunt ad unum esse, ita se habent, quòd corrupto uno corrumpatur aliud: sed Anima & corpus conveniunt ad unum esse, scilicet ad esse hominem; ergo corrupto corpore corrumpitur Anima.

2. Spiritus hominis morientis redit in terram; ergo est corruptibilis. Ant. videtur esse expressum in Psal. 145. *Exibit spiritus ejus, & revertetur in terram suam.*

3. Anima rationalis est naturaliter corruptibilis; ergo est simpliciter corruptibilis. Ant. probari potest; tum ex 1. ad Tim. 6. ubi solus Deus dicitur habere immortalitatem; tum ex Sinod. 6. act. 11. ubi Animæ dicuntur esse immortales, sed per gratiam.

Responsio ad Fidem pertinens est, Animam humanam esse incorruptibilem & immortalem.

Anima humana est incorruptibilis. Prob. 1. ex sacris Litteris cap. 3. Exod. plurimis annis post mortem corporalem Abrahæ, Isaac, & Jacob, Dominus Deus dicit: *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, & Deus Jacob*; quem locum adferens Christus Matth. 22. contra Sadducæos, ita subsumit: *Non est Deus mortuorum, sed viventium*; consequens igitur est, quòd illi Patriarchæ, quamvis essent mortui corpore, vivebant tamen secundùm Animam. Unde Chrysost. hom. 71. in Matth. mortuos interpretatur eos, qui secundùm nullam sui partem existunt: *Non est, inquit, non existentium & eorum, qui prorsus è medio sublati sunt, nec umquam resurrecturi: non enim dixit eram, sed sum, eorum scilicet qui sunt & vivunt. Vide quæ de isto loco* Matth. 22. dixi ad Supplem. q. 75. art. 1. Ecclesiast. 12. *Revertatur pulvis in terram suam unde erat, & spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Sap. 3. *Justorum animæ in manu Dei sunt, &c. Visi sunt oculis insipientium mori: illi autem sunt in pace.* Et cap. 5. *Justi autem in perpetuum vivent.* Dan. 12. *Qui ad justitiam erudiunt, multos fulgebunt in perpetuas æternitates.* Matth. 10. *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, Animam autem non possunt occidere.* Et cap. 25. præmia electorum, & pœnæ impiorum dicuntur esse æterna. Lucæ 16. Christus refert, Animam Epulonis post mortem descendisse in Infernum: & Animam Lazari delatam esse in sinum Abrahæ. Similiter Apoc. 6. Animæ interfectorum propter verbum Dei adhuc vivunt & accipiunt singulas stolas. Et cap. 14. *Beati* pronunciantur, *qui in Domino moriuntur.* Jo. 12. *Qui odit Animam suam in hoc Mundo, in vitam æternam custodit eam.* Eòdemque pertinent, quæ de resurrectione differit Apostolus 1. ad Corinth. 15. & quæ passim in Scriptura dicuntur de mercede operum æterna.

Prob. 2. Ex definitione Ecclesiæ in Conc. Lateran. sub Leone X. sess. 8. ubi sic habetur: *Sacro approbante Concilio, damnamus & reprobamus omnes asserentes Animam intellectivam mortalem esse.* Et posteà: *Aliàs Incarnatio & alia Christi mysteria nobis minimè profuissent, nec resurrectio expectanda foret: ac Sancti & justi miserabiliores essent juxta Apostolum cunctis hominibus.* Et in cap. *Firmiter*, tit. de Sum. Trinit. definitum habemus, quòd in resurrectione reprobi cum Diabolo pœnam perpetuam recipient, Justi verò cum Christo gloriam sempiternam.

Probatur 3. ex Sanctis Patribus. Athanasius in Orat. contra Gent. *Esse Animam rationalem in hominibus, superioribus dictis satis demonstratum arbitror. Quod autem immortalis sit Anima, id quoque necessarium est cognoscere ex doctrina Ecclesiastica.* Eamdem doctrinam tradit Ambros. de Bono mortis cap. 9. lib. 2. de Fide cap. 3. lib. de Fide resurrectionis aliquantò post initium lib. 2. de Cain. cap. 10. Hieronymus in cap. 22. Matth. in cap. 51. Isajæ, & in cap. 1. Dan. August. lib. 2. de Immortalitate Animæ, lib. 1. de Trinit. cap. 1. Tract. 23. in Jo. & serm. 139. de Tempore, Chrysostomus hom. 4. de Providentia, Gregorius Thaumaturgus in disp. de Anima, & unanimiter alii.

Prob. 4. ex ratione; 1. est, Anima rationalis neque potest corrumpi per se, neque per accidens; ergo nullo modo. Non per se, quia est forma per se subsistens; ideòque esse est naturaliter ab ea inseparabile, cùm ei per se conveniat. Non etiam per accidens, quoniam illa per accidens corrumpuntur, quæ non subsistunt per se. 2. Non invenitur corruptio nisi ubi est contrarietas: sed in Anima humana non est contrarietas; ergo nec corruptio.

Si dicas: Animam expelli è corpore per ea, quæ sunt vitæ contraria. Resp. Hinc benè ostendi, quòd Anima habeat contrarium, secundùm quod informat corpus, sive secundùm eas corporis humani dispositiones, quæ in illo requiruntur, ut ab Anima rationali informetur, propter quas fit, quòd homo possit mori, deficientibus istis dispositionibus: sed non ostenditur, quòd Anima habeat contraria suæ naturæ absolutè. Ob. Resp.

Si prætereà dicas: Deum posse corrumpere Animam intellectivam, posseque eam redigere in nihilum, sicut ex nihilo creavit. Resp. Ex hoc non dici aliquid corruptibile, quòd Deus possit illud corrumpere, sed ex eo, quòd habet in se aliquid principium corruptionis, ut loquitur B. Thomas q. Disp. de Anima art. 14. ad 19. 2. cont. Gent. cap. 35. hujus p. q. 50. art. 5. & alibi. Ob. Resp.

Denique. Si Anima humana esset mortalis; sequeretur, eam frustrari suo naturali desiderio: naturaliter enim desiderat semper esse. Sequeretur etiam, Deum non retribuere mercedem secundùm opera: nam hæc si bona sunt, merentur præmium æternum: si mala, merentur pœnam æternam.

Utrùm verò per rationes naturales demonstrativè probari possit Animæ immortalitas; controvertitur. Verior tamen videtur pars affirm. quam latè prose- Immortalitas Animæ rationalis potest demonstrari.

quitur Melchior Canus lib. 12. de Loc. Theolog. cap. 15. prop. 3. & 4. unde Aug. serm. 139. de Temp. ait, quòd *Philosophi seculi hujus, qui magni fuerunt & docti, & cæteris meliores Animam humanam immortalem esse senserunt, nec solum senserunt, sed quantis potuerunt argumentationibus defenderunt, & ipsas defensiones suas conscriptas posteris reliquerunt*. Plura videri possunt apud B. Thomam 2. cont. Gent. cap. 79. 80. 81. & q. de Anima inter Disp. art. 14. quibus locis etiam ostendit, Aristotelem docuisse Animæ immortalitatem. Sed ad argumentorum solutionem veniamus.

Ad 1. Resp. Majorem non esse veram, nisi ea, quæ conveniunt ad unum esse, pariter ab invicem pendeant in esse; sic autem non pendent Anima rationalis & corpus. Licèt enim conveniant ad unum esse hominis; tamen illud esse est corporis ab Anima, ita quòd Anima esse suum in quo subsistit corpori communicat: non autem contra; & ideò remoto corpore adhuc remanet Anima.

Ad 2. Resp. Neg. Antec. Ad ejus prob. Responsio patere potest ex sensu versiculi allati qui talis est: *Exibit spiritus ejus*, scilicet hominis, & tunc ipse homo secundùm corpus revertetur seu resolvetur in terram unde prodierat. Qui sensus omninò convenit cum sententia, quæ habetur Eccl. 12. *Revertatur pulvis in terram suam unde erat, & spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*.

Ad 3. etiam Neg. Antec. Ad ejus verò prob. sufficienter responsum fuit q. 50. art. 5.

Pro Resp. ad 1. Neg. est subseq. Quantum ad Animam enim valdè dissimile est principium generationis hominum & jumentorum; multùmque dispar processus in utrisque.

Ad prob. autem, quæ ex Ecclef. 3. petitur; respondetur potest cum B. Thom. Salomonem ea illuc inducere ex persona insipientium: eademque est responsio B. Gregorii lib. 4. Dialog. cap. 4. ubi dicit, quòd *Salomon in eo libro quasi tumultuantes turbæ suscepit sensum, ut ea per inquisitionem dicat, quæ fortasse per tentationem imperita mens sentiat: sed Concionator verax velut extensa manu, omnium tumultus sedat, eosque ad unam sententiam revocat, cùm in ejusdem libri termino ait, Finem loquendi omnes pariter audiamus Deum time, &c.*

Sed aliam præterea indicat B. Thom. responsionem cit. sup. art. 14. de Anima: *Vel potest dici*, (inquit) *quòd unus dicitur esse interitus hominis & jumentorum quantum ad corruptionem compositi, quæ utrobique est per separationem Animæ à corpore, licèt post separationem Anima humana remaneat, non autem Anima jumentorum*. Satisque ex contextu manifestum est, Sapientem loqui de hominis interitu corporali, sive (ut loquitur B. Hieron.) *secundùm corporis qualitatem, secundùm quam nihil differre videntur homines & pecudes; cùm eis sit eadem nascendi conditio, sors una moriendi, similiterque procedant ad lucem, æquè dissolvantur in pulverem*. Cùm autem subditur: *Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendit sursum, & si spiritus jumentorum descendit deorsum? Non inter pecudes & hominem secundùm Animæ dignitatem nihil interesse contendit, sed adjiciendo, quis difficultatem rei voluit demon-*
Tacita ob. *strare*, ait B. Hieron. in Comm. istius loci. Perinde ergo est ac si diceret: Quàm pauci in Universo genere mortalium noverunt, quantum intersit inter spiritum hominis & spiritum jumentorum; quòd hominis quidem spiritus ascendit sursum, (sive ut ex c. 12. dicitur redit ad Deum,) spiritus autem jumentorum unà cum corpore dissolvitur?

Quod autem ex Sap. 2. posset objici: *Ex nihilo nati sumus, & post hoc erimus tamquam non fuerimus*; sermonem esse impiorum, liquet ex initio istius cap. *Dixerunt enim cogitantes apud se non rectè*, illi nimirum, qui negant retributionem benè & malè gestorum, eaque de causa indulgent suis voluptatibus sine fræno.

Pro Resp. ad 2. dicendum est, Omne quod est ex nihilo, esse vertibile in nihilum per potentiam divinam, sed non per potentiam alicujus creaturæ: res autem corruptibiles vel incorruptibiles dicuntur & sunt tales respectu potentiæ, quæ sit in creatura, ut per se notum est, & patet ex supra dictis.

In Respon. ad 3. observa, quòd intelligere cum phantasmate sit propria operatio Animæ secundùm quod est unita corpori, (passibili scilicet, ut Sanctus Doctor seipsum explicat q. 84. art. 7.) sed non est propria operatio ipsius secundùm se, & ut à corpore separata est consideratæ. Quædam alia possent huc adferri, quæ lector videre poterit explicata q. 9. art. 2. & q. 46. art. 1.

Articulus VII.

ART. 7. docet, Animam rationalem & Angelum differre specie. Quia quorum operationes natu- Angelus & Anima specie differ.
rales & propriæ differunt secundùm speciem, illa specie differunt: Animæ autem rationalis & Angeli operationes naturales differunt secundùm speciem, ut ex B. Dionys. patet c. 7. de Div. Nom. ubi (B. Th. illic interpretante) tradit, Angelos intelligere absque eo, quòd congregent cognitionem ex diversis divisibilibus aut sensibilibus; nos autem non sic possimus intelligere. Hinc fit, quòd Angelus intelligit sine discursu: Anima autem humana cum discursu. Eòdemque pertinet, quòd Angelus per species innatas intelligit, Anima verò per species à phantasmatibus abstractas.

Addit hoc loco B. Thom. quòd in substantiis immaterialibus non possit esse diversitas secundùm numerum absque diversitate secundùm speciem: sed Anima & Angelus numero differunt; ergo etiam debent differre specie. Sed de hujusmodi ratiocinatione videantur, quæ diximus q. 50. art. 4.

Plus momenti fortassis habet, quòd Anima est naturaliter substantia incompleta, alteri tamquam comparti unibilis ad constituendum unum per se: Angelus autem est naturaliter substantia completa, nullum ordinem dicens ad ullam materiam, vel ad aliquam aliam compartem; neque est unibilis alicui ad constituendum unum per se. Unde B. Th. in 2. d. 3. q. 1. art. 6. allatis variis causis, propter quas Anima & Angelus distinguantur specie; dicit, primam quam assignaverat esse meliorem: prima autem erat, quòd distinguantur per esse unibile corpori, & non esse unibile. Ne quis tamen existimet eum velle, quòd istæ sint differentiæ essentiales, in Resp. ad 3. ait, quòd *unibilitas non est propria differentia essentialis, sed est quædam designatio differentiæ essentialis per effectum*. Et in corp. Per quid differant.
dixerat, non esse mirum, quòd differentiæ Angeli & Animæ diversimodè assignentur, quia differentiæ essentiales, quæ ignotæ & innominatæ sunt secundùm Philosophum, designantur per differentias accidentales, quæ ex essentialibus causantur sicut causa designatur per suum effectum; quarum tamen istæ meliùs assignantur, quæ priores sunt quasi essentialibus propinquiores.

Quod hic in corp. & q. 7. artic. 1. ad 3. q. 41. ar- De albedine separata.
tic. 6. q. 44. art. 1. q. 50. art. 4. dicit: *Si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantùm*; non est intelligendum de albedine, quæ miraculosè poneretur à subjecto separata; hæc enim (ut ex Sacramento Eucharistiæ patet) multiplicatur per ordinem ad diversa subjecta: sed de illa, quæ ex se seu natura sua haberet, posse separatim existere. De cujusmodi etiam dicit aliquando, quòd esset infinita, in quantum scilicet non haberet unde sumeret limitationem. Vide 1. contra Gent. cap. 29. & 44.

Pro Resp. ad 1. dicendum est, illum finem, qui idem est Animæ & Angeli (nimirum æternam beatitudinem) esse finem remotum & supernaturalem. Quod autem in arg. sumitur, *Unumquodque ordinari ad proximum finem per naturam suæ speciei, per quam habet inclinationem ad finem*; intelligi debet de fine proximo & naturali, qui Animæ & Angelo est diversus; ideòque nihil mirum, si etiam Anima & Angelus specie differant: *Ea* (inquit S. Doctor in 2 d. 3. q. 1. art. 6. ad 5.) *quæ differunt specie, differunt secundùm finem proximum, qui est permanentia vel operatio rei, ut in 2. Cæli & Mundi dicitur: possunt tamen convenire in fine ultimo; & hujusmodi finis est beatitudo*.

Pro solut. 2. dist. est Min. Si enim esse intellectuale accipiatur secundùm gradum in unoquoque maximè determinatum; sic verum est, quòd nihil sit nobilius in Angelo & Anima quàm esse intellectuale: Inde tamen non sequitur, quòd Anima & Angelus conve-

niant

niant in ultima differentia specifica, quia non conveniunt in gradu intellectualitatis, cùm intellectuale Angeli sit determinatum ad gradum intellectualitatis longè alium quàm intellectuale Animæ. Si verò esse intellectuale capiatur secundùm se, non attendendo ad certum ejus gradum; sic neque est nobilissimum in Angelo & Anima, neque est ultima differentia specifica eorum; quia est indeterminatum & commune ad multos gradus intellectualitatis: quod autem est indeterminatum & commune, non potest esse ultima differentia specifica, ac per consequens nec nobilissimum. Unde B. Thomas dicto art. 6. ad 1. ait, quòd *habere intellectum sic est nobilius, quàm habere intellectum simpliciter*. Et in q. de Anima inter Disp. art. 7. ad 14. *Intellectuale non est nobilissimum in Angelo vel Anima, sed intellectuale sic, vel illo modo*. Quapropter sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, eò quòd non omnia habeant eumdem gradum sensibilitatis: ita nec omnia intelligibilia sunt ejusdem speciei, quia habent diversos gradus intellectualitatis.

In arg. 3. Major veritatem habet hoc sensu, Anima ab Angelo differre non videtur (differentia nobis clarè nota) nisi per hoc, quòd est corpori unita seu naturaliter unibilis.

Quod deinde sumitur, Corpus non pertinere ad speciem Animæ; verum est, in quantum corpus non est de essentia Animæ: cùm hoc tamen consistit, quòd ordo unibilitatis ad corpus sit quædam proprietas consequens essentiam Animæ, eamque diversam ostendens ab Angelo.

QUÆSTIO LXXVI.

De unione Animæ ad corpus.

ARTICULUS I.

Anima intellectiva unitur corpori ut forma.

ARtic. 1. probat, Animam intellectivam uniri corpori ut formam substantialem; partim quia id, quo primò quidpiam vivit & operatur, est forma ejus: Anima autem est id, quo primò vivimus & intelligimus; partim quia unumquodque sortitur speciem per suam formam: homo verò eam sortitur per Animam intellectivam.

Deinde. Certum est, quòd homo propriè vivit & intelligit: si autem Anima intellectiva non esset forma hominis, sed tantùm intrinsecùs assisteret sicut nauta assistit navi, eamque movet ac regit; homo non viveret nec intelligeret, sicut navis neque vivit neque intelligit, etiamsi nauta vivat & ratiocinetur.

Idem ex Fide Incarnationis demonstrari potest. Siquidem eo ipso quo credimus Verbum divinum assumpsisse humanam naturam, etiam credimus assumpsisse Animam: quod non esset consequens, si Anima non esset humani corporis forma, sed motrix & gubernatrix; ad eam enim gubernationem sufficeisset Divinitas. Unde Apollinaris Animam Christo adimens, & Verbum animæ efficaciam supplere dicens, tamquam hæreticus damnatus est; quemadmodum docetur 3. p. q. 5. ar. 3. & 4. quia subtracta Anima veritas humanæ naturæ tollebatur.

Confirm. Homo ex Anima rationali & humana carne componitur, ut dicitur in Symb. Athan. & in c. *Firmiter*, tit. de Summ. Trinit. patetque ex vera Philosophia: sed caro informatur per Animam sicut materia per formam; ergo Anima est forma informans carnem & constituens compositum humanum. Hinc in Clementina unica de Sum. Trin. Clemens V. in Conc. Vien. doctrinam omnem seu positionem temerè asserentem aut vertentem in dubium, quòd substantia Animæ rationalis verè ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati Catholicæ Fidei inimicam, sacro approbante Conc. reprobat; definitque, quòd *Quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quòd Anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se & essentialiter, tamquam hæreticus sit censendus*. Et hujus definitionis meminit Leo X. in Conc. Later. sess. 8. pariter asserens, Animam verè per se & essentialiter humani corporis formam existere.

Intellectus humanus est separatus.

In resp. ad 1. observa, intellectum humanum dici separatum, in quantum non est virtus alicujus organi corporalis, cùm intelligere sit talis actus, qui exerceri non potest per organum corporale. Cùm his tamen benè consistit, quòd Anima secundùm se & secundùm substantiam sit forma & actus corporis. Cæterùm quia est forma non totaliter corpori immersa, nec totaliter à corporali materia comprehensa; ideò nihil prohibet, aliquam ejus virtutem seu potentiam & actum non esse actum corporis, ut in resp. ad 4. significatur.

Quod in arg. 5. sumitur, *Id quod secundùm se habet esse, non unitur corpori ut forma*; non est verum nisi sic intelligatur. Non unitur corpori ut forma, emendicando esse à corpore. Nam alioquin quòd sic habet esse, potest uniri corpori ut forma, communicando illi suum esse, quomodo Anima rationalis suum esse in quo subsistit communicat corpori, ex quo & Anima sic fit unum, ut illud esse quod est totius compositi, sit & ipsius Animæ: quæ propterea illud retinet etiam tunc, cùm fuerit separata à corpore. Plura ad hunc art. pertinentia videre potest lector apud B. Thomam 2. cont. Gent. c. 68. & 69. & q. de Anima art. 1.

ARTICULUS II.

ART. 2. probat, non esse unum intellectum omnium hominum; sive quis sequatur sententiam Platonis, qui dicebat, quòd homo sit ipse intellectus; sive Aristotelis, qui agnovit ac docuit, intellectum esse partem seu potentiam Animæ; sive quamcumque aliam.

Non unus est omnium hominum intellectus.

1. Quia secundùm Platonem sequeretur, quòd Sortes & Plato essent unus homo, nec distinguerentur ab invicem; nisi per aliquid, quòd est extra essentiam utriusque; ut proinde non alia sit Sortis & Platonis distinctio, quàm hominis tunicati & cappati, quod est absurdissimum.

2. Quia impossibile est, plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quòd unum sit eorum esse; ergo etiam est impossibile, quòd unus sit eorum intellectus: secundùm Aristotelem enim intellectus est potentia Animæ; ac per consequens unus intellectus est unius Animæ, Anima verò est forma.

3. Quia quæcumque sententia dicatur; si foret unus intellectus omnium hominum, sequeretur, quòd omnes homines sint unum intelligens, & quòd omnium hominum intelligere sit unum respectu ejusdem intelligibilis. Cùm enim agens principale est unum & unum ejus instrumentum; dicitur unum agens & una actio: intellectus autem inter cætera, quæ ad hominem pertinent, habet quamdam principalitatem, nec ejus actio seu intellectio sit per aliquod organum, sed tantùm per intellectum.

Non una est omnium hominum Anima.

Ad horum confirmationem sciendum est. Fide certum esse, quòd non sit una Anima omnium hominum, sed quòd Animæ multiplicentur secundùm multiplicationem corporum: ita ut singulis humanis corporibus singulæ infint Animæ rationales, juxta illud Psal. 32. *Qui finxit sigillatim corda eorum*.

Confirm. 1. Ad distinctionem impiorum Animarumque ipsorum, de quibus c. 2. Sap. agitur, c. 3. dicit Sapiens: *Justorum autem Animæ in manu Dei sunt, &c.* non ergo potest esse una omnium hominum tam malorum quàm bonorum Anima. Ezech. 18. Deus dicit: *Omnes Animæ meæ sunt: ut Anima patris ita & Anima filii mea est*: diversæ igitur sunt Animæ hominum diversorum. Lucæ 16. Anima Lazari defertur in sinum Abrahæ & Anima Epulonis in Infernum. Apoc. 6. Animabus interfectorum propter Verbum Dei datæ referuntur singulæ stolæ albæ; singulæ ergo sunt ipsorum Animæ.

Confirm. 2. Fide constat, Animam Christi esse diversam ab Animabus Adæ, Evæ, & aliorum hominum; ergo non potest esse una Anima omnium. Antec. patet; tum quia ad illorum redemptionem venit Christus; tum quia ipsius sola Anima fuit hypostaticè unita Verbo. Fide præterea constat quorumdam Animas nunc esse in Inferno damnatas, & aliorum Animas esse in cœlo beatas, ut definitum habemus in Conc. Flor. in litt. union. sunt igitur diversæ.

Definitio Conc. Lat.

His accedit definitio Concil. Lateran. sub Leone X. ubi sess. 8. sic habetur: *Sacro approbante Concilio, damnamus & reprobamus omnes asserentes, Animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis*

hominibus, & hæc in dubium vertentes; cùm illa non solùm verè per se & essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone fæl. rec. Clem. Papæ V. prædecessoris nostri in Gen. Vien. Conc. edito continetur; verùm & immortalis, & pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis & multiplicata, & multiplicanda sit.

Suffragatur & ratio. Impossibile est, quòd una Anima simul sit sancta & impia; Deo amica & inimica; merens vitam æternam & damnationem perpetuam; benè & malè agens; beata & misera seu damnata: hæc tamen omnia sequerentur, si unica foret in omnibus hominibus Anima, cùm certissimè pateat, aliquos homines uno eodemque tempore esse sanctos, alios impios; aliquos Deo amicos, alios inimicos; aliquos mereri vitam æternam, alios damnationem perpetuam; aliquos benè agere, alios malè; aliquos esse beatos, alios miseros. Plura de hac q. habet B. Thomas 2. cont. Gent. c. 73. & 75. ubi Averrois, quem vulgò Commentatorem vocant, de unitate intellectus errorem confutat, argumentaque dissolvit.

De S. Augustino.

Neque verò his obstare putandum est, quòd S. August. lib. de Quant. Animæ c. 32. lib. 3. de lib. arb. c. 21. lib. 10. de Gen. ad litt. c. 3. lib. 5. cont. Julian. cap. 3. & epist. 20. ac etiam in lib. quos de Anima & ejus orig. scripsit, dubiam habuerit hujus quæstionis resolutionem, An singulæ Animæ sint in singulis hominibus. Ideò enim habebat dubiam, quia neque ulla extabat Ecclesiæ definitio, neque certa testimonia, prout ipse desiderabat, producebantur in ejus confirmationem. Dubitationem tamen suam deposuisse videri potest ex Enchir. c. 87. ubi scribit, quòd in resurrectione *singulæ Animæ singula sua corpora obtinebunt*. Et cap. 88. ait, quòd in quemlibet pulverem cineremque solvatur terrena materies, de qua mortalium caro creatur; in quamcumque aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur; in quorumcumque animalium etiam hominum cibum cedat, carnemque mutetur: *illi Animæ humanæ puncto temporis redit, quæ illam primitus ut homo fieret, cresceret, viveret, animavit.*

Quod in corp. dicit, In uno homine posse esse diversa phantasmata lapidis, quibus scilicet diversi numero lapides repræsententur: ne sit contrarium ei quod S. Doctor aliàs dicere solet, accidentia solo numero diversa frustrà poni in eodem; intelligendum est de phantasmatibus, quæ licèt sint ejusdem speciei materialiter, in quantum unius ejusdemque speciei in esse repræsentativo, quæ singula includunt aliquam proprietatem, quam alia non includunt; unum enim est similitudo lapidis rotundi; aliud quadrati vel triangularis, unum præsentat lapidem nigrum, aliud album, cæruleum, vel simili aliqua varietate distinctum.

Quomodo Animæ humanæ individuentur.

Circa resp. ad 1. & 2. observa, multitudinem Animarum esse secundùm multitudinem corporum, ipsasque individuari per habitudinem ad corpora, non sic, quasi vel corpus vel aliqua propriè dicta relatio Animæ superveniens sit principium individuationis ipsius: sed quoniam substantialis proportio & commensuratio ad hoc corpus facit eam esse hanc & individuam. Sicut namque de essentia Animæ in communi est, quòd essentialiter sit commensurata seu proportionata corpori organico; ita de essentia Animæ humanæ est commensurari & proportionari corpori humano, cùm sit actus & perfectio corporis humani, & non alterius: & similiter de essentia hujus Animæ est commensuratio & proportio ad hoc corpus.

Per quid Animæ differant.

Atque ita quemadmodum commensuratio ad corpus humanum non sequitur Animam humanam, sed eam constituit: sic commensuratio ad hoc corpus humanum non sequitur hanc Animam humanam, sed eam facit esse hanc. Per hoc enim primò differt Anima hominis ab Anima bruti, quòd illa est proprius actus corporis humani, ista verò est proprius actus corporis bruti: & per hoc primò differt hæc Anima humana ab illa, quòd hæc est proprius actus hujus corporis humani, illa verò illius. Constat autem, quòd idem est esse actum proprium corporis humani, & esse substantialiter ejus perfectionem, & formam ei commensuratam. Quoniam verò destructis corporibus, Animæ humanæ remanent in suo esse, ac per consequens retinent jam dictam ad sua corpora individua commensurationem; ideò manent individuæ, etiamsi sint sine corporibus: *Manifestum est*, ait B. Thomas q. de Anima inter Disp. art. 3. *Quòd de ratione Animæ humanæ est, quòd corpori humano sit unibilis, cùm non habeat in se speciem completam, sed speciei complementum sit in ipso composito. Unde quòd sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat Animam secundùm numerum, non autem secundùm speciem.* Et 2. cont. Gent. cap. 75. *Sicut Animæ humanæ secundùm suam speciem competit, quòd tali corpori secundùm speciem uniatur; ita hæc Anima differt ab illa numero solo ex hoc, quòd ad aliud numero corpus habitudinem habet: & sic individuantur Animæ humanæ secundùm corpora.* Conferri possunt quæ supra diximus q. 50. art. 4. & plura apud Cajetan. lib. de Ente & essent. cap. 6. q. 13. Ex q. verò 75. art. 7. observandum est, verisimile esse, quòd unibilitatem accipiat B. Thom. loco differentiæ essentialis tamquam notiorem; cùm alioquin ipsa potiùs videatur esse proprietas differentiam essentialem proximè consequens: differentia autem essentialis sit esse commensurata ad hoc corpus, seu esse substantialiter hujus corporis formam aut perfectionem ei commensuratam: unde consequitur, eam esse ad hoc corpus unibilem.

Articulus III.

In homine tantùm est una Anima.

ARt. 3. probat, non esse aliam Animam in homine præter intellectivam. Quia si in homine essent plures Animæ; sequeretur, hominem non esse unum ens simpliciter, sed tantùm per accidens: nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam res habet esse; ab eodem enim res habet quòd sit ens, & quòd sit una. Confirmatur. Si in homine essent plures Animæ, Anima rationalis accederet ad corpus jam per aliam Animam constitutum, formatum, & animatum; atque ita informaret corpus formatum, & animaret corpus animatum: hoc autem est contra rationem illius entis, quod est simpliciter & per se unum.

His & Scripturæ suffragantur. Nam Gen. 2. quando Deus formavit hominem, dicitur inspirasse *in faciem ejus spiraculum vitæ*, non autem spiracula; quamvis ut intelligeremus, eam licèt unam in essentia, habere virtutem multiplicem, Hebraicè legitur, *spiraculum vitarum*. Cùm ergo per illud spiraculum factus sit homo in Animam viventem, seu animal vivens, nec dubium esse possit, quin per illud ipsum factus sit homo; consequens est, eamdem esse Animam, per quam est animal & per quam est homo. Illud porrò spiraculum vitæ esse Animam humanam, tradit B. Thom. q. 91. art. 4. ad 3. sequiturque in eo Chrysostomum, Theodoretum, Aug.

Quid spiraculum vitæ Gen. 2.

Quæ dicitur *spiraculum vitæ*, seu vitale aut vivificans, quia per eam homo vivit ac spirat. Illam verò Deus *inspiravit*, non quasi vel faucibus sufflaverit, vel de sua substantia quidpiam emiserit, sicut hoc perversè intellexerunt Gnostici, & post eos Manichæi dicentes, Animam esse partem substantiæ divinæ, sed expositore Aug. l. 7. de Gen. c. 1. 2. & 3. quia spiritum seu flatum, hoc est Animam fecit in homine: nam spirare est spiritum seu animamque spiritus est facere: *Inspiravit* autem *in faciem*, non quòd Anima solùm sit in facie, cùm dubium esse non possit, quin Anima sit in toto corpore; sed partim quia in facie maximè vigent sensus tùm interiores tum exteriores, ibique manifestantur animi affectiones; partim quia facies humana naturaliter sursum spectans signum est Animæ, non qualiscumque, sed rationalis, quæ ad superna tendere debet.

Scriptura explicatur.

Non ignoramus, Aquilam & Symachum pro *in faciem* vertisse in nasum vel in nares, eò quòd in naribus vigeat respiratio, quæ est signum Animæ: sed meliùs noster Interpres, sicut & 70. vertit *in faciem*.

Accedit, quòd cùm Matth. 10. dicit Christus, *Nolite timere eos qui occidunt corpus, Animam autem non possunt occidere*; satis significat, non esse in homine aliquam Animam, quæ occidi possit: si autem præter rationalem essent in illo Animæ vegetativa & sensitiva, quæ sunt corruptibiles; aliqua foret hominis Anima, quæ occidi posset. Hinc in Clem. unica de Sum. Trinit. ubi Christus dicitur assumpsisse partes nostræ naturæ; sic hoc explicatur: *Humanum videlicet corpus passibile, & Animam intellectivam seu rationalem,*

ipsum

ipsum corpus verè per se & essentialiter informantem. Ex quo satis colligitur, Pontificem cum Vien. Conc. non aliam agnovisse Animam in homine quàm rationalem.

Denique. In Syn. 8. generaliter anathematizati sunt omnes cum Photio credentes, duas in uno corpore esse Animas, quemadmodum refert Baronius tom. 10. ad ann. 869. & patet ex ipsius Synodi actis.

An hæc doctrina sit Fidei. Cæterùm sitne dogma Fidei, quòd in uno homine una tantùm est Anima; non omninò liquet, eò quòd Canon Syn. 8. videatur directè condemnare eos, qui duas Animas rationales in uno homine ponebant: non autem illos, qui ponerent unam Animam rationalem, & præter illam, aliquam vel aliquas alias non rationales. Nihilominùs non absque magna temeritate dici potest, esse in uno homine duas Animas, qualescumque illæ intelligantur, ut ex supradictis patet. Dicere autem esse in eo duas Animas rationales, contrarium est Fidei; sicut & dicere, esse duas, unam bonam, aliam malam, ut Manichæi fingebant.

Ob. Sed dices: Ad Galat. 5. Caro dicitur concupiscere adversùs spiritum, & spiritus adversùs carnem; ergo ibi sunt duæ Animæ: neque enim caro concupiscit sine Anima, neque una Anima concupiscit contra seipsam. Confir. 1. ad Thess. 5. spiritus & Anima ponuntur tamquam duo distincta in his verbis: *Ut sit integer spiritus vester, & Anima, & corpus*; ergo præter spiritum seu Animam rationalem alia est in homine Anima sensitiva. Unde Dan. 3. similiter ut distincta numerantur, *Benedicite spiritus & Animæ justorum Domino*.

Resp. Resp. Neg. Conf. Quoniam una eademque Anima rationalis secundùm diversas operationes considerata potest concupiscere & contra spiritum & contra carnem. In quantum enim est carnalis seu ad carnalia vitiosaque proclivis, concupiscit contra spiritum, hoc est ea quæ sunt contra rectam rationem: in quantum verò ducitur spiritu seu recta ratione per auxilium gratiæ directa, concupiscit contra carnem, hoc est adversùs carnis desideria. Aut (quod eòdem fermè redit) sensus hic reddi potest: Anima secundùm quod est peccato vitiata, vel homo ipse vitiatus desiderat ea, quæ rationi adversantur: idem autem homo secundùm quod sequitur ductum rationis, desiderat ea quæ concupiscentiæ carnalibusque desideriis contraria sunt. Quamquam ex contextu probabile admodum sit, per spiritum illic Spiritum Sanctum intelligi, qui sancta desideria carni contraria in nobis excitat: de eodem enim spiritu videtur Apostolus loqui, cùm ait, quòd *Spiritus concupiscit adversùs carnem*; & cùm subjungit, *Quòd si spiritu ducimini*; ac iterùm posteà, *Fructus autem spiritus est charitas, &c.* ubi de Spiritu Sancto loquitur. Per carnem verò concupiscentia carnalis rectè intelligitur, non ea tantùm quæ ad peccata luxuriæ sollicitat, sed generaliter quæ est ex primo peccato, & ad quævis prava desideria excitat.

Anima rationalis ut virtute continet reliquas. Ad confirm. Resp. etiam Neg. Conf. Quia per spiritum 1. ad Thess. 5. pars Animæ rationalis superior intelligitur; & per Animam pars ejusdem Animæ inferior seu sensitiva, quæ formaliter animat, & animal constituit. Idemque judicium est de verbis ex Dan. 3. objectis, de quibus ita scribit in Danielem Dionys. Carthus. *Spiritus & Anima hoc loco eamdem Animæ rationalis essentiam exprimunt: quæ Anima dicitur, in quantum animat & informat corpus: spiritus ob suam simplicitatem, & in quantum contemplatur cœlestia.*

Circa finem corp. adverte, Animam intellectivam continere virtualiter vel eminenter Animam sensitivam & vegetativam, non tantùm sicut forma Solis continet virtute formas rerum inferiorum: (hæc enim continentia solùm est in genere causæ efficientis,) sed simili aliquo modo, quo quadratum continet triangulum, quæ est continentia in genere causæ formalis, cùm sit in ordine ad subjectum, cui figura quadrangularis in quantum hujusmodi dat formaliter esse quadratum; & in quantum continet triangularem, dat eidem esse formaliter triangularem. Similiter enim Anima rationalis continet Animam sensitivam & vegetativam per ordinem ad materiam quam informat, tribuitque formaliter composito esse sensitivum & vegetativum. Unde Anima intellectiva potest dici esse non solùm eminenter, sed etiam formaliter sensitiva & vegetativa, in quantum sic eas importat secundùm propriam rationem, ut earum definitiones contineat: est enim forma non solùm dans esse rationale, vel dans esse hominem, sed etiam dans esse formaliter animal, & vivum, & vegetativum.

Pro resp. ad 4. Beatus Thomas in q. Disput. de Anima artic. 7. ad 17. significat dicendum, quòd loquendo de genere & differentia logicè, hoc est secundùm quod Logici de illis agunt, non oportet quòd sumantur ex diversis naturis, genus videlicet ex materia, & differentia ex forma: sed sumi possint ex eadem secundùm diversam rationem considerata: *Secundùm considerationem logicam*, inquit, *non oportet quòd genus & differentias fundentur super diversas naturas, sed supra unam naturam, in qua consideratur aliquid proprium & aliquid commune*; conformiter his quæ dicebantur q. 50. art. 2.

ARTICULUS IV.

Non est in homine alia forma præter rationalem Animā. ARtic. 4. docet, in homine non esse aliam formam præter Animam intellectivam seu rationalem.

1. Quia unius rei tantùm est unum esse: sed forma substantialis dat esse substantiale; ergo unius rei est tantùm una forma substantialis: Anima autem intellectiva est forma substantialis hominis; ergo in homine non est alia forma substantialis præter Animam intellectivam.

2. Quia alioquin sequeretur, quòd Anima rationalis non daret esse substantiale simpliciter, ac per consequens quòd non sit forma substantialis. In hoc enim differt forma substantialis à forma accidentali, quòd accidentalis non facit quidpiam esse simpliciter, sed tantùm esse tale: sicut albedo non facit parietem esse, sed facit parietem esse album: forma autem substantialis facit quidpiam esse simpliciter. Si ergo præter Animam rationalem sit in homine alia forma substantialis; illa alia forma dabit esse simpliciter, ideòque Anima rationalis non dabit esse simpliciter. Quapropter sicut Anima rationalis continet virtute Animam sensitivam & vegetativam; ita virtute continet omnes alias inferiores formas, ac per consequens sicut ipsa dat homini quòd sit sensibilis, quòdque nutriri possit ac augeri: ita ipsa est, quæ præter esse hominis, dat esse corpus, esse vivens, esse animal, & singulis ejus partibus esse ipsis proprium, ut esse carnis, esse ossis, & sic de reliquis.

Neque refert, quòd in homine sint aliquæ partes, quæ vocantur dissimilares, ut oculus, manus, pedes, caro, os, & ejusmodi. Non enim sic vocantur, quasi habeant formam substantialem diversæ speciei, sed quia differunt dispositione, temperatura, & officiis: quemadmodum ex resp. ad 3. artic. seq. potest intelligi. Plura de his, ut & de seq. art. ex Philosophis petenda relinquimus, ac nominatim ex Conimbr. qui lib. 1. de Generat. cap. 4. q. 20. eruditè refellunt opinionem eorum, qui volunt, admittendas esse formas partiales pro partibus organicis heterogeneis seu dissimilaribus, cùm ad earum partium varietatem constituendam, ad earumque munia obeunda sufficiat una forma totius cum diverso temperamento, situ, & figura; quæ omnia in illis partibus accidentarium tantùm discrimen ponunt.

ARTICULUS V.

Anima rationalis convenienter unitur corpori humano. ARtic. 5. docet, Animam intellectivam convenienter uniri tali corpori, quale est corpus humanum. Quia corpus, cui Anima intellectiva unitur, debet esse aptum, ut per illud ipsa colligere possit notitiam ex rebus sensibilibus per viam sensus, cùm non habeat scientiam sibi inditam sicut Angeli, neque aliter possit eam acquirere; ac proinde debet esse convenientissimum organum sensus: tale autem est corpus mixtum, quod inter omnia alia maximè est redactum ad æqualitatem complexionis, cujusmodi est corpus humanum.

Articulus VI.

Anima intellectiva non unitur corpori mediantibus dispositionibus.

ART. 6. docet, Animam intellectivam non uniri corpori mediantibus dispositionibus. Cujus doctrinæ sensus non est, quòd nullæ dispositiones requirantur, ut Anima intellectiva possit introduci in materiam: sed quòd in instanti unionis Animæ ad corpus nulla dispositio accidentalis cadat media inter Animam & corpus, sicut nec inter quamcumque aliam formam substantialem & suam materiam.

Articulus VII.

Nec mediante alio corpore.

ART. 7. docet, Animam non uniri corpori animalis mediante alio corpore. Quia Anima per seipsam immediatè facit rem esse in actu, cùm per essentiam suam sit actus. Observandum ergo, quòd Anima sicut per seipsam immediatè est actus materiæ; ita per seipsam immediatè illi unitur, ita ut non sit aliquid aliud uniens formam materiæ nisi agens, quod per transmutationem facit materiam disponi ad actum.

Articulus VIII.

Anima est sit tota in toto corpore.

ART. 8. docet, Animam intellectivam esse totam in toto corpore & totam in qualibet ejus parte. Quæ est etiam doctrina B. Aug. expressa lib. cont. epist. Fundam. cap. 16. lib. 6. de Trin. cap. 6. & epist. 28. Gregor. hom. 17. in Ezech. Damasceni lib. 1. de Fide cap. 17. & communiter aliorum; sequiturque necessariò ex iis, quæ superiùs dicta sunt, Animam rationalem esse incorpoream, immaterialem, immortalem, & formam corporis.

Ob. Resp.

Si dicas: Hinc sequi, quòd idem moveatur motibus contrariis. Resp. B. Thom. q. de Anima artic. 10. ad 12. id fieri posse, quando unus motus est per accidens; quo modo cœli inferiores moventur motu primi mobilis; & quo modo etiam is, qui in navi eunte versus Aquilonem ambularet versus meridiem, moveretur per accidens motibus contrariis.

Quæst.

Petes: Estne existimandum, quòd Anima rationalis secundùm potentiam visivam sit in pede, & secundùm potentiam auditivam in oculo? Responsio neg. certa est. Docet enim S. Doctor cum sententia communi, quòd *Anima tota est in qualibet parte corporis secundùm totalitatem perfectionis & essentiæ, non autem secundùm totalitatem virtutis; quia non secundùm quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundùm visum in oculo; secundùm auditum in aure, & sic de aliis.* Quibus conformiter Conimbricenses lib. 2. de Anima c. 1. q. 9. art. 2. dicunt, quòd licèt immateriales potentiæ, quæ Animæ intellectivæ inhærent, ut intellectus & voluntas, sint in quavis parte corporis sicut & ipsa Anima: aliæ tamen vires, nempè organicæ, non ita se habent, sed paucis exceptis (ut facultate nutritiva, quæ per totum corpus fusa est) pleræque omnes sedibus disclusæ ac distinctæ sunt. Itaque Anima, exempli gratia, secundùm aspectum in oculis; secundùm auditum in auribus; secundùm phantasiam cerebro insidet.

Resp.

De animabus brutorum difficultas est. Sed cùm quædam bruta sint imperfecta, ut quæ vocantur insecta, cujusmodi sunt apes aut vespæ; & alia quæ dicuntur annulosa, ut lacertæ & angues: quædam verò perfecta, ut boves, oves, & similia; de imperfectis constat, quòd vivant etiam postquam sunt divisa: unde consequens est, quòd eorum Anima sit divisibilis, quòdque sic tota est in toto corpore, ut una ejus pars sit in una ejus corporis parte; alia pars, in alia parte. De perfectis verò non est ita clarum. Probabile est, quòd licèt non sic sint divisibiles, ut facta divisione permaneant; sicut tamen sunt materiales & corporeæ, ita etiam sunt per corpus extensæ, & ad ejus divisionem divisibiles, ac per consequens, quòd sic sint totæ in toto corpore, ut earum pars una sit in una parte corporis, major in majori, minor in minori, æqualis in æquali. Sed plura de hujusmodi rebus, ut & de aliquot quæstionibus sequentibus differere ad Philosophos pertinet, qui poterunt consuli.

QUÆSTIO LXXVII.

De his quæ pertinent ad potentias Animæ in generali.

Articulus I.

Potentiæ realiter differunt ab Anima.

ART. 1. probat, potentias Animæ realiter ab ea distingui,

1. Quia potentia & ejus actio seu operatio ad idem genus pertinent: sed operationes potentiarum Animæ non pertinent ad genus substantiæ, cùm sint accidentia, solique Deo proprium sit, quòd sua operatio sit substantia; ergo nec istæ potentiæ ad genus substantiæ pertinent: atqui Anima pertinet ad genus substantiæ, sive est substantia & non accidens; ergo Anima & ejus potentiæ non sunt una res, sed diversæ sicut substantia & accidens diversa sunt.

2. Si essentia Animæ esset immediatum principium suarum operationum, quod foret, si Anima non differret à suis potentiis; sequeretur, quòd habens Animam semper haberet actu omnes suas operationes vitales, ut quòd semper intelligeret, semper vellet, semper videret, semper audiret &c. hoc autem manifestum est dici non posse. Seq. prob. partim quia Anima secundùm suam essentiam est actus; ergo si secundùm suam essentiam operaretur, semper operaretur; alioquin non esset essentialiter actus, sed potentia; partim quia ex eo, quòd Animam secundùm suam essentiam dat esse vivum, habens Animam semper actu vivit; ergo similiter si secundùm suam essentiam daret operari, habens Animam semper actu operaretur. Confirm. Nulla substantia potest esse principale & immediatum suarum operationum principium; ergo potentia per quam Anima operatur non est ipsamet Animæ substantia. Antec. prob. Tum quia substantia creata non potest naturaliter esse sine accidentibus; ergo nec sine illis operari potest; tum quia alioquin natura frustrà dedisset substantiis tantam varietatem accidentium. Accedit, quòd diversi habitus ita reperiantur in diversis potentiis, ut non possint esse in eodem subjecto proximo, sicut Fides est in intellectu, Spes & Charitas in voluntate; ergo intellectus & voluntas non sunt idem inter se; ac per consequens neque sunt idem cum Anima.

Ob.

Si dicas: Animam esse causam suarum potentiarum; ergo substantiam posse esse principium immediatum suarum operationum. Resp. Neg. Cons. Quia potentiæ non procedunt ab Anima per propriè dictam actionem vel operationem, sed per emanationem & resultantiam, qua proprietates ex subjecto suo profluunt. Confer ar. 6. in resp. ad 3. & art. 7. in resp. ad 1.

Resp.

Alia ob.

Si prætereà dicas: Materia est sua potentia, & similiter accidentia activa sunt sua potentia; ergo nihil vetat dicere, quòd etiam Anima sit sua potentia. Res. Neg. Cons. 1. Quia materia est potentia passiva: esse autem talem potentiam non designat perfectionem, sed imperfectionem; potentiæ verò Animæ sunt activæ. 2. Quia accidentia activa non agunt nisi in virtute substantiæ; ideòque non sunt potentia nisi instrumentalis: Anima autem est principale agens formale suarum functionum.

Resp.

Quod in corp. dicitur, *Ad idem genus referuntur potentia & actus*; intelligendum est de potentia, quæ respectu actus secundi est essentialiter seu ex natura sua potentia ad illum ordinata, ad cujus proinde productionem per se ordinatur. Sed quoniam Anima non ita se habet ad suas potentias, quamvis illæ vocari possint quidam actus, nimirum primus; ideò non potest ex illa ratione concludi, quòd Anima & ejus potentiæ pertineant ad idem genus. Nomine autem generis generaliter intelligitur illud, quod est substantia vel accidens.

Quod in eodem corp. significatur, Ex eo quòd Anima secundùm suam essentiam est actus, sequi, ut si esset sua potentia, semper habens Animam actu haberet opera vitæ; de eo accipiendum est, quòd secundùm suam essentiam est actus per se seu ex sua essentia non ordinatus ad ulteriorem.

Articulus II.

Plures sunt potentiæ Animæ.

ART. 2. docet, esse plures potentias Animæ, partim quia Anima humana multis ac diversis opera-

rationibus, ac per consequens virtutibus seu potentiis indiget; partim quia eadem Anima est in confinio spiritualium & corporalium creaturarum: in hujusmodi autem, hoc est in existente in confinio, concurrunt virtutes utrarumque creaturarum.

Articulus III.

Potentiæ per objecta distinguuntur.

ARt. 3. probat, potentias Animæ distingui per actus & objecta, formalia scilicet & adæquata, sive per ordinem & habitudinem ad illas. Quamvis enim tam operationem quàm objecta sint potentiis externa; habitudo tamen, quam potentiæ dicunt ad actus & objecta, interna est, & intrinsecè includitur in ipsis, eò quòd potentia, secundùm quod potentia est, ordinatur ad actum: est enim de genere rerum illarum, quæ sunt à Deo institutæ, non ut sint per se, sicut homo, sed ut sint propter aliud, & ordinem dicant ad illud, sicut habitus operativi sunt propter actus, & ad illos ordinantur.

Quæst. In corp. difficultas est: Quomodo ibi dicatur, quòd actiones speciem accipiant ex principio activo, cùm motus specificetur ex termino ad quem? Resp. Hoc dici de illis actionibus, quæ sic sunt ejusdem rationis cum suo principio, ut illud ad eas per se ordinetur; quales actiones sunt calefactio respectu caloris, & infrigidatio respectu frigoris. Deinde cùm principium activum debeat esse formaliter aut virtualiter ejusdem rationis cum effectu & termino; consequens est, actionem specificari ab utroque. Confer quæ dicimus in 1. 2. q. 1. art. 3.

Ei quod in resp. ad 2. dicitur, Si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut objectum, oporteret quòd contrarium ad aliam potentiam pertineret; non obstat, quòd potentia visus per se respiciat lucem, & quòd ad eamdem potentiam etiam pertineant tenebræ: ac rursum quòd ad voluntatem pertineat bonum ut prosequendum, ac etiam malum ut fugiendum. Quod enim hic dicitur, intelligendum est de objecto potentiæ adæquato: forma autem & privatio, bonum & malum, pertinent ad eamdem potentiam in ratione unius objecti adæquati; forma quidem ut bonum prosequendum principaliter; privatio autem & malum ut fugiendum, secundariò. Similiter idem gustus respicit dulce & amarum, quæ sunt contraria, sed neutrum est ejus objectum adæquatum, cùm pro adæquato objecto respiciat communem rationem saporis.

Cùm his, quæ in Resp. ad 3. dicit, conferendum est, quod habet q. 80. art. 1. ad 2. *Diversitas rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas:* quibus similia scribit quæst. 15. de Verit. art. 2. Istis enim locis significat, quòd ad distinctionem potentiarum exigatur diversitas objecti secundùm rationem & non secundùm rem.

Quę objecti diversitas requiratur ad potentiarum diversitatem.

Difficultas autem est: Quomodo ex diversitate objecti secundùm rationem possit esse diversitas potentiarum secundùm speciem, atque adeò secundùm rem. Resp. Hoc ita posse fieri, sicut causa quæ est una secundùm rem, sed diversa secundùm rationem, potest producere effectus secundùm rem differentes: quemadmodum enim talis causa est virtute multiplex, in quantum continet varias rationes causandi; sic objectum re & actu unum est multiplex virtute, in quantum continet varias rationes formales. Accedit, quòd quando objectum, etsi secundùm rem unum, habet diversas rationes formales; diversus omninò est modus, quo potentiæ sub illis diversis rationibus tendunt in illud: nam in colorem, quatenus est visibilis, aliter tendit visus, quam in eum tendi possit sub ea ratione, qua est intelligibilis; ideò ergo objectum re unum, sed diversas habens rationes formales, potest constituere seu specificare diversas potentias, quia requirit diversum modum tendendi ad se: hunc autem diversum modum tendendi non habet una potentia, sed plures.

Pro solut. 4. dicendum est ad Maj. Id quod per se est causa alicujus, causare illud in omnibus æqualibus seu ejusdem rationis, non autem in omnibus simpliciter. Nam potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti quàm potentiæ inferiores: quia quantò potentia est superior, tantò ad plura se extendit; & ideò quædam objecta pertinent ad diversas potentias inferiores, easque diversificant, quæ tamen ad unam eamdemque superiorem potentiam pertinent, neque illam diversificant: sicut color & sonus pertinent ad visum & auditum tamquam ad potentias diversas: ac nihilominùs ad unum etiam sensum communem pertinent tamquam ad potentiam superiorem, quæ sub una communiori universaliorique ratione illa respicit.

Articulus IV.

ARt. 4. docet, in potentiis Animæ esse ordinem. Est ordo in potentiis Animæ. Quia inter multa, quæ procedunt ab uno, est ordo: potentiæ autem Animæ sunt multæ & procedunt ab uno, scilicet ab una Anima. Confirm. Si ab uno iretur ita in multa sine ordine, esset confusio, quæ procul est ab operibus Dei, qui omnia quæ facit ordinatè facit; maximè autem in rebus nobilioribus, cujusmodi est anima.

Triplex autem est ordo inter potentias; duo secundùm dependentiam unius potentiæ ab altera; tertius secundùm ordinem objectorum. Is ordo est triplex. Primus igitur est ordo naturæ seu perfectionis, secundùm quem illa dicuntur priora quæ sunt perfectiora. Secundus est generationis seu temporis, quo de imperfectis itur ad imperfecta, juxta quem proinde illa dicuntur priora, quæ sunt imperfectiora. Tertius ordo est objectorum, prout scilicet unius potentiæ objectum est prius objecto alterius potentiæ.

Juxta primum ordinem potentiæ intellectivæ sunt priores sensitivis, & sensitivæ vegetativis. Juxta secundùm è converso potentiæ vegetativæ sunt priores sensitivis, & sensitivæ intellectivis. Juxta tertium visus est prior auditu, & auditus olfactu, quia visibile est prius ac communius, cùm sit commune corporibus superioribus & inferioribus: videntur enim superiora & inferiora corpora; sonus enim fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Pro sol. 1. dicendum est, ea quæ cadunt sub una divisione, dupliciter posse considerari: uno modo prout comparantur ad divisum; & sic verum est, quòd sunt simul, quemadmodum in Maj. assumitur, quatenus nimirum omnia illa participant communis divisi naturam & rationem: alio modo prout comparantur ad invicem; & sic non sunt simul, sed est inter ea ordo prioris & posterioris.

Pro resp. ad 2. Neg. est Min. Quamvis enim ex parte Animæ secundùm essentiam suam consideratæ non sit ordo inter ejus potentias; ex parte tamen Animæ consideratæ secundùm quod dicit habitudinem ad diversos actus, inter eas est ordo, quia actus unius potentiæ ordinatur ad actus alterius. Quòd etiam sit ordo ex parte objectorum, patet ex supradictis.

Quod in arg. 3. sumitur. *In potentiis ordinatis hoc invenitur, quòd operatio unius dependet ab operatione alterius;* verùm est de potentiis ab invicem dependentibus, & habentibus inter se ordinem perfectionis aut generationis; non verò de potentiis ab invicem non dependentibus, tantùmque habentibus inter se ordinem ex parte objectorum: visus autem & auditus, de quibus in Min. agitur, solùm ordinantur inter se hoc posteriori modo.

Articulus V.

ARt. 5. docet, non omnes Animæ potentias esse in Anima sicut in subjecto. Non omnes potentię Animæ subjectantur in Anima. Quædam enim potentiæ sunt organicæ, & quædam non organicæ. Organicæ sunt, quarum operationes exercentur per organa corporea; sicut visio exercetur per oculum, auditio per aurem, & aliæ hujusmodi. Potentię organicæ subjectantur in conjuncto. Non organicæ sunt, quarum operationes sine corporali organo exercentur; ut intelligere & velle. Quæ sunt prioris generis, non sunt in Anima sola sicut in subjecto, sed sunt in conjuncto sive in composito; quia illud est subjectum potentiæ operativæ, quod est potens operari operationem illius potentiæ, quòdque ipsam operatur: est autem conjunctum quod operatur operationem potentiarum organicarum, & non anima sola. Unde Philosophus in lib de Som. & vig. dicit, quòd *sentire non est proprium Animæ, neque corporis, sed conjuncti.* Quæ sunt posterioris generis Ob. sunt in Anima sola tamquam in subjecto; quia ipsa Resp. est, quæ operationes illarum potentiarum exercet absque ullo corporeo organo.

Non organicæ in Anima.

Contra id quod in corp. ait, ejus esse potentiam sicut subjecti, cujus est operari; opponi potest: Hinc videri consequens, quòd potentiæ intellectus & voluntatis sint in toto conjuncto, scilicet in homine; quia operationis utriusque istius potentiæ sunt hominis. Sed Resp. Neg. Seq. Quod enim dicitur, ejus esse potentiam ut subjecti, cujus est operatio intelligi debet cujus per se primò & immediatè est operatio; sive cujus est operatio ratione sui & non ratione alicujus alterius: operationes autem intellectus & voluntatis per se primò & immediatè sunt Animæ, eique ratione sui conveniunt & non ratione alterius; conjuncti verò seu compositi sunt quidem, at non ratione sui immediatè, sed ratione Animæ seu mediante Anima. Quia tamen homo intelligit tamquam suppositum: actiones autem sunt suppositorum, ipsaque supposita denominant; ideò magis propriè dicitur, quòd homo vult aut intelligit, quàm quòd ejus Anima, quamvis Animæ ut subsistenti & ab organo corporeo dependenti per se primò tribuantur illæ operationes.

Circa resp. ad 1. & 2. observa, omnes potentias Animæ, sive inorganicas sive organicas, dici esse potentias Animæ tamquam principii, non autem ut subjecti.

Pro solut. 3. duo dicit. Unum, quòd in his quæ ad Philosophiam pertinent, Augustinus utatur non rarò Platonis opinionibus, non asserendo, sed recitando. Quia verò Platonis opinio fuit, quòd sentire esset propria operatio Animæ, sicut intelligere: propterea August. dixit, quòd Anima quædam sentit sine corpore. Alterum, quòd sentire sine corpore intelligi potest esse idem, quòd actum sentiendi exercere absque corpore seu extra corpus; & sic Anima nihil sentit sine corpore, quia actus sentiendi non potest procedere ab Anima nisi per organum corporale. Potest etiam istud sentire sine corpore sic accipi, ut idem sit, quòd sentire ea, quæ non existunt in corpore, sed in apprehensione; & hoc modo Anima quædam sentit sine corpore, ut quando sentit se tristari, vel gaudere de iis quæ homo audivit.

ARTICULUS VI.

Omnes potentiæ Animæ fluunt ab Anima.

ART. 6. probat, omnes potentias Animæ, sive subjectentur in Anima, sive in conjuncto, fluere ab essentia Animæ sicut à principio. Quia formæ accidentales propriæ fluunt à subjecto cujus sunt proprietates, secundùm quod est actu: potentiæ autem Animæ sunt formæ accidentales propriæ, & earum subjectum est vel Anima vel compositum; quod quidem compositum non est in actu nisi per Animam.

Confirm. Actualitas subjecti est causa formæ accidentalis propriæ: (nam subjectum in quantum est actu, est causa suæ proprietatis,) sed actualitas conjuncti est ab Anima; ergo actualitas quæ ab Anima communicatur conjuncto, est causa istiusmodi proprietatis, ac per consequens Anima est primum principium primaque causa, à qua fluunt potentiæ etiam organicæ existentes in conjuncto tamquam in subjecto.

Ob. Dices: Si Anima est causa omnium suarum potentiarum; quare igitur quando est separata non habet omnes potentias etiam materiales seu organicas? Resp. Rationem esse, quia Anima non est actualis causa potentiarum organicarum, nisi ut communicans actualitatem corpori, & cum eo constituens unum conjunctum seu compositum: extra illud verò solùm est causa earum radicalis & potentialis. Confirm. Potentiæ organicæ non sunt proprietates vel Animæ solius vel corporis solius, sed totius conjuncti seu compositi; ergo non procedunt ab Anima nisi ut conjuncta corpori.

In Resp. ad 2. observandum est, in quo genere causæ Anima sit causa suarum potentiarum. Omnium quidem earum causa est in genere causæ finalis, & aliquo modo efficientis, quia subjectum est causa suarum proprietatum & finalis & quodammodò activa: quarumdam verò potentiarum Anima est causa etiam materialis, scilicet inorganicarum, quas in se tamquam in subjecto proximo suscipit: non similiter autem est causa materialis organicarum, cùm eas in se non recipiat sicut in subjecto.

Ex resp. ad 3. collata cum art. seq. resp. ad 1. observandum est, Animam respectu suarum potentiarum non habere veram efficientiam; quia non producit eas actione, quæ sit media inter agens & effectum, sive non per transmutationem aliquam, sed per naturalem quamdam resultantiam & emanationem.

ARTICULUS VII.

Una Animæ potentia oritur ex alia.

ART. 7. probat unam Animæ potentiam oriri ex alia. Quia inter potentias Animæ est ordo: in his autem quæ secundùm naturalem ordinem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita illud quod est primo propinquius est quodammodò causa eorum, quæ sunt magis remota.

Pro cujus doctrinæ explicatione sit

CONCLUSIO I.

POtentiæ, quæ sunt priores secundùm ordinem naturæ & perfectionis, sunt causæ aliarum per modum finis & activi principii. Nam intellectus, qui est nobilissima potentia inter potentias Animæ, est quodammodò principium effectivum & finale sensus. Effectivum quidem, quia sensus est quædam participatio intellectus: finale autem, quia sensus in homine est propter intellectum, & non è converso.

CONCLUSIO II.

POtentiæ imperfectiores sunt principium potentiarum perfectiorum per modum susceptivi, non sic, quasi sensus recipiat intellectum, verèque intellectus subjectetur in sensu, sed quoniam Anima secundùm quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum & materiale quoddam respectu intellectus.

ARTICULUS VIII.

HUjus artic. doctrina in his conclusionibus consistit.

PRIOR ASS.

In Anima separata remanent intellectus & voluntas.

IN Anima seperata remanent intellectus & voluntas. Quoniam istæ potentiæ sunt in Anima sola sicut in subjecto: remanente autem subjecto incorrupto, ejus accidentia propria remanent. Et quod dicitur de intellectu, similiter de memoria intellectiva est accipiendum: ut enim q. 79. art. 7. dicit B. Thom. memoria non est alia potentia ab intellectu.

POSTERIOR.

Non manent potentiæ sensitivæ, nec vegetativæ.

IN Anima separata non manent potentiæ sensitivæ, neque nutritivæ seu vegetativæ. Quia tales potentiæ sunt in conjuncto tamquam in subjecto: destructo autem subjecto, accidentia ejus remanere non possunt; unde sequitur, quòd neque actus talium potentiarum manere putandi sint post separationem Animæ à corpore; & idcircò Anima separata neque videt oculis corporeis, neque olfacit, neque imaginatur, neque per memoriam sensitivam recordatur præteritorum, neque tristatur vel gaudet per appetitum sensitivum; quamvis præteritorum meminerit, gaudeatque de bonis, & tristetur de malis secundùm intellectivam memoriam & appetitum intellectivum. Vide Suppl. q. 70. art. 1. & 2.

QUÆSTIO LXXVIII.

De potentiis Animæ in speciali.

ARTICULUS I.

ART. 1. docet esse quinque genera potentiarum Animæ; tres verò Animas; & quatuor genera seu gradus viventium. Cujus diversi numeri ratio est, quòd genera potentiarum sumantur ex objecto; numerus animarum ex operatione, quæ supergreditur operationem naturæ corporalis inanimatæ; gradus autem viventium ex diversis modis vivendi. Quibus præsuppositis.

Quinque sunt genera potentiarum.

Prob. primum. Quia tot sunt genera potentiarum Animæ, quot sunt modi quibus potentiæ possunt respicere objectum: tales autem modos esse quinque probatur. Objectum enim potentiarum Animæ, vel est corpus Animæ unitum; & in illud tendit potentia vegetativa, cùm & Anima & potentia vegetativa solùm agat in corpus Animæ conjunctum. Vel est corpus sen-

sensibile, sive illud sit, Animæ unitum sive non; & in illud tendit potentia, sensitiva, cùm anima sensibilis secundùm diversas potentias omnia sensibilia corpora respiciat. Vel objectum quod animæ potentia respicit est adhuc commune, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens; & hoc est objectum potentiæ intellectivæ. Sed quoniam objecta operationis Animæ sensitivæ & intellectivæ non solùm sunt res conjunctæ, sed etiam res extrinsecæ; ideo hujusmodi res extrinsecæ dupliciter comparari possunt ad Animam. Uno modo, ut sunt finis operationum, in quantum scilicet Anima inclinatur in ipsas; & in objectum sic consideratum tendit vis appetitiva. Alio modo, ut sunt terminus ad quem terminatur operatio Animæ; & in eum tendere pertinet ad potentiam loco motivam.

Quòd sint tria genera animarum. Prob. Secundum. Quia tot sunt animæ, quot sunt modi, quibus operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis inanimatæ: sed tales modi sunt tres; ergo sunt tres animæ. Min. prob. Est enim quædam operatio animæ, quæ tantùm excedit modum operandi naturæ corporeæ, ut ab ipsa animæ potentia neque per aliquam corpoream qualitatem exerceatur, neque per ullum organum corporeum; & hæc est operatio animæ intellectivæ. Alia animæ operatio est, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem; & talis est operatio animæ sensitivæ: quia etsi calidum & frigidum, humidum & siccum, & aliæ hujusmodi qualitates corporeæ requirantur ad operationem sensus; non tamen ita, quòd mediante virtute talium qualitatum procedat operatio animæ sensitivæ, sed illæ solùm requiruntur ad debitam dispositionem organi. Alia insuper animæ operatio est, quæ fit & per organum corporeum & per qualitatem corpoream, seu virtute qualitatis corporeæ; & tamen in hoc supergreditur operationem naturæ corporalis inanimatæ, quòd motiones corporum sunt ab exteriori principio: hujusmodi autem operationes sunt à principio intrinseco, cùm hoc sit commune omnibus operationibus animæ: *Omne enim animatum movet aliquo modo seipsum*; & hæc est operatio animæ vegetativæ. Digestio enim, & ea quæ consequuntur, fiunt instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in lib. 2. de Anima.

Quatuor sunt gradus viventium. Prob. Tertium: Quia sunt quatuor diversi modi vivendi, quorum scilicet singuli ita se habent, ut primus possit esse sine secundo, & secundus sine tertio, & tertius sine quarto: non autem è converso. Quædam enim viventia sunt, in quibus reperitur vegetativum sine sensitivo, ut plantæ: alia, in quibus cum vegetativo est sensitivum, non tamen loco motivum ut conchilia: alia, in quibus cum vegetativo & sensitivo est loco motivum, ut animalia perfecta, quæ quia multis indigent, necesse habent loco moveri ad quærendum ea, quæ sibi ad victum sunt necessaria: alia denique viventia sunt, quæ cum istis omnibus habent intellectivum, ut homines. Appetitivum verò etsi sit potentia distincta; non tamen constituit aliquem peculiarem gradum viventium, quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus.

Ex his patet, esse has quinque potentias animæ, vegetativam, sensitivam, intellectivam, appetitivam, locomotivam: has autem tres animas, vegetativam, sensitivam, intellectivam: & hæc quatuor genera viventium, vegetativum, sensitivum, intellectivum, & locomotivum.

Quæst. 1. Circa hujus art. textum duæ moveri possunt difficultates. Una quo modo B. Thomas dicat, quòd operationes corporum (naturales videlicet; de talibus enim loquitur) sint ab exteriori principio, cùm natura sit intrinsecum principium motus & operationis naturalis, ut patet ex lib. 2. Physic.

Quæst. 2. Altera, quo modo addit, quòd *Omne animatum aliquo modo movet seipsum*, comprehendens etiam & bruta animalia, & ea quæ animam habent dumtaxat vegetativam, cùm 1. 2. qu. 1. art. 2. tradat, illa quæ ratione carent tendere in finem quasi ab alio mota, non autem à seipsis.

Resp. ad q. 1. Ad priorem Resp. B. Thomam velle, quòd operationes corporum inanimatorum etiam naturales, non sint à principio quod intrinseco, sed ab extrinseco. Dicit enim 1. p. q. 18. art. 1. ad 2. quòd *corpora gravia & levia moventur à motore extrinseco; vel generante qui dat formam; vel removente prohibens, ut dicitur in 8. Physic.* Et 1. cont. Gent. cap. 98. *Illa sola moventur per se, quæ movent seipsa composita ex motore & moto, sicut animata: unde hæc sola propriè vivere dicuntur. Alia verò omnia ab aliquo extrinseco moventur, vel generante, vel removente prohibens, vel impellente.* Præterea corpora naturalia solùm moventur à principio sibi intrinseco (per propriam scilicet formam) si fuerint extra suum locum naturalem; cùm animata tunc maximè à principio sibi intrinseco moveantur, quando sunt in loco suo naturali. Ad rationem dubitandi. Resp. Naturam esse principium quo motus, non autem principium quod. Deinde, qualecumque sit principium, non tamen est principium motus corporis in suo naturali statu existentis, quod ad principium vitale maximè requiritur.

Ad posteriorem difficultatem Resp. B. Thomam non *Resp. ad q. 2.* tantùm hoc loco, sed etiam alibi docere, quòd omnia animata seu viventia aliquo modo moveant seipsa. *Illa* (inquit 1. p. q. 18. art. 1. corp.) *propriè sunt viventia, quæ seipsa secundùm aliquam speciem motus movent.* Et posteà: *Ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum vel operationem aliquam: ea verò, in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem.*

Dicendum est ergo omnia animata hoc ipso moveri quodammodo à seipsis, in quantum moventur per principium eis intrinsecum, ratione cujus principii semper aliquem motum possunt producere, sive sint in loco suo naturali, sive extra, modò sint viventia. In 1. 2. autem non dicit, ea quæ ratione carent nullo modo moveri à seipsis, sed quòd non moveantur à seipsis in finem. Videnda erunt quæ ibi Deo propitio dicemus.

Quæri præterea possent: Cùm B. Thom. tam 1. p. *Quæst.* q. 18. quam 1. cont. Gent. cap. 98. 99. 100. & alibi doceat, Deum vivere, neque de hoc dubitari possit; quare tantùm quatuor gradus viventium recenset? Resp. Rationem esse, quia propositum ei erat, eos *Resp.* gradus viventium assignare, qui reperiuntur in creaturis, iisque visibilibus; ut patet partim ex Proemio hujus qu. ubi de potentiis animæ dixit esse considerandum; Theologo quidem specialiter solùm de intellectivis & appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur: quia tamen earum cognitio pendet ex aliis; primò ait considerandum esse de his, quæ sunt præambula ad intellectum: partim quia dum in corp. agit de gradibus viventium, præter vegetativum sensitivum & loco motivum, addit intellectivum, non quodcumque, sed *quod est cum istis*, idest cum vegetativo sensitivo & loco motivo.

Pro resp. ad 3. dicendum est, quòd appetere appetitu naturali est commune cuilibet potentiæ animæ: quia appetitus naturalis dicitur inclinatio cujuslibet rei in id, quod secundùm suam naturam est ei conveniens; quomodo visus naturaliter appetit colores, gustus sapores, &c. nec est necesse ponere specialem potentiam ad sic appetendum: quia potentia eo appetitu non appetit quidpiam, nisi ad suum actum; ut oculus appetit colores ad videndum; gustus sapores ad gustandum, secundùm scilicet quod talis actus est ejus potentiæ perfectio naturalis. Sed appetere appetitu animali, qui consequitur formam apprehensam, sive per imaginationem sive per intellectum, non est commune cuilibet potentiæ, neque ad sic appetendum sufficit vis apprehensiva, sed præter eam requiritur alia peculiaris potentia, quæ dicitur appetitiva. Et hoc ideò, quia animal appetit res apprehensas, non solùm propter actum apprehensionis, neque propter solos actus sensuum, sed etiam ad alios usus, ut ad comedendum, bibendum, nidificandum, ædificandum &c. quapropter appetitivum, quod inter quinque genera potentiarum animæ recensetur, non intelligitur appetitivum prioris generis, sed posterioris, scilicet animale. *Quis appetitus sit communis cuilibet potentiæ, quis non sit.*

Pro resp. ad 4. Neg. est Conf. Quamvis enim sensus & appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis; non tamen sufficiunt ad motum, nisi præter illas

illas potentias superaddatur aliqua, quæ dicitur loco motiva: nam in animalibus immobilibus reperiuntur sensus & appetitus, neque tamen se loco movent; idque propterea, quia non habent potentiam loco motivam. Ex quibus intelligi potest, quòd ea potentia, quæ loco motiva dicitur, realiter sit distincta à sensu & appetitu.

Potentia loco motiva est per se diversa à sensu & appetitu.

Confirm. Hæc potentia non solùm est in sensu & appetitu, sed etiam in ipsis partibus corporis, seu in musculis toto corpore extensis, non potest igitur esse eadem cum sensu & appetitu. Quapropter ad motum localem animalium tria principia requiruntur unum directivum, quod in homine est ratio, in brutis imaginatio, quæ ad sensus interiores pertinet. Secundum est imperans, vel (ut alii vocant) impulsivum; quod in homine est voluntas, quæ cæteras potentias movet ad exercitium; in brutis verò appetitus sensitivus. Tertium est executivum, quod dicitur vis loco motiva.

Tria ad motum localem requisita.

Quæst. De qua quæstio dubia est: An sit activa, eliciativa scilicet motus, An solùm passiva seu receptiva motus.

Resp. Ad eam verò Respondendum videtur, quòd partim sit activa, partim passiva. Activa quidem; tum quia hoc ipsum significat ejus nomen loco motiva; tum quia est potentia animalis: potentiæ autem animales dantur ad agendum. Passiva verò in quantum per eam membra disponuntur, aptaque redduntur ad motum juxta imperium appetitus recipiendum. Videtur ergo, quòd appetitus motum imperet, eumque sive quantum ad initium, sive quantum ad progressum vel continuationem dirigit imaginatio in brutis, & ratio in homine: ea verò potentia, quæ dicitur loco motiva, eumdem eliciat ipsum exequendo, ac in se recipiendo: B. Thom. enim solet appetitivo tribuere, quòd imperet motum, nihil dicens an etiam eliciat.

Accedit, quòd in hac resp. ad 4. tradit, sensum & appetitum, quamvis sint principia moventia in animalibus perfectis, non sufficere ad movendum, nisi supperaddatur eis aliqua virtus, quam postea vocat vim motivam: in doctrina autem B. Thomæ virtus & vis motiva significant aliquid activum. Unde 2. cont. Gen. cap. 82. (qui locus solet in contrarium objici) non simpliciter negat, potentiam loco motivam esse activam: sed ait, quòd *magis perficiat corpus ad moveri, quàm sit virtus movens*. Quod verum est, quia corpus quidem reddit dispositum ut possit moveri ipsa verò non movet, illud imperando vel dirigendo, sed ab aliis potentiis mota exequitur, & elicit motum, ad quem est disposita. Ubi notandum, quòd illud, *Moveri* non referatur ad vim motivam, quasi sensus sit, ut vis motiva possit moveri: sed ad corpus, quod est subjectum motus; ut proinde sensus sit, vim motivam magis perficere, disponere, vel habilitare corpus ad hoc, ut illud moveri possit, quàm ipsa sit virtus per se movens corpus. Similiterque accipiendum est quod q. 3. de Pot. art. 11. ad ult. scribit, quòd vis motiva exequens motum est magis dispositio mobilis, quia natum est moveri à tali motore, quàm sit per se movens: quia scilicet non exequitur motum seipsa movendo, sed sequendo imperium & directionem aliarum potentiarum. Quod autem hujus p. quæst. 75. art. 3. ad 3. ait, actum virtutis exequentis motum non esse movere, sed moveri; conformiter intelligi potest, quòd actus illius non sit movere per se, vel movere imperando & dirigendo, sed moveri ab aliis virtutibus, quæ dirigunt & imperant: quamvis autem sic moveatur vis loco motiva; nihil tamen obstare videtur, quo minùs etiam aliquo modo agat, scilicet exequendo & eliciendo motum, ad quem ab aliis movetur.

Articulus II.

Tres potentiæ animæ vegetativæ.

ART. 2. probat esse tres potestates seu potentias animæ vegetativæ; nutritivam; augmentativam; & generativam. Quia vegatitivum habet pro objecto corpus vivens per animam; ad hoc autem triplex operatio animæ est necessaria: una quidem, qua corpus acquirat esse; & ad hoc ordinatur potentia generativa: secunda, qua corpus, quod habet esse per generativam, perveniat ad debitam quantitatem; & ad hoc servit augmentativa. Tertia, qua idem corpus conservetur, tum in esse, tum in debita quantitate; & ad hoc est nutritiva.

Quæ potentiæ sic inter se differunt, quòd nutritiva & augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt, sed generativa habet illum in alio, cùm nihil generet seipsum, sed aliud. Differunt præterea, quòd etsi omnes pro objecto seu materia circa quam habeant alimentum; singulæ tamen considerant illud sub diversa ratione formali. Nam generativa respicit illud, secundùm quod est in potentia, ut ex illo generetur semen, & quod est superfluum alimenti: augmentativa respicit illud ut quantum, quo scilicet possit vivens ad quantitatem congruam pervenire: nutritiva idem respicit secundùm quod est substantia, quæ converti possit in substantiam viventis.

Quomodo inter se differant.

Si verò loquamur de objecto, quod sit finis quidam & effectus, ad quem istæ potentiæ ordinantur; sic omnium earum objectum est corpus vivens. Habent autem hunc ordinem inter se, quòd generativa sit perfectior; deinde augmentativa; denique nutritiva: unde augmentativa & nutritiva deserviunt generativæ, & nutritiva augmentativæ.

Utrùm porrò distinguantur realiter ab invicem, an ratione tantùm; ambigunt Philosophi, quam disputationem eis relinquimus: hoc interim dicentes, quòd B. Thomas, tum hîc tum quæst. Disp. de Anima art. 12. ad 15. loquitur de illis tamquam re distinctis; quæ proinde sententia etiam nobis probatur.

Articulus III.

Sunt quinque sensus exteriores.

ART. 3. docet, esse quinque sensus exteriores, quia sensus est potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili; ideoque secundùm diversam rationem immutationis ab objectis sensibilibus, diversitas sensuum est assignanda: quinque autem diversis modis ea immutatio contingit; quemadmodum in corp. & in resp. ad 4. declarat B. Thomas, & latius in lib. de Anima. Philosophi habent autem hunc ordinem 1. est visus 2. auditus 3. odoratus 4. gustus 5. tactus.

Ordo eorum

Quæst. Petes: Quo modo B. Thomas dicit, sensum esse potentiam passivam, cùm sensatio sit actio vitalis, quæ proinde à sensu producitur. *Resp.* Sensum diversa consideratione esse potentiam activam & passivam. In ordine ad actionem, quam natus est producere, est activa: sed in ordine ad suum objectum & ad species sensibiles est passiva; videturque haud irrationabiliter, quòd hæc posterior consideratio præponderet priori, eò quòd sit respectu ejus quod potest dare speciem, scilicet objecti. Vide qu. 79. art. 2.

Sensus est potentia passiva.

Articulus IV.

Sunt 4. sensus interiores.

ART. 4. docet, esse quatuor sensus interiores, eosque sufficere 1. est Sensus communis, qui & sensibilia diversi generis & operationes sensuum exteriorum percipit 2. vocatur Phantasia seu imaginatio, quæ formas seu species à sensu communi acceptas in absentia rerum sensibilium retinet 3. est Æstimativa, quæ apprehendit intentione seu species illas quæ non accipiuntur per sensum; sicut ovis viso lupo apprehendit ejus inimicitiam, & avis visa palea apprehendit ejus convenientiam ad nidificandum 4. est Memoria seu vis memorativa, quæ jam dictas intentiones retinet ac reservat.

Observat B. Thomas, quòd quæ in aliis animalibus dicitur æstimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa; quia alia animalia percipiunt intentiones prædictas solùm naturali quodam instinctu: homo autem per quamdam collationem, atque adeo per cogitationem. Ex parte etiam Memorativæ, ait, hominem non tantùm habere memoriam sicut cætera animalia in subita recordatione præteritorum, sed etiam reminiscentiam, quasi syllogisticè inquirendo præteritorum memoriam secundùm individuales intentiones. Plura de his omnibus petantur ex Philosophia.

QUÆSTIO LXXIX.

De potentiis intellectivis.

Articulus I.

Intellectus non est essentia Animæ, sed potentia.

ART. 1. docet, intellectum esse aliquam Animæ potentiam, & non ipsam Animæ essentiam; partim quia Philosophus ita tradit lib. 2. de Anima; partim quia intellectus est immediatum principium operationis: tunc autem solùm immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse, quod in solo Deo invenitur.

In resp. ad 3. observa, Angelum vocari mentem vel intellectum, quia non est in eo alia vis quàm intellectus & voluntas, quæ intellectum consequitur.

Articulus II.

ART. 2. probat, intellectum humanum esse potentiam passivam, secundùm quod pati communiter dicitur id, quod exit seu reducitur de potentia in actum, absque eo quòd aliquid eliciat. Quia intellectus noster est in potentia respectu intelligibilium: neque semper est in actu, vel respectu eorum vel respectu specierum; sed in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum: postmodum autem reducitur in actum, sive cùm recipit species, sive quando fit actu intelligens; ergo respectu sui objecti & specierum ejus est potentia passiva, quamvis respectu intellectionis, quam producit, sit activa. Potius autem dicitur potentia passiva quàm activa: quia potentia per se seu ex natura sua dicit ordinem ad objectum; ideoque denominatio potentiæ qualis sit petenda est ex comparatione ejus ad objectum.

Intellectus hominis est potentia passiva.

Articulus III.

Datur in homine intellectus agens.

ART. 3. probat, agnoscendum esse in homine intellectum agentem. Quia formæ seu naturæ rerum sensibilium, quæ sub objectum intellectionis humanæ cadunt, non sunt actu intelligibiles, (cùm non sint sine materia,) sed solùm potentia; ergo necesse est ponere aliquam virtutem, quæ faciat eas intelligibiles actu: hæc autem virtus vocatur intellectus agens.

Confirmatur. Nihil reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu; ergo id quod est in potentia, eget aliquo, à quo reducatur in actum: atqui intellectus possibilis est naturaliter in potentia ad intelligibilia, non habens scilicet species rerum sibi congenitas, cùm sit in principio sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum; ergo eget aliquo, à quo reducatur in actum, seu quod species ei actu præbeat, ad quas solùm est in potentia. Cùm igitur intellectus agens sit ejusmodi ens actu, & neque phantasma, neque quidquam aliud sit præter eum, quod hoc præstare possit; necessariò agnoscendum est, quòd in homine detur intellectus agens.

Non datur sensus agens.

Neque verosimiliter concludi potest, in eodem dandum esse sensum agentem. Quoniam, ut hic in resp. ad 1. dicitur, *sensibilia sunt actu extra animam; &* ut ex quæst. 85. art. 1. ad 3. doceri potest, objecta sensuum habent eumdem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut potentia sensitiva, quæ etiam est materialis & corporalis; & ideo ipsamet possunt imprimere suam similitudinem in potentiam sensitivam. Quo fit, quòd sicut sensus est potentia receptiva specierum, ita in ipsis objectis sensibilibus est potentia activa illi respondens, qua possunt species sensibiles producere & sensibus imprimere: nec enim istæ species, à gradu materiali ad immaterialem ascendunt, ut quærenda sit alia facultas altioris ordinis, à qua vel objectum vel sensus elevetur. Sed phantasmata, cùm sint similitudines individuorum materialium, & existant in organis corporeis; non habent eumdem modum existendi, quem habet intellectus humanus, qui est potentia immaterialis; & ideò non possunt sua virtute imprimere species in intellectum possibilem, sed virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis ad phantasmata, quæ similitudo est repræsentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solùm quantum ad naturam speciei. Necessitas ergo ponendi in homine intellectum agentem est, ut una cum phantasmate producat species intelligibiles, easque intellectui possibili communicet. Cur verò in Angelis non sit intellectus agens, qu. 54. art. 4. diximus.

Officia intellectus agentis. Quomodo intellectus agens illustret phantasmata.

Porrò cùm officia intellectus agentis poni soleant, illustrare phantasmata, & facere intelligibilia actu; majori horum examine ad Philosophos relegato, breviter dicimus, quòd ea ratione dicatur illustrare phantasmata, quatenus ex eis educit speciem intelligibilem, qua quidditas rei materialis repræsentetur ut actu intelligibilis; sive quatenus elevat & assumit phantasmata ad producendum cum eis species intelligibiles, easque intellectui possibili imprimendum. Quia enim phantasmata sunt similitudines rerum in phantasia existentes cum conditionibus materialibus, & singularibus, ideoque inidonea ad producendam speciem immaterialem; ipsa dicuntur illuminari, quatenus ex virtute intellectus agentis redduntur idonea seu habilia, ut ab eis species immateriales abstrahantur, utque cum eo intellectu tales species possint producere.

Ut faciat intelligibilia actu.

Dicitur autem intellectus agens facere intelligibilia actu, in quantum abstrahit species immateriales à conditionibus materialibus. Natura enim corporalis cum conditionibus materialibus & individualibus existens in phantasia, solùm est potentia intelligibilis, sed quando intellectus agens ab illis individualibus & materialibus conditionibus abstrahit, facitque unam speciem immaterialem; res per talem speciem repræsentata est intelligibilis actu.

Quæst. Difficultas verò non modica est: Quomodo phantasma, cùm sit corporeum & materiale, possit speciem immaterialem producere? Sed Resp. Quòd hoc possit, non vi sua, sed vi intellectus agentis, & ex naturali consortio vel conjunctione ad illum; atque etiam ex unione ad idem suppositum, quod per eamdem Animam, in qua radicantur omnes potentiæ tum materiales tum immateriales, & phantasmate & intellectu utitur ad producendam speciem immaterialem phantasmate tamquam instrumento & suo & intellectus agentis; intellectu autem, tamquam causa altiore quàm sit phantasma. *In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit à phantasmatibus*, ait S. Doctor qu. 10. de Ver. art. 6. ad 7. *se habent phantasmata ut agens instrumentale & secundarium: intellectus verò agens ut agens principale & primum*; (quo nimirum ipse homo utitur) *& ideo actionis, effectus relinquitur secundùm conditionem utriusque, & non secundùm conditionem alterius tantùm. Et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex conditione phantasmatum*. In resp. etiam ad 8. ibidem ait, quòd *phantasma potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis:* quo etiam modo loquitur 3. p. q. 9. art. 4. ad 2. scribens, quòd *phantasmata nata sunt movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis*.

Resp.

Ex his duo sunt observanda. Unum, quòd cum dicitur, intellectus agens abstrahere species intelligibiles à phantasmatibus, hoc non ita sit accipiendum, quasi aliquæ formæ vel species eædem numero sint in phantasmatibus, quæ inde per virtutem intellectus agentis educantur, & intellectui possibili imprimantur, sed quia intellectus agens sic se ad phantasmata (quæ sunt similitudines individuorum materialium) convertit, ut relictis conditionibus tam materialibus, quàm individualibus, formet unam speciem ejusdem rei repræsentativam quoad esse specificum, cujus erant illa phantasmata.

Alterum, quòd non sit agnoscendum in homine duplex intelligere, quia ad unam eamdemque intellectionem intervenire debet utriusque intellectus agentis scilicet & possibilis actio, ita ut intellectus agens respiciendo phantasmata tamquam materiam & objectum, utatur illis ut instrumentis ad producendam speciem intelligibilem hujus aut illius speciei secundùm ipsorum phantasmatum diversitatem, à quibus determinatur, ut nunc hominis, nunc equi, nunc alterius corporis spe-

speciem producat: intellectus autem possibilis speciem sic productam in se recipit, & cum ea intellectionem elicit.

Si dicas: Idem non posse esse materiam & instrumentum; si ergo phantasmata sunt materia, ex qua species producuntur, consequens est, quòd non possint esse instrumenta ad specierum intelligibilium productionem. Resp. Neg. Ass. Colores enim in penicillo quamdam habent rationem non tantùm materiæ, sed etiam instrumenti: & in generatione animalium semen similiter est & materia & instrumentum, attingitque instrumentaliter unionem corporis cum anima etiam rationali, quæ est immaterialis, quando est generatio hominis.

Articulus IV.

Intellectus agens est aliquid Animæ. ART. 4. docet, intellectum agentem, de quo tum Philosophi tum Theologi loquuntur, esse aliquid Animæ, virtutem scilicet seu potentiam in Anima existentem, per quam Anima facit intelligibilia actu, eo modo quem art. sup. diximus.

1. Quia nihil est perfectius in rebus inferioribus Anima humana: sed in aliis rebus naturalibus perfectis, præter universales causas agentes, sunt propriæ virtutes singulis earum inditæ, ut patet ex eo, quòd & homines & alia animalia perfecta habent in seipsis propriam virtutem generativam, & sic de reliquis; ergo etiam in Anima humana debet esse aliqua virtus, per quam possit phantasmata illustrare, & ea quæ sunt intelligibilia potentia, facere intelligibilia actu.

2. Quia nulla actio convenit alicui rei nisi per aliquod principium sibi inhærens: experimur autem, hanc intellectus agentis operationem, quæ est abstrahere formas universales à conditionibus individualibus, nobis convenire; ergo debet in nobis esse aliquis intellectus agens.

Quæst. Petes: An ergo non detur aliquis intellectus agens separatus, qui sit extra Animam, & qui illustrando phantasmata faciat intelligibilia actu? Resp. Platonem & alios quosdam existimasse, dari hujusmodi intellectum, & dixisse, quòd ipse sit substantia quædam separata, quam nominabant Intelligentiam, & quæ ita se haberet ad Animas nostras, & ad totam sphæram activorum & passivorum, sicut se habent substantiæ separatæ sive Angeli ad animas cœlestium corporum (quæ dicebant esse animata) & ad ipsa cœlestia corpora; ut proinde hæc omnia corpora inferiora reciperent formas & motus proprios ab illo intellectu agente separato: Animæ verò nostræ ab eodem reciperent species & formas intelligibiles.

Resp. Sed Responsio certa est, nullum dari talem intellectum agentem. Cùm Fides Catholica Deum & non aliquam aliam substantiam separatam agnoscat operantem in natura & in nostris operibus: *Intellectus separatus*, ait hic B. Thomas, *secundùm nostræ Fidei documenta est ipse Deus, qui est Creator Animæ*, à quo Anima nostra participat vim intellectivam lumenque intellectuale. Cur his non obstet, quòd Philosophus lib. 3. de Anima dicit, intellectum esse separatum; ex art. seq. petendum est.

Articulus V.

Non est unus intellectus agens in omnibus hominibus. ART. 5. docet, intellectum agentem non esse unum in omnibus, sed cum multiplicari secundùm pluralitatem Animarum, quæ multiplicantur secundùm multiplicationem hominum. Quia una numero virtus non potest esse in pluribus subjectis disparatis: intellectus autem agens invenitur in pluribus subjectis disparatis, scilicet in singulis hominibus; ergo intellectus agens non potest esse unus numero.

Quod in arg. 1. sumitur, *Nihil quod est separatum à corpore, multiplicatur secundùm multiplicationem corporum* verum est de eo, quod est totaliter separatum à corpore, ita ut neque sit forma, neque proprietas corporis, neque virtus existentis in corpore: intellectus autem agens non sic est separatus à corpore, cùm ut art. 4. dictum est, sit aliquid Animæ, atque adeò virtus existentis in corpore.

Tacita Ob. Neque refert, quòd Aristoteles lib. 3. de Anima dicat, intellectum agentem esse separatum. Non enim sensus est, quòd sit substantia separata, sed quòd sit separatus ab organo corporali, sive quòd non sit virtus vel actus organi corporalis; quemadmodum B. Thomas quæst. 76. art. 1. ad 1. interpretatur, conformiter iis quæ hic ad 1. & 2. cont. Gent. cap. 78. tradit.

Pro resp. ad 3. arg. dicendum, illud benè concludere, si consequens intelligatur de intellectu agente, qui sit unus secundùm speciem; non autem si de eo, qui sit unus secundùm numerum.

Quod in ead. resp. tradit, intellectum agentem esse principium cognitionis primorum intelligibilium; non sic est accipiendum quasi intellectus agens eorum cognitionem eliciat, cùm ipse non sit cognoscitivus, ut tradit S. Doctor 2. cont. Gent. cap. 76. sed sensus est, quòd ille intellectus sit principium cognitionis ratione specierum, quas per ejus virtutem habet intellectus possibilis. Intellectus agens non intelligit.

Si objicias Philosophum lib. 3. de Anima dicentem, quòd intellectus agens aliquando intelligit, & aliquando non intelligit. Ex eodem B. Doctore de Ver. q. 10. art. 8. ad 11. Resp. eum propterea sic loqui, quia causa quandoque intelligendi & quandoque non intelligendi non est ex parte intellectus agentis, sed ex parte intellectus possibilis. In omni enim actu, quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis & intellectus possibilis: intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco, sed solùm intellectus possibilis; unde quantum ad id, quod requiritur ad nostram considerationem ex parte intellectus agentis, non deest quin semper intelligamus, sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus possibilis; quod numquam impletur, nisi per species intelligibiles à sensibus abstractas. Cui responsioni conforme etiam est, quod hujus p. q. 54. art. 1. ad 1. ait, *Cùm dicitur, quòd intellectus agens est sua actio; est prædicatio non per essentiam, sed per concomitantiam, quia cùm sit in actu ejus substantia, statim quantum est in se concomitatur ipsum actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actionem, nisi postquam fuerit factus in actu.* Ob. Resp.

Alia quæstio est. An intellectus agens & intellectus possibilis realiter differant ab invicem. Sunt qui probabiliter negant; Conimbricenses tamen lib. 3. de Anima cap. 5. qu. 1. Toletus eodem cap. quæst. 13. & 14. Valentia, Bannesius, & alii non minùs probabiliter affirmant; tum ob rationes art. 2. allatas; tum quia intellectus possibilis, quoad recipienda prima principia intelligibilia, est quasi materia prima respectu formæ, quam nullo modo potest sibi comparare, sed tantùm ab alio recipere. Estque hæc sententia sine dubio conformior menti Aristotelis, ac B. Thomæ, qui præs. q. art. 7. docet, memoriam non esse aliam potentiam ab intellectu, nullamque differentiam potentiarum (realem scilicet) posse esse in intellectu, nisi possibilis & agentis. Rursum art. 10. clarè dicit, intellectum agentem & possibilem esse diversas potentias; *sicut & in omnibus est alia potentia activa, alia passiva*. Et quòd intelligat diversitatem realem, ex contextu manifestum est, ubi non similiter vult, distingui intellectum in habitu & intellectum in actu; quos tamen certum est distingui ratione. Eamdem distinctionem innuit dictæ quæst. 54. art. 1. ad 1. lib. 2. cont. Gent. cap. 78. 2. Sent. d. 17. qu. 2. art. 1. lib. 3. d. 14. art. 1. quæst. 2. ad 2. & in Comp. Theol. (quod inter Opuscula est 3.) cap. 83. 87. 88. Quæst. Resp. Intellectus agens & possibilis re differunt.

Sed hinc alia rursum quæstio emergit: Uter intellectus sit nobilior, agens, an patiens? In qua etiam variè sentiunt Doctores.

B. Thomas in 2. d. 20. qu. 2. art. 2. ad 2. de intellectu agente scribit, quòd *est potentia altior quàm intellectus possibilis*. Et q. de Anima inter Disp. art. 5. ad 10. *Intellectus agens*, inquit, *nobilior est possibili, sicut virtus activa nobilior est quam passiva*. Eamdemque sententiam significat in 3. d. 14. art. 1. quæst. 2. quatenus, ait, quòd *quamvis possibilis intellectus in Christo sit nobilior simpliciter ex unione quam intellectus agens in nobis; tamen non est nobilior ex ratione potentiæ*.

Verùm contra hanc sententiam objici potest non leve argumentum. Illa potentia est præstantior, cujus operatio est nobilior: at intellectio est nobilissima hominis operatio, & eam non elicit intellectus agens,

sed

sed intellectus possibilis; ergo intellectus possibilis est præstantior.

Ad hoc tamen responderi potest Neg. C. Quoniam etsi intellectio sit operatio hominis nobilissima; ea tamen non est ascribenda soli intellectui possibili, quamvis ipse solus sit, qui eam elicit tamquam immediatum illius principium effectivum: verùm utrique intellectui ascribenda est & agenti & possibili, eò quòd (ut B. Thomas ait qu. 10. de Ver. art. 8. ad 1.) *in omni actu, quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis & intellectus possibilis.*

Verumtamen, quia rursum objici posset: Beatitudinem hominis consistere in operatione potentiæ perfectissimæ: cùm ergo consistat in operatione intellectus possibilis, scilicet in intellectione, eaque tali, ad quam intellectus agens non videtur cooperari, (non enim ad eam intellectionem opus est, vel speciebus, vel conversione ad phantasmata, vel aliqua alia operatione, qua fiat actu intelligibile id, quod erat solùm intelligibile potentia.) Expeditior fortasse Responsio est, Intellectum agentem quadam ratione esse nobiliorem intellectu possibili; in quantum scilicet ille consideratur ut agens, iste ut patiens; ille ut causativus & impressivus specierum intelligibilium, iste ut receptivus earumdem: quadam verò ratione intellectum possibilem esse præstantiorem; si nimirum uterque intellectus comparetur ad intellectionem, earum præsertim rerum, quæ sunt nobilissimæ, & quas post separationem à corpore sic intelligere potest intellectus possibilis, earum intellectionem eliciendo, ut intellectus agens non debeat, vel phantasmata illustrare, vel efficere objecta intelligibilia actu, vel producere species intelligibiles, vel quoquo modo ad phantasmata converti, quæ sunt ipsius officia propria. Quæ autem B. Thomas in locis superiùs allatis dixit de majori nobilitate intellectus agentis, juxta priorem considerationem accipienda sunt.

Resp. intellectus agens est secundum quid nobilior intellectu possibili & secundum aliud intellectus possibilis est præstantior.

Ex his utcumque haberi potest, quid sit intellectus agens, quid intellectus possibilis. Agens est ea animæ facultas, quæ potest abstrahere species intelligibiles à phantasmatibus, easque intellectui possibili præbere. Possibilis est ea potentia, quæ species intelligibiles recipere potest, & per illas intellectionem producendo intelligere.

Quid intellectus agens.

Quid possibilis.

Articulus VI.

Utrùm Memoria sit in parte intellectiva Animæ.

Quid memoria.

MEmoria secundùm communem usum loquentium significat notitiam præteritorum, ait B. Thom. q. 10. de Ver. art. 2. hæc autem notitia est actus potentiæ memorativæ seu memoriæ, quatenus memoria sumitur pro vi memorativa; & definiri potest, esse potentia qua possumus habere cognitionem de præteritis. Ad hoc autem in primis necessarium est, quòd species rerum præteritarum conserventur, ac deinde quòd potentia feratur in res illas præteritas. Quibus præmissis, sit pro resp.

Conclusio I.

Memoria ut sit in parte intellectiva.

SI Memoria accipiatur solùm pro vi conservativa specierum; oportet dicere, Memoriam esse in intellectiva parte. Ita B. Thomas hic. Intellectus enim noster est magis stabilis naturæ & immobilis quàm potentiæ materiales: atqui potentiæ materiales retinent formas seu species acceptas, non solùm quando actu agunt, sed etiam postquam agere cessaverunt; ergo multò magis intellectus retinet & conservat species intelligibiles, sive à sensibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas.

Conclusio II.

SI de ratione Memoriæ sit, quòd directè ac primò feratur in præteritum ut præteritum, hoc est cum circumstantia temporis præteriti, in quo id quod præteritum est fuit; Memoria in parte intellectiva non erit, sed tantùm in sensitiva, quæ est apprehensiva particularium, ut B. Thomas hic & quæst. 10. de Verit. art. 2. tradit. Quia potentia, quæ pro objecto directè ac primò respicit rem materialem sub conditionibus particularibus, non spectat ad potentiam intellectivam, sed tantùm ad sensitivam: Memoria autem sic, ut dictum est, accepta pro objecto respicit directè ac primò rem materialem sub conditionibus singularibus. Hæc porro conclusio in tantùm est probabilis, in quantum probabile est, id quod quæst. 86. art. 1. docet S. Doctor, Intellectum humanum non posse directè & primò cognoscere singularia in rebus materialibus.

Conclusio III.

MEmoria seu vis memorativa rectè accipitur pro potentia, quæ potest ferri in præteritum ut præteritum, sive directè, sive indirectè, sive quocumque alio modo. Et juxta hunc modum simpliciter tenendum est, Memoriam esse in parte Animæ intellectiva. *Nomen memoria*, ait B. Thom. quæst. 10. de Ver. art. 2. *potest extendi ad notitiam: quia etsi non cognoscatur objectum ut in præteritione; cognoscitur tamen objectum, de quo etiam prius est notitia habita, in quantum aliquis scit, se eam prius habuisse. Et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria.* Sed hoc contingit uno modo, quando consideratio secundùm notitiam habitam non est intercisa, sed continua. Alio verò modo, quando est intercisa, & sic plus habet de ratione præteriti, unde & magis propriè ad rationem memoriæ attingit: ut si dicamur illius rei habere memoriam, quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu. *Et sic memoria est in parte intellectiva nostra Animæ.*

Resp. ad art. affirm.

Conclusio VI.

ETsi diversa quædam sit ratio explicandi notionem Memoriæ quantum ad hoc, quod est ferri in præteritum ut præteritum; Fide nihilominus certum est, hominem ea parte qua rationalis est habere memoriam seu recordationem præteritorum. Docet enim Sacra Scriptura, homines post mortem, seu ipsorum Animas meminisse eorum, quæ hic gesserunt. Sap. 5. introducuntur impii in judicio dicturi de justis: *Hi sunt quos habuimus aliquando in derisum & in similitudinem improperii. Nos insensati vitam illorum æstimabamus insaniam & finem illorum sine honore.* Isa. 66. Et Marc. 9. habetur, quòd vermis impiorum non moritur, scilicet propter recordationem peccatorum, quæ in hac vita commiserunt. Lucæ 16. Epuloni defuncto dicitur: *Recordare, quia recepisti bona in vita tua, & Lazarus similiter mala.* Et postea ipse Epulo secundùm Animam recordatus legitur suorum fratrum; *habeo*, inquit, *quinque fratres* &c. De hac historia vide infra ad q. 89. art. 4.

Fide constat hominem habere memoriam.

Pro Resp. ad 1. observandum est, quòd B. Thom. cit. sup. qu. 10. de Ver. art. 2. ad 1. ait: *Memoria, qua communis est nobis & brutis, est illa, in qua conservantur particulares intentiones: sed hæc non est in mente, sed illa tantùm, in qua conservantur species intelligibiles.*

Articulus VII.

ARt. 7. probat Memoriam intellectivam non esse aliam potentiam ab intellectu possibili. Quia potentia quæ respicit communem rationem objecti, non diversificatur secundùm differentias ejus particulares: sed intellectus possibilis respicit ipsum ens secundùm communem rationem entis tamquam suum objectum; ergo secundùm nullam differentiam entis potest diversificari, ac per consequens eadem est potentia intellectus & memoria intellectiva.

Memoria & intellectus non sunt duæ potentiæ.

Confirmatur. Intellectus indifferenter se habet ad cognoscenda præsentia, præterita, & futura ergo differentia præsentis & præteriti est accidentalis intelligibili in quantum est intelligibile: accidentalis autem differentia non inducit realem distinctionem potentiarum; ergo illa differentia non potest diversificare potentiam intellectus & memoriam.

Cæterum quia suspicari posset quispiam, quòd per hujusmodi rationem tollatur differentia intellectus agentis & possibilis; huic objectioni occurrit S. Doctor dicens, potentiam intellectus agentis & intellectus possibilis ideo diversificari, quia respectu ejusdem obje-

Tacita Ob.

cti

cti oportet aliud principium esse potentiam activam, quæ facit objectum esse in actu, & aliud potentiam passivam, quæ movetur ab objecto existente in actu.

Articulus VIII.

Ratio & intellectus in homine non sunt duæ potentiæ.

ART. 8. cum B. Augustino tradit, rationem & Intellectum in homine non esse diversas potentias. Quia ad eamdem potentiam pertinet moveri & quiescere: ratiocinari autem simili modo se habet ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel sicut acquirere ad habere. Ratiocinari enim est procedere de uno intellecto ad aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam: Intelligere verò est veritatem intelligibilem simpliciter apprehendere. Quapropter eadem potentia intellectiva, secundùm quod discurrit, & discurrendo unum ex altero cognoscit, vocatur ratio, sed secundùm quod sine discursu veritatem simpliciter apprehendit, dicitur intellectus. Unde homines, qui ad veritatem intelligibilem cognoscendam perveniunt discurrendo de uno in aliud, hoc est ratiocinando, dicuntur rationales: Angeli verò, qui non discurrunt de uno in aliud, sed veritatem rerum simpliciter apprehendunt, peculiariter dicuntur Intelligentiæ & Intelligentes.

Articulus IX.

Ratio superior & inferior in homine non sunt duæ potentiæ.

ART. 9. ex B. Augustino tradit, rationem superiorem & inferiorem non esse duas potentias, sed unam, in quantum habet diversa officia. Ratio superior, est ipsa potentia intellectus secundùm quod intendit æternis conspiciendis, aut consulendis; sive secundùm quod contemplatur cœlestia & sempiterna, aut secundùm se illa considerando, aut ex eis regulas agendorum accipiendo. Ratio inferior est eadem potentia, secundùm quod intendit temporalibus & caducis.

Confirmatur. Temporalia & cœlestia habent se hoc modo, quòd unum eorum est medium ad cognoscendum alterum, juxta illud ad Rom. 1. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciantur*. Et Sap. 13. *A magnitudine speciei & creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri*. Quamvis autem contingat, medium & finem vel conclusionem ad diversos habitus pertinere, non pertinent tamen ad diversas potentias, ergo non sunt diversæ potentiæ, per quas homo intendit cœlestibus & terrenis.

In Resp. ad 3. observa, diversos quidem esse actus, quorum uno perfectè cognoscuntur necessaria, alio contingentia: similiterque diversos esse habitus istorum actuum productivos: quia tamen necessaria & contingentia conveniunt in communi ratione entis, quam respicit intellectus; ideo ad eamdem potentiam intellectivam pertinent.

Opinio habet formidinem de opposito.

Quod in Resp. ad 4. dicit, *Opinio significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius*; similiter docet 2. 2. quæst. 1. art. 4. in corp. & art. 5. ad 4. ubi ait, quòd *de ratione opinionis est, quòd id quod est opinatum existimetur possibile aliter se habere*. Ac rursum q. 2. art. 1. qu. 14. de Verit. art. 9. ad 6. & lect. 44. ad lib. 1. Post. Arist. ubi etiam Aristoteles satis clarè docet, idem non posse simul ab eodem esse scitum & opinatum; quamvis quidam Philosophi aliter sentiant, videaturque etiam ipse B. Thom. aliter sensisse in 3. d. 31. qu. 2. art. 1. ad 4. cujus verba sunt: *Opinio & scientia, quamvis sit de eodem, non tamen secundùm idem medium, sed secundùm diversa; & ideo possunt esse simul*. Verùm qualitercumque senserit ibi S. Doctor; de aperta resolutaque ejus sententia certò constat ex aliis locis. Nam lectio. ultim. in lib. 1. Posterior. ita scribit: *Ex dictis manifestum est, quòd non contingit omnino simul idem scire & opinari, quia simul homo haberet existimationem, quòd posset aliter se habere, & quòd non potest aliter se habere. Sed in alio homine hoc contingit, quòd de eodem unus habet scientiam, & alius opinionem*. Et quæst. 14. de Verit. art. 9. ad 6. *Non videtur esse possibile, quòd aliquis de eodem habeat scientiam & opinionem, quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit*.

His opponunt quidam, quòd idem S. Doctor habet 3. p. quæst. 9. art. 3. ad 2. dicens, quòd opinio ex syllogismo dialectico causata est via ad scientiam, quæ per demonstrationem acquiritur: qua tamen acquisita, potest remanere cognitio, quæ est per syllogismum dialecticum; quasi velit, quòd adveniente habitu scientiæ de aliqua propositione, potest remanere opinio, quæ habebatur de illa. At hoc non vult S. Doctor; non enim dicit, *Potest remanere opinio*, sed, *Potest remanere cognitio*; etsi autem adveniente scientia ejusdem propositionis, maneat cognitio prius per syllogismum dialectum causata; non tamen manet opinio, quia intellectus non assentitur cum formidine sicut prius, neque judicat, prædicatum contingenter convenire subjecto, sicut antea judicabat. Et similiter quandocumque una propositio cognoscitur per medium necessarium & per probabile; cognitio quæ tunc habetur per medium probabile, non est opinio propter defectum formidinis, quæ excluditur per scientiam. Confer quæ dixi 2. 2. quæst. 1. art. 5. ad 4.

Articulus X.

Intelligentia & intellectus differunt ut actus & potentia.

ART. 10. docet, intelligentiam non esse aliam potentiam ab intellectu, sed ab eo differre, sicut actus differt à potentia. Nam intelligentia propriè significat actum intellectus, qui est intelligere: quòd si sumatur interdum pro potentia; tunc ipsam intellectus potentiam significat, & non aliam.

Cum in corp. dicit, quòd Philosophi *quandoque ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, & in habitu, & adeptum, quorum quatuor, intellectus agens, & possibilis sunt diversæ potentiæ*; sensus est, Inter quos quatuor intellectus agens & possibilis sunt diversæ potentiæ: *Alia verò tria*, scilicet intellectus possibilis vel intellectus potentia, intellectus habitu, & intellectus actu, *distinguuntur secundum tres status unius ejusdemque intellectus*. Cùm enim intellectus possibilis necdum recepit species intelligibiles, solùm est in potentia ad intelligendum; ideoque vocatur intellectus in potentia, vel peculiariter sibi vendicat nomen intellectus possibilis. Cum autem habet species intelligibiles, sed eis non utitur actualiter; dicitur intellectus in habitu vel in actu primo. Cùm verò actualiter intelligit, dicitur intellectus in actu secundo, vel simpliciter intellectus actu, vel intellectus adeptus, actum scilicet ad quem ordinatur.

Articulus XI.

Intellectus speculativus & practicus non sunt diversæ potentiæ.

ART. 11. docet, intellectum practicum & speculativum non esse diversas potentias. Quia differunt per hoc, quòd est ordinari ad opus vel non ordinari; quæ accidentaliter se habent ad objectum intellectus: differentiæ autem per accidens non diversificant potentias. Intellectus ergo practicus dicitur, qui hoc quod cognoscit ordinat ad opus; ideoque considerat verum in quantum habet rationem boni amplectendi, & falsum in quantum habet rationem mali, estque propterea fugiendum. Speculativus autem dicitur, qui veritatem apprehensam non ordinat ad opus, sed versatur circa verum aut falsum quatenus talia sunt præcisè, non aliud spectando quàm ipsius veritatis cognitionem. Unde patet, quòd uterque in hoc conveniat, quod est cognoscere veritatem; differant autem in fine: qui licèt diversificare possit habitus vel etiam potentias inferiores; non tamen potentiam superiorem, quæ communem objecti rationem respicit.

Quid intellectus practicus.

Quid speculativus.

Articulus XII.

Synderesis non est potentia, sed habitus.

ART. 12. docet, Synderesim non esse potentiam, sed habitum; partim quia potentiæ rationales se habent ad opposita: synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantùm inclinat; partim quia primorum principiorum cognitio in speculativis non est specialis potentia, sed est habitus, qui dicitur intellectus principiorum; ergo similiter cognitio primorum principiorum in practicis non est specialis poten-

potentia, sed est habitus: hæc autem cognitio est synderesis.

Quid synderesis. Describitur enim Synderesis, esse habitus naturalis practicus, quo prima rerum agendarum principia cognoscimus; cujusmodi sunt, bonum esse agendum, malum esse fugiendum. Tribuitur autem syoderesi velle bonom, & fugere malum, qui sunt actus voluntaris, cùm synderesis ad intellectum pertinear; quia tales actus naturaliter nati sunt sequi ex synderesi. Eidem tribuitur remurmurare malo, & inclinare seu instigare ad bonum, propter verissimas & incommurabiles regulas, quas proponit voluntati, & ne eas violet perpetuò admonet, redarguitque violatores, etiam illos, qui sunt maximè flagitiosi. Uode ad Quæstionem.

Quæst. Resp. An Synderesis in aliquo extinguatur. B. Thomas quæst. 16. de Ver. art. 3. docet, esse respondendum, quòd numquam extinguitur simpliciter, etsi in aliquibus extinguatur secundùm quid. Quantum enim ad ipsum lumen habituale, quod synderesis importar, quodque homini ostendit, bonum esse faciendum, & malum esse fugieodum; impossibile est, quòd synderesis extinguatur. *Synderesis numquam extinguitur.* Quantum ad actum verò; distinguendum est. Uno enim modo dici potest actus synderesis extingui, in quantum ipse omnino intercipitur, ut in iis, qui non babent ullum rationis vel liberi arbitrii usum; & sic nihil verat, synderesim extingui secundùm suum actum. Alio modo per hoc, quòd actus synderesis in contrarium deflectatur; & sic impossibile est in universali judicium synderesis extingui: in particulari verò operabili extinguitur quandocumque peccatur in eligendo. Vis enim concupiscentiæ vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo non applicetur universale judicium synderesis ad particularem actum: verùm hoc non est synderesim extingui simpliciter, sed secundùm quid. Cum hac responsione convenit, quod 1. 2. quæst. 53. art. 1. ait, habitus primorum principiorum tam speculativorum quàm practicorum non posse corrumpi, & quod q. 94. art. 6. tradit, quantum ad prima principia communia legem naturalem non posse deleri de cordibus hominum in universali.

Tacita Ob. Neque refert, quòd in hæreticis videatur synderesis esse extincta, cùm ipsa non remurmuret malo Infidelitatis eorum. Quòd enim isti malo non obmurmuret, non est quia sit extincta, sed est propter errorem in ratione illorum superiori existentem, ex quo contingit, quòd judicium synderesis huic particulari oon applicetur. Nam in universali judicium synderesis in eis manet: judicant enim malum esse oon credere his, quæ à Deo dicuntur; in hoc autem errant secundùm superiorem rationem, quòd non credunt hoc, cui per Infidelitatem dissentiuor esse dictum à Deo. Similiter in illis, qui cùm in profuodum venerint peccatorum contemnunt, synderesis manet quantum ad universale judicium: sed in particulari operabili extinguitur, in quantum per habitum vitii ratio deprimitur, ne universale judicium applicet in eligendo illo particulari operabili, quod deberet eligere.

Quæst. Peres. Si synderesis est habitus intellectus, ad quam rationem pertinet, ad superiorem, an ad inferiorem?

Resp. Resp. quòd ad neutram determinatè. *Synderesis*, ait B. Thom. dicta quæst. 16. art. 1. ad 9. *neque nominat rationem superiorem, neque inferiorem, sed quid communiter se habens ad utramque*. Io ipso enim habitu universalium principiorum juris continentur quædam, quæ pertinent ad rationes æternas, ut hoc, quod est Deo esse obediendum: quædam verò, quæ pertinent ad rationes inferiores, ut vivendum esse secundùm rationem.

Ob. Si jam dictis objicias: B. Hieronymum in cap. 1. Ezech. dividere synderesim contra concupiscibilem, irascibilem, & rationalem, ac per consequens sentire, quòd synderesis sit potentia & non habitus. *Resp.* Responderi potest neg. Cons. Idque vel idcirco, quia S. Hieronymus non dividit illa quatuor secundùm quod conveniunt in hoc communi, quod est esse potentiam, sed secundùm quod conveniunt in eo communi, quod est esse principium motivum: vel quia nomine synderesis intellexit non nudam potentiam, sed potentiam rationis cum tali habitu, hoc est cum habitu naturali primorum principiorum operabilium.

Ob. Si præterea dicas: Eum ibidem asserere, quòd synderesim cernimus præcipitari apud quosdam, & suum locum amittere; unde sequi videtur, quòd synderesis possit extingui. *Resp.* Resp. Eum non hoc dicere de synderesi, sed de conscientia. Quamvis autem synderesis numquam præcipitetur quantum ad universalia principia; conscientia tamen præcipitatur, quia ipsa est, quæ universale judicium synderesis ad particularia opera applicat: in ea verò applicatione error accidere potest propter imperfectam vel falsam deductionem aut alicujus falsi assumptionem.

Cæterum qua ratione synderesis dicatur habitus naturalis; ambiguum est. Probabilius sentire videntur qui dicunt, eam partim esse à natura, partim ex acquisitione: à natura quantum ad lumen intellectuale; ex acquisitione quantum ad species ex sensibilibus acceptas, conformiter his quæ B. Thom. in 2. d. 24. qu. 2. artic. 3. scribit, synderesim esse babitum, qui est quodammodo innatus menti nostræ ex ipso lumine intellectus agentis, sicut & babitus principiorum speculativorum; ut omne totum est majus sua parte & hujusmodi, licèt ad determinationem cognitionis eorum sensu & memoria indigeamus. Quibus similia etiam scribit 1. 2. quæst. 51. art. 1.

Articulus XIII.

Conscientia est actus. ART. 13. docet, conscientiam non esse potentiam, sed actum 1. Quia potentia non potest deponi; potest autem deponi conscientia 2. Quia conscientia est quædam applicatio scientiæ ad aliquid, ad objectum scilicet particulare.

3. Quia omnia quæ attribuuntur conscientiæ, ut testificari, ligare vel instigare, excusare, accusare, vel remordere, consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus, suntque actus quidam.

Ob. At dices: Ista sunt actus conscientiæ; ergo conscientia, vel est potentia vel habitus: non enim est actus, sed potentiæ vel habitus habere actus. *Resp.* Resp. Neg. Cons. Ista namque ponuntur actus conscientiæ, non quia causentur à conscientia, sicut actus causantur ab aliqua potentia vel habitu, sed quia conscientia est talis actus, qui amplitudine sua multos complectitur; nomen enim conscientiæ significat applicationem scientiæ ad aliquid: sicut autem contingit applicare scientiam ad varios actus; ita ad conscientiam varii actus pertinent.

Conscientia est actus rationis. Cujus porro potentiæ actus sit conscientia; quibusdam dubium est. At B. Thomæ sententia docentis, eam esse actum mentis seu intellectus, omnino verior est; tum quòd hoc ipsum significet nomen conscientiæ, conformiter Scripturis quæ postea adferentur; tum quòd conscientia importat judicium aut dictamen rationis. *Quid conscientia.* Definitur enim coosclentia esse judicium rationis practicæ affirmantis, vel negantis aliquid circa res particulares. Quod tribus præcipuè modis contingit.

1. Si affirmet aut neget, nos quidpiam fecisse aut omisisse; & quia secundùm hoc habet similitudinem testis, tunc conscientia dicitur testificari: juxta illud ad Rom. 9. *Testimonium mihi perhibente conscientia mea*. Et Ecclesiastæ 7. *Scit conscientia tua, quia & tu crebrò maledixisti aliis*. Sic etiam in communi usu loquendi dicimus. Hoc non est factum de conscientia mea, sive me sciente vel conscio, juxta illud Genes. 43. *Non est in conscientia nostra, quis posuerit eam in marsupiis nostris*.

2. Si affirmet aut neget, quidpiam esse bonum vel malum, licitum vel illicitum, præceptum vel prohibitum, faciendum vel omittendum. Quo modo conscientia habet similitudinem judicis, & dicitur ligare, inclinare, vel inducere. Unde est illud Prov. 12. *Est qui promittit, & quasi gladio pungitur conscientiæ*.

3. Si affirmet aut neget, nos benè vel malè fecisse quod fecimus. Qua ratione conscientia dicitur excusare, accusare, vel remordere, juxta illud ad Rom. 2. *Inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defenden-*

fendentibus. Secundùm hunc modum conscientia habet similitudinem partim judicis, partim accusatoris.

Ob. At dices: Conscientia dicitur esse bona vel mala seu inquinata. Actor. 23. *Ego omni conscientia bona conversatus sum*. Et 1. ad Tim. 1. *Charitas de corde puro & conscientia bona*. Ad Tit. 1. *Inquinatæ sunt eorum & mens & conscientia*. Dicitur etiam emundari, ad Hebr. 9. *Emundabit conscientiam nostram*: bonum autem & malum, similiterque emundatio pertinet ad voluntatem; ergo conscientia est vel voluntas vel actus voluntatis. Et confirm. Quia non dicitur quispiam esse bonæ conscientiæ ex hoc, quòd scientia polleat, sed ex eo quòd sit bonæ voluntatis.

Resp. Resp. Neg. Conf. 1. Quia non soli voluntati convenit esse bonam, sed etiam intellectui practico; unde est illud Psalm. 110. *Intellectus bonus facientibus eum*: conscientia autem pertinet ad intellectum practicum.

2. Quia bona opera & affectus boni tranquillam reddunt conscientiam, faciuntque, quòd homo possit esse sibi benè conscius, cùm è contrario mala opera malique affectus conscientiam perturbent, denique homini causam justam, ut sibi sit malè conscius; rectè igitur conscientia dici potest bona vel mala, eò quòd homo sibi sit conscius bonæ vel malæ voluntatis bonorumque vel malorum operum. Hinc est, quòd ad Tit. 1. pariter inquinata dicitur mens & conscientia. *Conscientia quo sensu bona.*

3. Quia conscientia non dicitur bona vel mala formaliter, sed per participationem bonitatis vel malitiæ à voluntate, & per analogiam ad ipsam. *Inquinatio* inquit B. Thom. quæst. 17. de Verit. art. 2. ad 2. *non dicitur esse in conscientia sicut in subjecto, sed sicut scitum in cognitione: dicitur enim aliquis habere conscientiam inquinatam, quando alicujus inquinationis sibi est conscius*, etiamsi non tunc solùm, cùm sæpè contingat esse peccatum in aliquo, qui tamen peccati conscientiam non habet, ipsomet Apostolo 1. ad Corinth. 4. dicente: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. Secundùm hoc etiam conscientia inquinata emundari dicitur*, ait idem S. Doctor in resp. ad 3. *secundùm quod aliquis, qui prius fuit sibi conscius peccati, postmodum scit*, (seu rationabiliter existimat, vel existimare potest) *se esse à peccato mundatum: & ita dicitur habere conscientiam puram. Est enim eadem conscientia, quæ prius immunda est, & postea munda; non quidem ita, quòd conscientia sit subjectum munditiæ & immunditiæ, sed quia per conscientiam examinantem* (seu per applicationem scienti) *utrumque cognoscitur*; (vel certè aliquo usque cognosci potest,) *non quòd sit idem actus numero, quo prius sciebat se esse immundum, & post scit se esse mundum: sed quia ex iisdem principiis utrumque cognoscitur, sicut dicitur eadem consideratio, qua ex eisdem principiis procedit*.

Denique conscientia interdum accipitur impropriè pro ipsa hominis Anima vel mente, quæ & per peccatum inquinatur, & per gratiam emundatur. Sic rectè accipitur ad Heb. 9. in his verbis, *emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis*.

Ad Confirmat. Resp. Non dici quemplam ex eo simpliciter esse bonæ conscientiæ, quòd scientia polleat, sed benè ex eo, quòd sciat se esse bonæ voluntatis, seu quòd conscius sibi sit bonæ voluntatis bonique affectus; itemque ex eo quòd habeat intellectum practicum ejusque judicium similiter practicum in bonum opus ordinatum: ista autem scire seu sibi conscium esse, non sunt voluntatis, sed intellectus, sicuti & judicium practicum. De divisione porro conscientiæ, deque conscientia erronea, quo modo ligèt 1. 2. q. 19. locus dicendi est.

QUÆSTIO LXXX.

De potentiis appetitivis.

ARTICULUS I.

ARt. 1. docet ex Philosopho & ex Damasceno, appetitum esse specialem potentiam animæ. Quia quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; ergo formam, quæ altiori modo existit (cujusmodi forma est anima in habentibus cognitionem) sequi debet inclinatio superans modum inclinationis naturalis: hæc autem inclinatio superior pertinet ad vim animæ appetivam, sicut inclinatio naturalis pertinet ad appetitum naturalem. *Appetitus est potentia specialis.*

Pro resp. ad 3. Neg. est Conseq. Quoniam quælibet potentia appetitu naturali inclinatur in suum actum & objectum tamquam in id, quod est sibi ut potentiæ particulari conveniens, sed præter hoc, invenitur & ipsum animal inclinari in id, quod est toti animali conveniens, & singulas potentias inclinari ad suos actus, secundùm quod sunt utiles, tum aliis partibus, tum ipsi animali: non enim oculus solùm inclinatur ad videndum propter bonum suum proprium, sed propter utilitatem capitis, manuum, pedum &c. atque adeò totius animalis; & ideo necessaria est vis appetitiva à singularum potentiarum inclinatione distincta. Confer quæst. 78. art. 1. in resp. ad 3.

ARTICULUS II.

ARt. 2. ostendit, appetitum rectè dividi in sensitivum & intellectivum tamquam in potentias realiter ab invicem distinctas. Quia potentiæ mobiles & passivæ, quæ habent motiva & activa diversorum generum, necessariò sunt diversæ: potentiæ autem appetitivæ sunt potentiæ mobiles & passivæ; ea verò quæ dicitur sensitiva, habet mobile & activum alterius generis, quàm habeat ea quæ dicitur intellectiva. Confirmatur. Objectum potentiæ appetitivæ, à quo ipsa movetur, est bonum apprehensum: bonum verò apprehensum, vel apprehenditur per sensum, vel per intellectum; atque ita sunt diversi generis. Quòd si apprehendatur per sensum; est objectum appetitus sensitivi; si per intellectum; est objectum appetitus intellectivi. *Appetitus sensitivus & intellectivus, re differunt.*

Si dicas: Accidere appetibili, quod apprehendatur per sensum vel per intellectum. B. Thom. in Resp. ad 1. Ostendit, hoc esse negandum, dicens *quòd appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit*. Quod maximè verum est, si consideretur, appetibilium quædam esse, quæ ex se vel ex natura sua non sunt nata apprehendi per sensum, ut Deus & Angeli, sed per intellectum tantummodo: alia verò quæ nata sunt apprehendi per sensum. *Unde*, inquit, *potentiæ appetitivæ distinguuntur secundùm differentiam apprehensorum, sicut secundùm propria objecta*. Ob. Resp.

Pro Resp. ad 2. Neg. est Min. Quamvis enim omnes appetitus sint ad res, quæ sunt singulares; appetitus tamen intellectivus est ad rem singularem secundùm rationem universalem, non similiter sensitivus. Deinde intellectivus potest esse ad rem singularem, quæ est immaterialis, sicut cùm appetimus scientiam virtutes & alia hujusmodi: sensitivus verò non potest ferri in talia singularia.

Pro Resp. ad 3. dicendum est, non eamdem esse rationem de motivo & appetitivo. Ideo enim ponitur duplex potentia appetitiva in homine, quia in eo est duplex objectum appetibile; quæ objecta secundùm differentiam apprehensorum genere differunt. Non autem ponitur in homine duplex potentia motiva, quarum una sequatur apprehensionem intellectus, alia apprehensionem sensus; quia potentia superior, quæ sequitur apprehensionem intellectus, numquam movet, nisi interveniente aliqua motione potentiæ inferioris sibi proportionata, atque ita objectum potentiæ motivæ non est genere diversum.

Quod porrò in hujus art. corp. scribit, potentiam appetitivam esse potentiam passivam, etiam dicit 1. 2. quæst. 27. art. 1. in corp. Cui ne videatur contra- *Appetitus est potentia passiva.*

rium esse, quòd eadem 1. 2. quæst. 22. art. 2. ad 2. concedit, vim appetitivam esse magis activam; observandum est, eum hoc concedere, facta comparatione ad vim apprehensivam, ut sensus verborum ipsius sit: vim appetitivam dici magis activam, quàm dicatur apprehensiva, quemadmodum ex arg. cui respondet manifestum est.

Potentia quando dicitur activa.

Observandum præterea, potentiam aliquam tunc dici activam, quando efficit suum objectum, sive ut loquitur S. Doctor qu. 26. de Ver. art. 3. ad 4. quando comparatur ad suum objectum sicut agens ad patiens: illa autem ad quam objectum comparatur sicut causa motus vel actus ipsius, dicitur passiva, etiamsi possit habere aliquem actum; & ita secundùm aliquid esse activa. Quia ergo potentia appetitiva nata est moveri ab objecto apprehenso; (unde appetibile apprehensum est movens non motum) idcirco ipsa est potentia passiva: quia verò cùm est mota ab appetibili, movere potest alias potentias; propterea appetitus vocatur movens motum: & quia magis movet ad actus exteriores quàm potentia apprehensiva; ideo dicitur esse magis activa quàm apprehensiva.

QUÆSTIO LXXXI.

De sensualitate.

ARTICULUS I.

ART. 1. docet, sensualitatem esse nomen appetitus sensitivi; ideoque ipsam propriè loquendo esse non vim cognitivam, sed appetitivam.

Sensualitas est vis appetitiva.

1. Quia sensualitas definitur esse appetitus rerum ad corpus pertinentium 2. Quia motus sensualis est actus appetitus consequens apprehensionem sensitivam, sed nomen sensualitatis est sumptum à motu sensuali; ergo nomen sensualitatis est nomen appetitus sensitivi. Prob. Major. Quia actus virtutis apprehensivæ non ita propriè dicitur motus sicut actus virtutis appetitivæ; idque propterea, quia actus virtutis apprehensivæ perficitur per hoc, quòd res apprehensæ sint in apprehendente: hoc autem magis assimilatur quieti quàm motui. At actus virtutis appetitivæ perficitur per hoc, quòd appetens inclinatur ad rem appetibilem: talis autem inclinatio majorem habet similitudinem cum motu. Prob. Min. Quia nomen potentiæ desumitur à suo proprio actu, sicut nomen visus ab actu visionis.

Ex his facile est intelligere, non sumi hic sensualitatem, sicut aliquando sumitur, pro appetitu scilicet sensitivo, secundùm quod est peccato corruptus & rationi rebellis factus: sed sumi generaliter secundùm quod est naturalis facultas inclinans ad sensibilium appetitionem: quo modo etiam aliàs, tum à B. Thom. tum ab aliis frequenter usurpari solet, eratque in primis hominibus ante peccatum.

Pro Resp. ad 1. Neg. est Cons. Quoniam ex verbis Augustini, quibus dicit, sensualem animi motum, qui in corporis sensu intenditur, nobis pecoribusque communem esse; non habetur, quòd sensualitas, vel sit sensus seu vis cognitiva sensibilis, vel sub se contineat vim talem cognitivam, sed quòd motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea, quæ per sensus corporis apprehenduntur.

Quæst.

Si dicas: Inde saltem hoc sequi, quòd sensus ad sensualitatem pertineant.

Resp.

B. Thomas hic respondet ad eam pertinere tamquam quid præambulum. Pro cujus majori intelligentia ex quæst. 25. de Ver. art. 2. observandum est, ad sensualitatem aliquid pertinere tripliciter. Uno modo, sicut quod est de essentia sensualitatis; & sic ad sensualitatem pertinent solæ vires appetitivæ 2. sicut id quod præexigitur ad sensualitatem; & sic vires sensitivæ in quantum sunt apprehensivæ ad sensualitatem pertinent, cùm motus appetitus sensitivi sequantur apprehensionem sensuum 3. sicut id quod sensualitati obsequitur; & sic potentiæ motivæ, quæ sunt executivæ, pertinent ad sensualitatem tamquam ejus ministræ. Secundùm hæc dici potest, omnes animæ sensitivæ potentias, atque adeò omnia, quæ hominibus brutisque sunt communia, aliquo modo pertinere ad sensualitatem, quamvis non omnia sint de sensualitatis essentia.

ARTICULUS II.

Appetitus sensitivus dividitur in concupiscibilem & irascibilem.

ART. 2. tradit, appetitum sensitivum dividi in concupiscibilem & irascibilem sicut in duas potentias re inter se distinctas. Quia in rebus naturalibus corruptibilibus non solùm est inclinatio ad consequendum id quod est eis conveniens, & ad refugiendum quod est disconveniens, sed est etiam quædam inclinatio seu virtus ad resistendum corrumpentibus & contrariis, quæ possunt, vel impedire ea quæ sunt convenientia, vel nocumentum inferre; sicut in igne est vis seu inclinatio, non tantùm ut recedat à loco inferiore, qui ipsi non convenit, & tendat ad superiorem, qui est locus ei proprius, sed inest etiam illi vis ad resistendum iis, quæ possent ipsum corrumpere, vel impedire, scilicet calor; ergo similiter in animalibus oportet esse aliquam vim seu inclinationem, qua inclinentur ad sibi convenientia, & refugiant nociva; aliam verò qua possent resistere contrariis corrumpentibus vel impedientibus; prius faciunt per appetitum concupiscibilem, posterius per irascibilem. Cons. patet; tum quia Deus non minus providet animalibus quàm rebus inanimatis naturalibus; tum quia sicut inclinatio in rebus naturalibus sequitur formam naturalem, ita appetitus in animalibus sequitur, apprehensionem sensitivam.

Appetitus concupiscibilis & irascibilis se differunt.

Confirm. Appetitus concupiscibilis & irascibilis habent diversa objecta formalia; ergo sunt potentiæ realiter inter se diversæ. Ant. Pr. Quia objectum concupiscibilis est bonum in quantum conveniens sensuque delectabile: objectum autem irascibilis est bonum, in quantum est animali arduum, eique secundùm aliquas commoditates conveniens, tametsi non sit ei delectabile secundùm sensum.

Deinde. Concupiscibilis ordinatur ad recipiendum, ut scilicet ei suum delectabile conjungatur: irascibilis autem ordinatur ad agendum, quia per actionem suam superat id, quod est contrarium vel nocivum.

Accedit, quòd irascibilis ingerit se tristibus, id quod non facit concupiscibilis. Item quòd passiones irascibilis repugnet passionibus concupiscibilis; nam concupiscentia accensa minuit iram, & ira accensa minuit concupiscentiam. Ex his autem non esse consequens, aliam etiam debere esse hominis voluntatem, quæ sit concupiscibilis, & aliam quæ sit irascibilis; idque propterea, quia voluntas tamquam potentia superior respicit bonum sub communi ratione boni, non similiter appetitus sensitivus: intelligi potest ex quæst. 82. art. 5. & ex quæst. 25. de Verit. art. 3.

Cæterum, quænam ex illis potentiis sit præstantior, concupiscibilisne an irascibilis; ambigitur. Si solùm considerentur ex parte operationis vel objecti ipsius; probabile est, concupiscibilem esse præstantiorem, quia operatio irascibilis est propter operationem concupiscibilis: volitio autem finis est præstantior volitione mediorum. Si verò considerentur ex parte modi operandi, qui utrique est proprius; sic irascibilis est præstantior, quia sequitur apprehensionem boni utilis: quæ apprehensio est similior rationi, quæ ordinat media in finem. Accedit, quòd irascibilis magis participat rationem, ut ex 1. 2. quæst. 46. art. 4. & 5. colligere est; quòdque defendat concupiscibilem contra impugnantia.

Irascibilis ut sit præstantior concupiscibili.

Hinc B. Thom. dicta quæst. 25. de Verit. art. 2. ait *quod animal appetat id, quod est delectabile secundum sensum, (quod ad concupiscibilem pertinet) hoc est secundùm propriam rationem sensibilis animæ: sed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam consequitur cum dolore, (quod ad irascibilem pertinet) competit ei secundùm quod attingit aliqualiter appetitum superiorem. Unde irascibilis est propinquior rationi & voluntati quàm concupiscibilis.* Et postea: Patet igitur ex dictis, quòd irascibilis & concupiscibilis sunt diversæ potentiæ; & quid est objectum utriusque; & *quomodo irascibilis juvat concupiscibilem, & est superior & dignior ea.*

ARTICULUS III.

Irascibilis & concupiscibilis obediunt parti superiori.

ARt. 3. probat, irascibilem & concupiscibilem obedire superiori parti, in qua est intellectus seu ratio & voluntas. Quia appetitus sensitivus, qui dividitur in irascibilem & concupiscibilem, movetur à ratione particulari, quæ in homine dicitur vis cogitativa; ergo appetitus sensitivus in homine obedit rationi quoad suos actus. Prob. Conf. Quia ratio particularis nata est in homine dirigi secundùm rationem universalem. Ant. autem patet, quia appetitus sensitivus in aliis animalibus natus est moveri à virtute æstimativa, sicut ovis æstimans lupum inimicum timet & fugit: in homine autem loco æstimativæ ponitur vis cogitativa, ut patet ex quæst. 78. art. 4. quæ dicitur ratio particularis, eò quòd sit collativa intentionum individualium. Sicut igitur in aliis animalibus appetitus sensitivus movetur ab æstimativa; ita movetur in hominibus à cogitativa, quæ dicitur ratio particularis.

Appetitus sensitivus in homine obedit rationi.

Confirmari potest hæc doctrina ex Genes. 4. ubi Deus ad Cain dicit: *Sub te erit appetitus ejus*, (scilicet peccati) *& tu dominaberis illius*, sive peccati, sive appetitus peccandi, secundùm interpretationem S. Ambrosii lib. 2. de Cain cap. 7. August. lib. 15. de Civ. cap. 7. Greg. lib. 4. Mor. cap. 22. Bernardi Serm. 5. de Quadrag. Ruperti lib. 4. in Gen. cap. 3. qui omnes unanimiter docent, illis verbis significatum esse, quòd appetitus peccati, ac per consequens appetitus sensitivus; qui propter vitium ex peccato contractum ad peccata incitat & inclinat, subsit menti seu rationi; quòdque ratio habeat ejus dominium, ita ut ipsa possit eum reprimere, eique non consentire, sed resistere. In eumdem sensum interpretatus est B. Hieronymus in lib. Quæst. seu Tradit. Heb. *Si malè egeris, illico peccatum ante vestibulum tuum sedebit. Verùm quia liberi arbitrii es, moneo, ut non tibi peccatum, sed tu peccato domineris.*

Quidam objiciunt, quòd relativum *ejus* sit masculini generis: vox autem Hebræa, quæ significat peccatum *chattat*, feminini; & propterea cùm dicitur, *sub te erit appetitus ejus*, non posse referri ad peccatum, sed debere ad Abelem referri; ut significetur, quòd Abel futurus esset sub potestate Cain tamquam primogeniti. Ita vult Calvinus, ne ex hoc loco cogatur admittere liberum hominis arbitrium post peccatum. At de Abel nihil Deus ad Cain locutus fuerat, sed tantùm de peccato. Quapropter Resp. Vocabulum Hebræum, pro quo nos habemus *peccatum*, esse apud Hebræos generis masculini, quemadmodum B. Hier. hebraicè peritissimus affirmat loco superius citato, etsi non negemus aliquando etiam sumi in genere feminino.

Resp.

Observandum porrò, quòd appetitus irascibilis & concupiscibilis aliter obediant rationi, aliter voluntati. Rationi, quantum ad actus eis proprios eorumque actuum exercitium, mediante sensu qui à ratione dirigitur: Cujus signum est, quòd experiamur, universales considerationes interdum mitigare iram vel timorem, interdum verò accendere. Voluntati autem, quantum ad executionem actuum, quæ fit per membra exteriora: non enim sensualitas in homine movet membra corporis exteriora ad exercendum suos actus nisi mediante voluntate.

Ratio non dominatur sensualitati dominatu despotico.

Cæterum ex iis quæ in Resp. ad 2. hic dicuntur, conformiter iis quæ 1. 2. quæst. 17. art. 7. scribit ex Philosopho, sciendum est, rationem ac voluntatem non dominari sensualitati seu appetitui sensitivo dominatu despotico seu servili, quomodo domini mancipiis dominantur, ita scilicet, ut mancipiis non sit integrum reluctari, sed dominatu politico, idest civili, eo scilicet modo, quo Principes dominantur civibus; qui cùm sint liberi, aliquando detrectant imperium nolentes obedire mandatis Principum. Et propterea quamvis appetitus sensitivus hominis nullam revera libertatem habeat à voluntate independentem; non tamen sic vel rationi vel voluntati subjicitur, ut semper & quoad omnia illi obediat: sed interdum ita prævenit omnem rationem ut prævideri non potuerit, ac per consequens nec impediri; veluti dum ex sola corporis dispositione & non ex imaginatione, vel ex imaginatione tam repentina & improvisa, ut nequaquam impediri potuerit, commovetur sensualitas; interdum verò, etiam homine prorsùs invito & actualiter repugnante, perseverant motus impuri, quos proinde sic reprimere ut omnino non sint, non est in potestate rationis ac voluntatis, quamvis ipsa possit ac debeat eis non consentire. Confer dictum art. 7. in 1. 2. & benè pondera istud *si prævidisset*, ubi dicitur, quòd motus appetitus sensitivi, qui subitò concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus, *est præter imperium rationis, quamvis potuisset impediri si prævidisset.*

Appetitus sensitivus non semper obedit rationi.

Quod ergo sub fin. corp. legitur, *Appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat*; duobus modis intelligi potest. Uno quòd appetitus inferior non sufficiat movere absque consensu expresso, vel tacito voluntatis, si ille consideretur per se seu secundùm se, & sublatis omnibus, quæ tam ex parte corporis & imaginationis, quàm ex defectu usus rationis ipsum impediunt ne rationi obediat. Alio quòd non sufficiat, ut semper & quoad omnes suos motus moveat absque consensu voluntatis: quia licèt non sit ita subjectus, quin aliquando possit repugnare rationi; revera tamen est subjectus ita, ut sæpè ac in multis obedire debeat.

Textus explicatur.

QUÆSTIO LXXXII.

De Voluntate.

ARTICULUS I.

ARt. 1. docet, voluntatem humanam nihil appetere necessitate coactionis; appetere tamen aliquid, necessitate finis aut suppositionis: ac etiam aliquid necessitate naturali.

Prob. 1. Quia coactio repugnat voluntati; coactum enim dicitur, quod est contra inclinationem rei: motus autem voluntatis est ipsa ejus inclinatio.

Voluntas nihil appetit coactè.

Confirm. Violentia, cujus species est coactio, definitur esse motus ab extrinseco nullam conferente vim passo, idest passo repugnante, ut patet ex 1. 2. qu. 6. art. 4. sed omnis actus voluntatis elicitus est ab intrinseco conferente vim passo; ergo nullus motus à voluntate elicitus, potest esse coactus aut violentus.

Quid violentia.

Nec obstat, per eamdem rationem videri, quòd nec aliæ potentiæ cogi possint, eò quòd dum operantur, etiam habeant suam inclinationem. Quoniam etsi habeant inclinationem particularem respectu illius sui actus, quem exercent circa proprium objectum; non tamen semper habent illam inclinationem, quæ illis convenit in quantum natæ sunt obedire voluntati. Exempli causa, quando pedes alicujus vi compelluntur progredi quò homo non vult progredi; potentia progressiva habet quidem inclinationem naturalem ad eliciendam progressionem, sed non habet inclinationem ipsi secundùm hoc convenientem, secundùm quod est virtus progressiva hominis liberi; & propterea talis potentia simpliciter cogitur. Omnes enim potentiæ aliæ à voluntate tunc cogi dicuntur, quando operantur contra inclinationem voluntatis: cùm enim actiones sint suppositorum; illa operatio est naturalis aut violenta, quæ fit secundùm vel contra inclinationem suppositi: sed illa operatio, quæ fit contra inclinationem voluntatis, fit contra inclinationem suppositi, quia *Voluntas* (ut habet Author quæst. 22. de Verit. artic. 5. ad 3.) *nominat inclinationem hominis*; ergo est violenta. Unde ibidem ait: *Quidquid fit secundùm voluntatem, fit secundùm hominis inclinationem; & per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quæ est voluntas.* Ex quo sequitur, quòd intellectus cogi potest, veluti cùm alicui placet falsa opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum. Qua ratione dicit 2. 2. quæst. 5. artic. 2. ad 1. quòd *Fides Dæmonum est quodammodo coacta ex signorum evidentia.*

Ob. Resp.

Quando à potentiæ voluntate diversæ censentur cogi.

Dices: Motus voluntatis ad peccandum est contra naturam;

Ob.

Resp. naturam; ergo est coactus. Resp. Neg. Conf. partim quia est ab intrinseco; partim quia licèt peccatum sit contra naturam hominis ut homo est, idest contra rectam rationem; non est tamen contra præsentem inclinationem voluntatis, quæ in illud inclinatur sequens apprehensionem rationis errantis. Plura huc pertinentia videri possunt 1. 2. quæst. 6. art. 4. & qu. 10. per plures articulos, itemque quæst. 22. de Ver. art. 5. & 8. ex quibus habetur, quòd ne quidem per Dei potentiam voluntas cogi possit quantum ad actus elicitos; secus autem de illis, quos imperat, qui dicuntur coacti, quando retinente voluntate fiunt; quamvis ipsum voluntatis imperium non possit esse coactum.

2. Hîc ab Authore assertum difficultatem non habet. Supposita enim absoluta volitione finis consequendi, voluntas ea media, sine quibus scitur non posse finem haberi, vult necessariò necessitate consequentiæ, ut etiam haberi potest, ex 1. 2. quæst. 13. art. 6.

3. Verò prob. Quia voluntas ita se habet respectu ultimi finis & beatitudinis in communi, sicut intellectus respectu primorum principiorum; unde solet dici, quòd *finis in operativis se habet sicut principium in speculativis*, sed intellectus necessariò inhæret primis principiis; ergo voluntas necessariò vult beatitudinem.

Voluntas quædam vult necessariò. Deinde. Natura & voluntas inter se ordinantur: in rebus autem ordinatis primum includitur in secundo, ita scilicet, ut in secundo inveniatur non solùm quod ei competit ex propria ratione, sed etiam quod ei competit ex ratione primi; sicut in homine præter rationem, quæ convenit homini ut homo est, invenitur etiam sensus, nutritio, vita, &c. ergo in voluntate inveniendum est, præter id quod est voluntatis, etiam id quod est naturæ: hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, quòd naturaliter appetat bonum, in quod à Deo est ordinata; ergo hoc ipsum voluntati convenit, ut naturaliter seu naturali necessitate feratur in bonum.

Explicatur textus. Porro tres illæ necessitates, coactionis, suppositionis, & naturalis ita se habent, quòd prima repugnet libertati & voluntati; tertia libertati, non tamen voluntati; secunda nec libertati nec voluntati, ut ex q. 83. patebit.

Pro Resp. ad 1. dicendum est, istam Majorem, *Si aliquid est necessarium, non est voluntarium*, rectè intelligi de necessario necessitate coactionis. Hæc enim necessitas omnino repugnat voluntati, ut in corp. loquitur S. Doctor; atque ita rectè sequitur, nihil quod voluntas appetit esse necessariò desideratum, necessitate scilicet coactionis.

Cæterum, quod in eadem Resp. dicitur, *Necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis*; difficulter potest verificari, cùm repugnet, unum & idem simul esse liberum & necessarium, loquendo de necessitate naturali.

Unus explicandi modus est, quòd necessitas naturalis quantum ad specificationem actus non aufert libertatem quoad exercitium.

Secundus, ut nomen libertatis generaliter sit positum pro voluntario, secundùm quod in corpore dixit: *Necessitatem naturalem non repugnare voluntati*.

Tertius, quòd necessitas naturalis respectu alicujus objecti non sic auferat libertatem voluntatis, quin voluntas possit quantùm ad aliqua alia retinere libertatem: eò quòd ista necessitas non universaliter repugnet libertati, sed tantùm respectu eorumdem objectorum; cùm de necessitate coactionis aliter sit. Ipsa enim sic universaliter repugnat libertati, ut impossibile sit, voluntatem, quæ quoad aliquos actus sibi proprios seu elicitos cogi potest, habere libertatem quantum ad alios; quia necessitas coactionis omnino repugnat voluntati, ita scilicet ut voluntas non sit, si cogi possit. Conferat lector, quæ dicemus quæst. sequenti explicantes de qua necessitate sit accipiendum, quando homo dicitur esse liber, utique à necessitate.

Articulus II.

Voluntas non omnia vult ex necessitate. Art. 2. docet, voluntatem non omnia quæ vult velle ex necessitate. Ita enim inhæret fini & mediis, sicut intellectus assentitur primis principiis & conclusionibus, quæ ex illis deducuntur: sed intellectus necessariò assentitur primis principiis & conclusionibus demonstratis, non autem aliis; ergo voluntas necessariò quidem inhæret fini & iis, quæ necessariò & evidenter cohærent cum illo, sed non aliis. Verùm cùm hæc necessitas possit intelligi, vel quoad specificationem, vel quoad exercitium; tria sunt observanda.

1. Quòd voluntas Viatorum respectu finis ultimi seu beatitudinis communi notione apprehensæ, & respectu eorum, sine quibus evidens est eam non posse obtineri, necessitatur quoad specificationem.

2. Quòd eadem voluntas quoad ista non necessitatur quantum ad exercitium.

3. Quòd respectu illorum, quæ non habent necessariam cum ultimo fine connexionem, manet libera libertate tam specificationis quàm exercitii.

1. Prob. Quia voluntas naturaliter appetit bonum, quod est finis, scilicet fœlicitatem in generali, ait Author q. 24. de Ver. art. 8. Deinde. Non potest aliquid repudiare nisi in eo appareat aliqua ratio mali: sed in beatitudine communi notione apprehensa non potest apparere aliqua ratio mali; ergo non potest beatitudinem sic apprehensam repudiare.

Voluntas non necessitatur quoad exercitium. 2. Prob. 1. Quia voluntas non potest ferri in objectum, quod illi non proponitur ab intellectu, sed beatitudo potest non proponi; (neque enim intellectus necessitatur ad eam proponendam;) ergo voluntas potest non eam actualiter appetere 2. Intellectus non necessitatur quoad exercitium respectu primorum principiorum; ergo nec voluntas respectu finis. Cons. patet ex proportione superius allata, quæ fundamentum habet in Philosopho lib. 2. Phys. text. 89. 3. Quia tolleretur alioquin meritum respectu volitionis ultimi finis.

Si dicas: In ultimo fine communi notione apprehenso nihil potest apparere mali; ergo voluntas necessitatur ad illum appetendum etiam quoad exercitium. Ob.

Resp. Respond. Neg. Conseq. Quia ut remaneat libertas exercitii, satis est, quòd cessatio ab actu circa tale objectum possit apprehendi tamquam aliquod bonum.

3. Prob. Quia multa sunt bona particularia, quæ in quantum deficiunt ab aliquo bono possunt accipi ut non bona, & sub ea consideratione repudiari, ac eorum opposita eligi. Huc etiam pertinent ea omnia, quæ de libertate dicentur art. 1. q. seq.

Circa finem corp. advertendum est, quòd voluntas Beatorum necessitatur ad amorem Dei tam quoad exercitium quàm quoad specificationem, ut clariùs asserit quæst. 60. art. 5. ad 5. & 1. 2. quæst. 5. art. 4. qu. 24. de Verit. art. 8. quia cessatio ab amore Dei non potest Beatis repræsentari sub ratione boni, eò quòd Deus clarè visus repleat Animam omnibus bonis, juxta illud, *Satiabor cùm apparuerit gloria tua*. Psalm. 16. nec in eo possit aliqua ratio incommodi vel disconvenientis apparere, cùm sit summum bonum, nec habeat amaritudinem conversatio illius, Sap. 8.

Difficultas autem est. Unde hæc necessitas proveniat; cùm infra dicturi simus, neque intellectum neque objectum ab intellectu propositum movere voluntatem efficienter: conformiter dicimus voluntatem à nullo objecto necessitari quoad exercitium, ut expressè docet Author 1. 2. q. 10. art. 2. quod verum est saltem in hac vita, ut quidam cum interpretantur. Aut etiam simpliciter, si loquamur de objecto in quantum sortitur rationem objecti.

Necessitas Beatorum ad Deû amandum non venit ab objecto ut objecto. Quare quòd voluntas circa aliquod objectum necessariò moveatur quoad exercitium, ut circa Deum clarè visum; hoc non accidit voluntati Viatorum, sed Beatorum. Et præterea ista necessitas non provenit ex objecto ut objecto, sed ex natura voluntatis, quæ posita in tali statu & dispositione, in qua cessatio ab actu non potest ei offerri sub ratione boni, non potest non ferri in suum objectum. Sicut enim visus non impeditus necessariò fertur in colorem debito mo-

do sibi præsentem : & corpus grave in centrum; non quòd ea necessitas proveniat à colore vel centro, sed à natura potentiæ visivæ & corporis gravis : ita voluntas necessariò fertur in suum objectum clarè visum ; non quòd necessitas proveniat ab objecto in ratione objecti, sed quia hæc est natura & inclinatio voluntatis, ut quando habuerit bonum sibi evidenter & perfectè ab intellectu propositum secundùm omnem rationem boni, ita ut in eo nec ulla ratio mali possit apparere, nec in cessatione ab actu ulla ratio boni, necessariò moveatur ad illud.

Porrò quia etiam dici potest, quòd hæc necessitas proveniat à Deo, ut Authore naturæ, & inclinationem hanc voluntatis efficienter operante; ideo addimus, eam non venire ab objecto *ut objecto*, seu ut habente rationem objecti. Et sic patet quid ad B. Tho. sit dicendum, qui quæst. 22. Ver. art. 6. dicit, inesse voluntati libertatem actus in quolibet statu naturæ respectu cujuslibet objecti. Considerat enim objectum in ratione objecti; & negat illud movere voluntatem ex necessitate ad exercitium actus, quod verum est. Vide quæ dicemus art. 2. q. 10. in 1. 2.

Pro Resp. ad 1. dicendum, quòd malum dicatur esse præter voluntatem, quia voluntas numquam eligit malum sub ratione vel ex intentione mali, sed semper sub aliqua specie boni apparentis. Omnino enim tenendum est, quòd hic affirmat, voluntatem in nihil posse tendere nisi sub ratione boni, qua de re latiùs disseremus 1. 2. q. 8. art. 1.

In Resp. ad 2. hoc Subs. *Motus mobilis necessariò consequitur ex movente*, declaratur tunc solùm esse verum, quando potestas moventis excedit totam potestatem mobilis, eamque sibi subjicit : quando autem non excedit, aut non sibi subjicit totam virtutem mobilis; ejusmodi movens non facit, ut mobile moveatur necessariò. Cùm ergo bonum particulare non excedat, imò neque adæquet totam possibilitatem voluntatis; (voluntatis enim possibilitas est respectu boni universalis & perfecti) consequens est, quòd non moveatur necessariò à bonis particularibus.

Ob. Dices : Tota voluntatis possibilitas subjicitur Deo, & Deus infinitè excedit potestatem voluntatis; ergo voluntas ex necessitate movetur à Deo, ac per consequens non est libera. Resp. Neg. Conseq. Quod enim dicitur, Motum mobilis necessariò consequi ex movente, quando potestas moventis excedit sibique subjicit totam potestatem mobilis; intelligendum est de movente, quod necessariò movet secundùm totam potestatem suæ virtutis, & non secundùm libertatem suæ voluntatis : quodque præterea non habet in sua potestate sic movere, ut possit dare mobili modum libertatis ejus proportionatum. At Deus & liberè movet humanam voluntatem & juxta modum ipsius voluntatis libertati proportionatum : ideoque potest eam movere non tantùm necessariò, sed etiam liberè, secundùm quod ei placet : *cùm enim voluntas Dei sit efficacissima; non solùm sequitur, quòd fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed & quòd eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult*, ait B. Thomas hac 1. part. quæst 19. art. 8. in corp. & propterea, quantum ad ea quæ vult fieri necessariò, movet eorum causas sic, ut necessariò agant, quantum verò ad ea, quæ vult fieri liberè, movet causas illorum sic, ut liberè agant. Confer ibidem Resp. ad 2. & quæst. 22. artic. 4. ac rursum quæst. 83. artic. 1. ad 3. Quibus consentaneè 1. 2. quæst. 10. art. 4. docet, humanam voluntatem sic à Deo moveri, ut motus ejus remaneat contingens & non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.

Resp. (margin)

Deus non movet voluntatem sicut semper agit necessariò. (margin)

In Resp. ad 3. negat Cons. Quia vis apprehensiva, per quam habetur apprehensio & cognitio sensitiva, non est collativa diversorum sicut ratio, sed simpliciter apprehendit aliquid unum determinatè; & ideò juxta illud unum sic apprehensum determinatè movet appetitum sensitivum : sed ratio est collativa plurium; & ideo appetitus intellectivus sive voluntas potest moveri à pluribus, & non de necessitate ab uno.

ARTICULUS III.

ART. 3. docet, intellectum esse potentiam simpliciter altiorem seu nobiliorem voluntate, quamvis secundùm quid voluntas sit eo altior.

Priorem partem negat Scotus in 4. d. 49. quæst. 4. cui favet 1. Quòd voluntas respicit finem ultimum pro objecto : inter artes autem ea præstantior est apud Philosophum libr. 1. & hic, ad quam pertinet finis.

2. Voluntas perficitur nobiliori habitu quàm intellectus; illa Charitate, hic Fide.

3. Per voluntatis operationem homo fit simpliciter bonus, non per operationem intellectus.

4. Illa operatio est perfectior, cujus contraria est pejor : ergo operatio voluntatis est perfectior operatione intellectus : quia ejus contraria, scilicet odium Dei, est pejor operatione intellectus errantis.

5. Voluntas ratione libertatis dicitur domina cæterarum potentiarum, etiam ipsius intellectus; quod patet, quia sæpè imperat intellectui, non tantùm cogitare aut intelligere, verùm etiam ipsum assentiri, ut in articulis Fidei, qua ratione homo dicitur captivare suum intellectum in obsequium Fidei, dum voluntas imperat intellectui assensum eorum, quæ sunt supra rationem. Hinc voluntas comparari etiam solet Regi & ratio Senatui consiliorum.

Denique. Appetitus sensitivus est præstantior æstimativa; ergo & voluntas intellectu. Cons. patet ex proportione. Ant. autem prob. Quia ille est receptivus virtutum, non ista.

His tamen non obstantibus Authoris nostri sententia, quam etiam tuentur Durandus in 4. d. 49. quæst. 4. Valentia in 1. part. quæst. 6. puncto 2. Curiel. in 1. 2. quæst. 3. Bannesius, & alii quamplurimi, verisimilior est.

Prob. 1. Illa potentia simpliciter est perfectior, ad quam pertinet directio & imperium : hæc autem est intellectus, teste Philosopho libr. 1. Ethicorum cap. ultimo cui consonat B. Thomas 1. 2. quæst. 17. art. 1. Hinc ille lib. 6. Et hic cap. 10. Et iste 2. 2. quæst. 47. art. 8. docet, quòd ad prudentiam, quæ est in intellectu, pertineat præcipere quid sit vel non sit agendum. Et Augustinus libr. 1. cont. Academ. cap. 2. & lib. 1. de lib. arb. cap. 8. docet, rationem esse optimum hominis, cui dominanti cætera quæque quæ in homine sunt obtemperare convenit. Hinc sumi potest. — Intellectus est præstantior voluntate. (margin)

2. Ratio Bonitas voluntatis necessariò pendet ex ordine & subjectione ad rationem; ergo ratio est præstantior : quia regula & mensura præstantior est regulato & mensurato.

3. Illa potentia est præstantior, cujus actio est beatitudo essentialis : quòd autem essentialis beatitudo non consistat in actu voluntatis, sed in operatione intellectus, etsi dubiè disputetur à quibusdam, verius docetur 1. 2. qu. 3. art. 4.

4. Ratio. Perfectio & dignitas intellectus in hoc consistit, quòd res intellecta vel secundùm se vel secundùm sui speciem sit intellectu, cùm secundùm hoc intelligat actu, in quo ejus dignitas consideratur : nobilitas autem voluntatis & actus ejus consistit in hoc, quòd Anima ordinatur ad rem aliquam nobilem secundùm esse, quod res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, simpliciter & absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quàm ad rem nobilem comparari extra se existentem; ergo voluntas & intellectus, si absolutè considerentur, hunc ordinem habent inter se, quòd intellectus est simpliciter eminentior voluntate.

5. Objectum intellectus nobilius est objecto voluntatis; ergo intellectus est nobilior voluntate. Antecedens probat Author. Quia objectum intellectus est simplicius & abstractius seu universalius & magis absolutum quàm objectum voluntatis : objectum enim voluntatis est bonum : objectum autem intellectus est ipsa ratio boni : quia verum importat rationem & quidditatem rei, abstrahendo ab existentia, à singularitate, & ab alia quavis determinatione; bonum verò dicit rationem rei simul cùm existentia & singularitate.

latitate. Pro cujus rationis intelligentia notat Cajetan. quòd in omni re sunt duo, scilicet quidditas & existentia. Quidditas est ratio rei, quòd intelligatur: (objectum enim intellectus est Quodquid est) existentia verò est ratio rei quòd appetatur; nam sanitatem nemo appetit, nisi ut ea sit, vel quia est, aut esse potest; eam tamen intelligit secundùm suam quidditatem, sive sit; sive non sit, sine ullo ordine ad esse.

Sed hanc rationem variè quidam impugnant.

1. Verum & bonum non differunt realiter; ergo illud non potest constituere potentiam realiter nobiliorem.

2. Quidditas simul cum existentia nobilior est quàm sine illa, ut patet ex dictis q. 3. art. 4.

3. Magis absoluta sunt ignobiliora contractis, ut animal homine.

4. Tam bonum quàm ratio boni, scilicet bonitas, pertinet ad voluntatem.

Ad potentiarum distinctionem non requiritur distinctio objectorum secundùm rem, sed secundùm rationem.

Nihilominus Ad 1. Resp. quòd sicut diversa ratio formalis objecti est ratio distinctionis realis potentiarum, ita est etiam ratio perfectionis earum. Hinc B. Thomas qu. 22. de Verit. art. 10. ad 1. *Distinctio potentiarum non ostenditur ex objectis secundùm rem consideratis, sed secundùm rationem, quia ipsæ rationes objectorum specificant ipsas operationes potentiarum; & ideo ubi est diversa ratio objecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sit eadem res, quæ subest utrique rationi, sicut est de bono & vero.* Et quæst. 15. art. 2. in corp. *Impossibile est, quod in parte intellectiva distinguantur diversæ potentiæ ad diversas naturas objectorum, sed solummodo secundùm rationem diversam objecti, prout scilicet secundùm diversam rationem in unam eamdemque rem quandoque actus Animæ fertur. Et sic bonum & verum in parte Animæ diversificat intellectum & voluntatem.*

Ad 2. benè ex Cajetan. Resp. Bannesius, quòd quidditas simul cum existentia perfectior est in esse rei, sed non in esse objecti. Objectum enim, quod simplicius & abstractius est, eò perfectiorem habet objecti rationem, cùm sit communius & ad plura se extendat; sicut in esse rei perfectior est hic homo, qui de facto existit, quàm homo in genere, sed tamen quantum ad rationem objecti perfectior est homo in communi seu in genere quàm hic homo individuus; nam homo in communi ad plura se intendit, potestque terminare potentiam altiorem quàm hic homo. Huc pertinet, quod ex lib. 6. Metaph. text. 2. & 3. doceri solet, eam scientiam esse nobiliorem, quæ versatur circa objectum magis abstractum à singularibus & à quantitate, quàm quæ versatur circa objecta minùs abstracta.

Ad 3. cum eadem distinctione resp. est.

Ad 4. Resp. Rationem boni dupliciter posse accipi, vel ut est ratio & quidditas, vel ut est existens. Illo modo pertinet ad intellectum; isto ad voluntatem, ut ex quæst. 16. art. 4. & 1. 2. quæst. 66. art. 3. colligi potest.

Intellectus ut moveat voluntatem & contra.

Ad argum. verò initio allata, & ad 1. quidem Resp. Voluntatis esse movere intellectum in genere causæ efficientis, sed intellectus movet voluntatem in genere causæ finalis & formalis: eam enim illuminat ac dirigit, ipsi finem ostendit, ac tandem assequitur; ac proinde bonum, quod est finis, per prius & per se pertinet ad intellectum quàm ad voluntatem, ut observat etiam Durandus: quamvis illud non sit objectum intellectus adæquatum; cùm intellectus feratur in aliquid communius, scilicet in ens & in omnem rationem entis.

Ad 2. Resp. Voluntatem in hoc quidem sæculo perfici nobiliori habitu quàm perficiatur intellectus; cùm Charitas sit nobilior Fide aliisque virtutibus, tum ad intellectum, tum ad alias Animæ vires pertinentibus. Verùm si loquamur de habitibus, qui simpliciter possunt convenire potentiis, & per quos ipsæ aptæ

Intellectus potest habere habitum perfectiorè quàm voluntatis.

sunt perfici, non restringendo ad statum hujus vitæ, sed simpliciter, sic perfectiori habitu perfici potest intellectus quàm voluntas, quia lumen gloriæ perfectius est quàm Charitas, sicut & clara Dei visio perfectior est quàm ejus amor, qui visionem illam consequitur tamquam ejus proprietas vel effectus. Diversitatis ratio est, quoniam in hac vita habitus ad intellectum pertinentes non enim perficiunt, ut cognoscat Deum sicuti est, sed secundùm quod est in intelligente per speciem; Charitas autem perficit voluntatem, ut etiam in hac vita Deum amet secundùm quod in se est: atqui Deus sicuti est consideratus est perfectiori modo, quàm consideratus secundùm quod est in intelligente per speciem; consequens igitur est, quòd in hac vita Charitas sit perfectior Fide. At in Patria lumen gloriæ, quod est habitus intellectus, eum perficit ad cognoscendum Deum sicuti in se est: cùm intuitiva Dei visio non fiat per aliquam speciem, sed per ipsam divinam essentiam intellectui Beatorum intimè unitam; & propterea quemadmodum Charitas Deum amat sicuti in se est, ita intellectus Beati eundem videt sicut in se est. Non est igitur ex hac parte ratio, quare habitus voluntatis sit perfectior in Patria, quàm habitus intellectus. Aliunde autem ratio est, quare habitus intellectus illic sit perfectior habitu voluntatis; hæc nimirum, quòd lumen gloriæ ita perficit intellectum, ut ipse Deum habeat: Charitas autem perficit voluntatem, ut in Deum, quem non ipsa, sed intellectus habet, ordinetur: perfectius verò est habere summum bonum, quàm in illud ordinari. Deinde. Lumen gloriæ facit, quòd intellectus feratur in Deum prout in se est, nulla alia potentia interveniente: Charitas autem non facit, quòd voluntas amet Deum sicut in se est, nisi ut ab intellectu præsentatum; neque enim voluntas quacumque charitate prædita sufficiens est, ut ipsamet habeat objectum sibi præsens, vel ut in illud se sola feratur, sed semper indiget alia potentia operante scilicet intellectu: cùm è contrario intellectus lumine gloriæ illustratus Deum ipsemet habeat, in eumque sicut in se est videndum feratur independenter à voluntate & ab alia quacumque potentia.

Visio Dei in Patria est nobilior amore.

Ad 3. Resp. Meliorem esse benè volentem quàm benè intelligentem; quia qui bonam habet voluntatem, habet etiam intellectum cognitione veri perfectum, non contra: bonum autem nascitur ex integra causa; sicut ergo cognitio principiorum præstat cognitione conclusionum, teste Philosopho lib. 1. Post. cap. 2. etiamsi is melius sit dispositus qui conclusiones novit quàm qui sola principia, eò quòd notitia conclusionum supponat notitiam principiorum, & non contra: ita melior est qui bonam habet voluntatem quàm qui solum intellectum habet bonum, etiamsi intellectus sit melior seu nobilior voluntate.

Ad 4. in primis Resp. Hoc axioma topicum, illa operatio est perfectior cujus contraria est pejor, non habere universalem veritatem, sicut nec istud, Illud est melius, cujus oppositum est pejus, sed utrumque intelligi debet de bonis seu operationibus ejusdem generis, quæ suis malis opponantur eodem genere oppositionis, & sint disparata, seu quorum unum non supponat nec includat alterum; alioquin facilè est contra illa dare instantias. Nam fortitudo est perfectior seu nobilior quàm temperantia, quemadmodum docetur 2. 2. quæst. 123. art. 12. & quæst. 141. art. 8. & tamen timiditas, quæ opponitur fortitudini, non est pejor quàm intemperantia, ut eadem part. habetur, quæst. 142. art. 3. Bona etiam valetudo melior est quàm sanitas; ac nihilominùs mala valetudo non est pejor quàm ægritudo. Esse doctum melius est, quàm esse ens, nec tamen esse indoctum pejus non est quàm esse non ens. Atque ut ad propositum veniamus, similiter non sequitur. Visio Dei est operatio perfectior & nobilior amore Dei; ergo carentia istius visionis est pejor quàm odium Dei. Vel odium Dei est pejus quàm carentia divinæ visionis; ergo amor Dei est præstantior quàm clara ejus visio. Ratio una est, quia non sumuntur ea quæ opponuntur eodem genere oppositionis; cùm amore opponatur odio contrariè, & visio carentiæ visionis privativè. Altera, quia odium Dei præter carentiam amoris includit actum perversæ voluntatis, ac insuper carentiam divinæ visionis: carentia autem divinæ visionis neque includit actum perversæ voluntatis, neque aliquid aliud amori oppositum.

Non semper quod opponitur meliori est pejus.

Resp. 2. Odium Dei posse dici pejus quàm carentia divinæ visionis in genere moris: at in genere en-

tis & naturæ carentia divinæ visionis est pejor; ac per consequens relinquitur, quòd etiam visio Dei sit in genere entis ac naturæ præstantior ejus amore. Cùm autem dicitur, quòd beatitudo consistat in præstantissima operatione hominis; sermo est de bonitate seu excellentia operationis secundùm genus naturæ & entis consideratæ, non verò de operatione considerata secundùm genus motis.

Denique ad id, quod aliis verbis objici posset, Privationem majoris boni esse majus malum. Resp. Hoc intelligendum esse ex ea tantùm parte, qua privat majori bono: cùm hoc autem stat, quòd privatio minoris boni possit esse majus malum ratione alicujus adjuncti. Sic cæcitas, si consideretur præcisè in quantum privat visu, qui est nobilissimus sensuum, est pejor quàm privatio tactus similiter considerata in quantum privat sensu tactus: quamvis privatio tactus aliunde habeat quòd sit pejor quàm cæcitas, ex eo scilicet, quòd privatio tactus adjunctam habet privationem temperamenti ad animalis vitam necessarii. Similiter si privatio divinæ visionis spectetur secundùm quod privat ista visione; est majus malum saltem in genere naturæ quàm privatio amoris divini considerata præcisè secundùm quod privat eo amore. Verùm si privatio divini amoris consideretur secundùm quod non solùm privat amore, sed prætereà habet odium adjunctum; sic privatio amoris divini est majus malum. Ex quo tamen non sequitur, quòd amor sit præstantior visione; sicut nec in exemplo allato sequitur, quòd tactus sit præstantior visione. Videri de his possunt Durandus, Palud. Dominicus in 4. dist. 49. Bannesius hic, Medina & Pesantius in 1. 2. q. 3. art. 4. & quæ nos diximus, tum ibi, tum quæst. 39. art. 4. & 2. 2. q. 34. art. 4.

Ad 5. Resp. Quòd licèt voluntas tamquam potentia formaliter libera dicatur domina potentiarum inferiorum, & respectu earum comparetur Regi & Domino: non tamen est domina rationis vel intellectus simpliciter loquendo; neque intellectus se habet ad voluntatem ut Senatus ad Regem, sed magis ut Imperator, ut Director, ut Illuminator. Intellectus enim imperat voluntati, voluntatem regit ac dirigit, eamque illuminat, cùm alioquin ex se sit cæca. Ab intellectu etiam tamquam à radice & fonte pendet libertas voluntatis, adeò ut voluntas non possit quidquam velle, nisi objectum ei repræsentetur ab intellectu & dependenter ab illo: cùm contra, intellectus, etsi moveatur à voluntate, ut art. seq. videbitur, ad aliqua tamen moveri possit non motus à voluntate & prorsùs independenter ab illa. Huc pertinet quod August. lib. 12. de Trin. cap. 3. intellectum comparat viro, & voluntatem mulieri. Verum quidem est, quòd voluntas possit imperare intellectui, sed vicissim intellectus imperare potest voluntati; imò imperium magis propriè pertinet ad rationem quàm ad voluntatem, ut docetur 1. 2. q. 17. Unde hinc non potest concludi præeminentia voluntatis.

Intellectus voluntati imperat eamque dirigit.

Si dicas: Actus voluntatis est formaliter liber; ergo est præstantior actu intellectus, ac per consequens ipsa etiam potentia voluntatis est perfectior. Resp. Neg. Cons. Non enim oportet quòd actus sit perfectior, qui est liberior; alioquin nobilius esset in Deo velle alia à se quàm seipsum: & in nobis nobilior esset electio mediorum quàm intentio finis, quæ omninò falsa sunt.

Ob.

Ad Postrem. Neg. Ant. Ad ejus prob. Resp. quòd appetitus sensitivus sit subjectum aliquarum virtutum & non similiter vis æstimativa, non est propter excellentiam unius præ alia, sed quia appetitus sensitivus est consummativus boni operis, ex eo quòd à voluntate moveatur ad perficiendum opus in materia passionum: vis autem æstimativa, sicut & aliæ vires sensitivæ apprehensivæ, non est perfectiva boni operis, sed est quasi præparatoria ad cognitionem intellectivam, ut ex 1. 2. q. 56. art. 5. patet.

Resp.

Quod in fin. corp. dicit, meliorem esse amorem Dei quàm cognitionem; de amore & cognitione quæ sunt in præsenti vita est accipiendum, ac etiam de illis, quæ in Patria habentur extra visionem Verbi: videtur enim loqui de cognitione illorum, quæ sunt in anima cognoscentis, non secundùm se, sed secundùm speciem seu similitudinem sui. Confer. 2. 2. qu. 27. art. 4. ad 2.

Pro resp. ad 1. Neg. est Cons. partim quia bonum & finis sic est objectum voluntatis, ut tamen non habeat actualem rationem objecti; sive sic ut voluntas non possit in illud tamquam in suum objectum ferri, nisi ex directione intellectus; partim quia si bonum & verum considerentur formaliter; sic verum est altius bono, quia bonum dicitur per comparationem unius ad alterum: (bonum enim est causa finalis, & esse causam dicitur per ordinem ad alterum, non autem absolutè) at verum dicitur magis absolutè, significat enim ipsam boni rationem, quæ est abstractior & absolutior bono. Quare per hoc quòd finis est altissima causarum, & quòd bonum est finis, solùm sequitur, quòd bonum sit nobilius quàm verum, nobilitate quæ attenditur per ordinem ad alterum, non autem quòd sit nobilius absolutè, ait Hieronymus de Mediis ad hunc art.

Confirmatur. Quærenti id voluntas appetit? respondetur bonum. Quare appetit bonum? quia est cognitum & judicatum, & propositum. A quo sic est judicatum & propositum? ab intellectu. Unde patet, quòd objectum intellectus sit altius & abstractius seu simplicius.

Pro resp. ad 2. dicendum est, res naturales procedere de imperfecto ad perfectum sic, ut in uno & eodem prius sit imperfectum quàm perfectum; sive ut id quod perficitur prius sit imperfectum, & posteà perfectum: at in diversis perfectum est prius imperfecto. Hinc B. Thom. 3. p. q. 1. art. 5. ad 3. *Perfectum est prius imperfecto; in diversis quidem tempore & natura: (oportet enim quòd perfectum sit, quod alia ad perfectionem adducit,) sed in uno & eodem imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura.* Intellectus autem & voluntas sunt duæ res diversæ.

Ut imperfectum sit prius perfectio.

Deinde quod ex Philosopho lib. 9. Metaph. dici solet, Priora esse imperfectiora posterioribus; intelligendum est de iis, quæ sunt priora in genere causæ materialis & dispositivæ, sive quæ sunt priora solùm ordine generationis. Quæ enim sunt priora simpliciter seu ordine naturæ, vel etiam in genere causæ formalis aut finalis, illa sunt perfectiora, ut B. Thom. hic indicat ac rursum qu. 85. art. 3. ad 1. intellectus verò est prior voluntate simpliciter & ordine naturæ, ac etiam in genere causæ cujusdam formalis & finalis. Ut enim S. Doctor loquitur 3. cont. Gent. cap. 26. *Intellectus movet voluntatem per modum quo finis movet:* quod & art. seq. statim sub initium corp. tradit; ex quo loco id quo in præsenti resp. ait, *intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, & activum passivo*, patet esse accipiendum de motivo & activo in genere causæ finalis.

Articulus IV.

Hoc Art. duo docet S. Doctor. Prius, quòd intellectus moveat voluntatem per modum finis; quia bonum intellectum est objectum voluntatis, & movet ipsam ut finis. Addit in 1. 2. q. 9. art. 1. quòd *objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, à quo in rebus naturalibus actio specificatur:* & quia primum principium formale est ens & verum universale, quod est objectum intellectus; *ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum.*

Intellectus movet voluntatem per modum finis.

Posterius, quòd voluntas intellectum & omnes alias Animæ vires (præter vires partis vegetativæ, quæ nostro arbitrio non subduntur) movet per modum agentis. Quia potentia, quæ respicit finem universalem, movet per modum agentis eas, quæ respiciunt fines particulares: sed voluntas est potentia respiciens finem universalem, cùm voluntatis objectum sit bonum in communi & universale etiam universalitate perfectionis; quælibet autem alia potentia respicit aliquod particulare bonum sibi proprium, ut visus perceptionem coloris, & intellectus cognitionem veri; ergo voluntas quamlibet aliarum potentiarum movet per modum agentis. Illud porrò, *per modum agentis*, non sic est accipiendum, quasi velit, quòd voluntas vel efficienter

Voluntas movet intellectum per modum agentis.

agat

agat ipsam intellectionem, vel in ipso intellectu causet aliquem alium motum; cùm voluntas non sit propriè dicta causa efficiens respectu intellectionis vel operationis reliquarum potentiarum, sed ipsa dicitur eas movere per modum agentis, quatenus eas applicat ad suos motus & operationes, seu quatenus homo per suam voluntatem seipsum applicat ad exercendos motus vel actiones aliarum potentiarum. Hinc 3. cont. Gent. cap. 26. *Voluntas movet intellectum ad operandum in actu, per modum quo agens movere dicitur: intellectus autem voluntatem per modum quo finis movet.*

Ob. At dices: Art. 3. dictum est, quòd objectum intellectus sit abstractius & universalius quàm objectum voluntatis; quomodo igitur hìc dicit B. Thom. quòd intellectus comparetur ad aliquod particulare bonum & voluntas ad universale? Resp. Utrumque benè dici juxta diversam utriusque potentiæ considerationem. Quod enim art. 3. habetur, verum est, si intellectus & voluntas considerentur secundùm communem rationem suorum objectorum, quomodo intellectus est apprehensivus entis & veri universalis, voluntas autem est appetitiva boni communis: item si consideretur intellectus secundùm communitatem sui objecti, & voluntas secundùm quod est quædam determinata potentia, quæ continetur sub intellectu, sicut & omnes ejus actus; cùm intellectus & voluntatem & voluntatis tam actum quàm objectum intelligat. Quod autem hoc art. dicit, verum est, considerando voluntatem secundùm communem rationem sui objecti, & intellectum secundùm quod est quædam res & potentia specialis, quo modo sub communi ratione boni continetur ipse intellectus ut quoddam speciale bonum, ac etiam ipsius intellectus operationes & objecta. Vide quæ hic in resp. ad 1. prosequitur S. Doctor.

Quæst. Occasione eorum, quæ superiùs dicta sunt, Quæri potest: Quidnam sit, quod ipsam voluntatem movet ad exercitium? & quo modo non est progressus in infinitum, si voluntas movet intellectum, & intellectus voluntatem? Resp. Quòd voluntas seipsam moveat, seu potius quòd homo per voluntatem tamquam per principium effectivum causa est, quòd actus potiùs exerceatur quàm omittatur, & quòd exerceatur hìc & nunc, ut tam ex hoc loco, quàm ex 1. 2. quæst. 9. art. 1. & ex quæst. 22. de Verit. art. 9. manifestum est: *Non oportet* autem *procedere in infinitum, quia statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quòd præcedat apprehensio*, inquit hic Author in resp. ad 3. *sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis, sed principium considerandi & intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus.* Quibus conforme est quod 1. 2. q. 17. art. 6. docet actum rationis, quo veritatem circa aliquid apprehendit, non esse in potestate nostra, sed contingere *per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis.* Similiter q. 2. de Pot. art. 3. ad 3. *Sicut actus intellectus videtur sequi actum voluntatis, in quantum à voluntate imperatur; ita è converso actus voluntatis videtur sequi actum intellectus, in quantum per intellectum præsentatur voluntati suum objectum, quod est bonum intellectum; unde esset procedere in infinitum, nisi esset ponere statum, vel in actu intellectus, vel in actu voluntatis. Non autem potest status poni in actu voluntatis, cùm objectum præsupponatur ad actum; unde oportet ponere statum in actu intellectus, qui naturaliter intellectum consequitur, ita quòd à voluntate non imperatur.* Rursum 1. 2. qu. 4. art. 4. ad 2. disertis verbis dicit, quòd *omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus*: non dicit autem, quòd vicissim omnis actus intellectus procedit ab aliquo actu voluntatis, sed tantùm quòd aliquis, in quantum subdit: *Aliquis tamen actus voluntatis est prior quàm aliquis actus intellectus.* Et in 1. d. 6. exponendo textum ait, quòd *voluntatem oportet quòd præcedat aliqua cognitio.* Est enim duplex actus voluntatis: unus imperfectus, scilicet appetere; & iste actus præcedit illam cognitionem perfectam, quæ acquiritur considerando; per appetitum enim sciendi quidpiam movetur quis ad considerationem alicujus rei, cujus cognitionem considerando accipit: Sed tamen hunc actum voluntatis præcedit cognitio indeterminata, qua res scitur in universali; & per illam cognitionem imperfectam tendit appetitus in perfectionem ipsius: si enim esset omninò ignotum, non quæreretur; hisque similia scribit 3. cont. Gent. cap. 26. in 4. d. 15. quæst. 4. art. 1. quæst. 1. quæst. 6. de malo art. unico in corp.

Non omni apprehensione intellectus præcedit actus voluntatis.

Ex quibus omnibus hoc est tenendum, esse aliquam primam apprehensionem objecti intellectus, quæ neque imperatur, neque aliquo alio modo est à voluntate, sed præcedit omnem actum voluntatis. Huc pertinet quod experientia constat, cogitationes & intellectus nonnumquam antevertere voluntatem, aut ea contradicente insurgere, quòdque nihil sit volitum nisi cognitum; ac proinde quod tam hic quàm 1. 2. dicitur, Intellectum moveri à voluntate per modum agentis & quoad exercitium; non est intelligendum de omnibus actionibus intellectus, sed de liberis, seu illis quæ sunt deliberatæ, atque adeò voluntariæ: quomodo etiam interpretatur Valentia in 2. disput. 2. qu. 4. punct. 1.

Difficultas autem est, Quo modo voluntas moveatur ab intellectu, seu ab objecto per intellectum proposito.

Quidam putant, quòd efficienter 1. Quia B. Th. vocat voluntatem potentiam passivam qu. 80. art. 2. & art. 3. hujus q. ad 2. dicit intellectum esse priorem voluntate sicut motivum mobili & activum passivo.

2. Appetitus sensitivus videtur moveri efficienter à bono per sensum apprehenso.

3. Intellectus imperat voluntati: imperium autem habet efficientiam.

Denique. Verbum divinum affectivè producit amorem; ergo etiam verbum intellectus creati.

Resp. B. Thomæ doctrina, eaque verior est, voluntatem nec ab objecto nec ab intellectu proponente objectum efficienter moveri, sed tantùm in genere causæ finalis & formalis; in quantum objectum habet rationem finis, & ad modum principii formalis specificat actionem.

Voluntas nō movetur efficienter, nec ab objecto, nec ab intellectu.

Prob. 1. ex differentia intellectus & voluntatis, quam hic assignat dicens, quòd *intellectus movet voluntatem per modum finis, & voluntas intellectum per modum agentis.* Et q. 22. Ver. art. 11. ad 5. *Intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quò tendere debeat.* Et art. 12. *Movere per modum causæ agentis est voluntatis*, non intellectus. Vide etiam 1. 2. q. 9. art. 1. & 3.

2. Solus Deus potest in voluntatem imprimere, ut docet Author noster 1. 2. q. 9. art. 6. q. 22. Ver. art. 9. & alibi sæpè; ergo non intellectus.

3. Voluntas non potest efficienter moveri ab objecto, quia sæpè illud aut non est, aut non est præsens: nec à phantasmate, quia illud est res corporea: nec ab intellectu, qua intellectus est causa necessaria; & ita sequeretur, actum voluntatis esse necessarium.

Denique. Intellectus non potest ad volitionem efficienter operari, neque tamquam causa principalis, neque tamquam instrumentalis. Non tamquam principalis; partim quia variata intellectionis natura penes obscurum & clarum, variaretur natura volitionis & amoris, quod est falsum; partim quia sic volitio æquè vel magis foret actus intellectus. Non etiam ut instrumentalis, cùm intellectus sit nobilior voluntate, & bonum apprehensum sit movens non motum, ut ex Philosopho dicit Auctor q. 80. art. 2.

Ad 1. ergo Arg. Resp. quòd sicut moveri ab objecto instar finis est quoddam pati, si agere & pati sumatur generaliter porrò omni genere causæ; sic voluntas potest isto modo vocari potentia passiva, secundùm ea, quæ q. 80. art. 2. diximus.

Ad 2. Neg. Ass. Neque necessitas appetitus sensitivi provenit ab objecto, sed ab inclinatione naturali appetitus.

Ad 3. Resp. Imperium non habere efficientiam nisi à voluntate applicante intellectum ad imperandum, ut ex 1. 2. quæst. 17. art. 1. constat.

Ad Postrem. Neg. Cons. Quia verbum nostrum non est infinitum & subsistens, sicut Divinum.

Articulus V.

Voluntas non dividitur in irascibilem & concupiscibilem.

ART. 5. docet, irascibilem & concupiscibilem non esse partes appetitus intellectivi; ac per consequens non esse agnoscendas duas potentias voluntatis, quarum una sit irascibilis, alia concupiscibilis. Quia voluntas respicit communem rationem boni: potentia autem, quæ respicit objectum secundùm communem rationem, non diversificatur per differentias specificas sub illa communi ratione contentas. Neque refert, quòd appetitus sensitivus dividatur in concupiscibilem & irascibilem. Quia potentia superior manet indivisa, etiamsi inferiores dividantur, eò quòd inferiores respiciant particulares rationes objectorum; superior verò communem.

Est nihilominùs observandum, irascibilem & concupiscibilem interdum attribui voluntati, sed non propriè, neque ut diversas potentias; at solùm generaliter: & secundùm similitudinem actus, ut tradit hic B. Thomas in resp. ad 2. & qu. 25. de Verit. art. 3. ad 5. *Charitas*, inquit, *dicitur esse in concupiscibili, in quantum est in voluntate, prout habet actus similes concupiscibili. Et simili ratione Spes dicitur esse in irascibili.* Vide quæ dicebamus q. 59. art. 4.

QUÆSTIO LXXXIII.

De libero arbitrio.

Articulus I.

Utrùm homo sit liberi arbitrii.

POst Manichæos, de quibus Hieronymus in Procem. lib. quos cont. Pelag. scripsit, & Vviclefum, de quo in Concil. Costant. sess. 8. art. 27. & alios. Lutherus, aliique superioris sæculi hæretici negarunt hominem esse liberi arbitrii, præsertim post lapsum in peccatum. Quorum opinioni favere videri possunt hæc argumenta.

1. Quia Scriptura Isa. 45. Hierem. 18. Eccl. 33. & ad Rom. 9. testatur, hominem quoad suas actiones esse in manu Dei, *sicut lutum in manu figuli:* atqui lutum habet se merè passivè respectu eorum, quæ figulus ex eo facere vult, nulloque modo censeri potest esse liberi arbitrii; ergo similiter homo non est liberi arbitrii.

2. Qui sunt in hac vita liberi arbitrii possunt benè vel malè agere: homines autem non posse benè vel malè agere ostendit illud Isa. 41. *Benè aut male si potestis agite.*

3. Non est volentis, neque currentis, ad Rom. 9. ergo homo non est liber ad volendum & currendum, sive ad operandum.

4. *Non vos estis qui loquimini, sed spiritus Patris vestri.* Matth. 10. ergo ad loquendum, non seipsos movent Discipuli Christi, sed solùm moventur.

5. Christus dicit Joan. 6. *Nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum: Animadvertendum*, inquit Hier. lib. 3. cont. Pelag. cap. 3. *quod qui trahitur, non spontè currit.*

6. Homo vel est in peccato, vel in justitia: si in peccato; servus est peccati, Joan. 8. si in gratia; servus est justitiæ, ad Rom. 6. servitus autem libertati repugnat.

7. 2. ad Tim. 2. peccatores dicuntur teneri captivi ad ipsius Diaboli voluntatem; ergo saltem illi non sunt liberi.

8. Palmes à vite præcisus non potest non arescere, sed homo est sicut palmes, Joan. 15. ergo non est liber ad ferendum fructum vel ad arescendum.

His adducuntur etiam Patrum testimonia.

Argumenta ex Patribus.

PRimum est, August. Enchir. cap. 30. scribit, quòd libero arbitrio malè utens homo, & se perdidit & ipsum: quibus similia habet epist. 107. & serm. 2. de Verb. Apost. c. 6.

2. Idem August. lib. 1. Retract. cap. 15. dicit, voluntatem in tantum liberam, in quantum est liberata: ergo ante liberationem non est libera. Et epist. 144. *Nec libera dicenda est voluntas, quamdiu vincentibus, & vincientibus cupiditatibus subdita est.* Similia habet lib. 1. cont. duas epist. Pelag. cap. 3. lib. 3. cap. 7. lib. de Spir. & litter. cap. 30. lib. 14. de Civit. cap. 11.

3. (quod Luthero supra modum placuit) est lib. 2. cont. Julian. cap. 8. ubi Aug. arbitrium nostræ voluntatis servum potius vult appellari quàm liberum. Et lib. de Pers. Just. cap. 4. pluribus docet, nos per peccatum incidisse in peccandi necessitatem.

Cælestinus Pontif. in epist. ad Episc. Galliæ c. 3. defensores liberi arbitrii vocat nocentissimos. Et cap. 4. scribit, quòd in prævaricatione Adæ omnes homines naturalem possibilitatem perdiderint; ergo perdiderunt liberum arbitrium.

Denique. Can. 13. Conc. Arausi. videtur idem significare dicens, liberum arbitrium amissum non posse reddi, nisi à quo potuit dari.

Resp. B. Thomæ ad Fidem pertinens est, hominem etiam post lapsum esse liberi arb. sive in operibus pietatis, sive in aliis.

Hominem esse liberi arbitrii est de Fide.

Prob. 1. ex Scripturis. Genes. 4. Cùm ad Cain dicitur, *Nonne si benè egeris, recipies; sin autem malè, statim in foribus peccatum aderit;* manifestè significatur, eum vel boni operis præmium, vel peccati pœnam recepturum esse, sive benè, sive malè egerit: nullus autem potest benè agere, & mereri præmium, vel malè operari, & mereri pœnam, nisi sit liberi arbitrii. Et cùm subditur: *Sed sub te erit appetitus ejus*, scilicet peccati, *& tu dominaberis illius;* apertissimè ostenditur libertas arbitrii in Cain, juxta interpretationem Veterum, de qua diximus qu. 81. art. 3. & latiùs in Com. super cap. 4. Gen.

Ecclesiastici 15. dicitur, quòd *Deus reliquit hominem in manu consilii sui:* hoc autem non solùm de homine integro esse accipiendum, sed etiam de lapso, ex contextu clarum est; statim enim sequitur: *Si volueris mandata servare, conservabunt te. Ad quod volueris porrige manum tuam. Ante hominem vita & mors, bonum & malum: quod placuerit ei dabitur illi.* Quæ omnia non rectè dicerentur non habenti liberum arbitrium. Confer quæ diximus q. 22. art. 2. ad 4. eòdemque pertinet, quod ejusdem Ecclesiastici 31. legitur prædicari ille: *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, & facere mala, & non fecit.*

Idem confirmant illæ Scripturæ, quibus significatur hominis deliberatio, consultatio, electio 2. Reg. ult. *Trium tibi datur optio.* Deut. 30. *Elige ergo vitam*, Isa. 1. *Si volueritis & audieritis me, bona terræ comedetis: quòd si nolueritis*, &c. Matth. 12. *Aut facite arborem bonam.* Et 1. ad Cor. 7. *Quod vult faciat, non peccat si nubat.* Et mox: *Non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis.*

His addi possunt omnes illæ Scripturæ, quæ præcipiunt facere bonum & declinare à malo, quæ exhortantur, consulunt, reprehendunt, pœnas minantur, ac præmia promittunt. Talibus enim locus non est, si nulla sit humanarum actionum libertas, sed inevitabilis necessitas, ut ratiocinatur Damasc. lib. 2. cap. 7.

Prob. 2. ex Patribus. Hanc enim doctrinam Catholicam Dion. cap. 4. de Divin. Nom. Ignatius in epist. ad Magnes. Basil. Ath. Damascenus, aliique concorditer astruunt. Sed quia solent hæretici objicere, plerosque illorum ante exortam Pelagii hæresim scripsisse; cæteros autem re melius expensa aliter locutos esse contra Pelagium. Legendus est August. lib. de Grat. & liber. arbitr. in libris contra duas epistol. Pelag. lib. 2. de Pecc. mer. c. 18. lib. de Spir. & litt. c. 2. & 3. Ad hoc (ait epist. 89.) *se intelligant habere, quantum possunt liberum arbitrium, non ut superba voluntate respuant adjutorium, sed ut pia voluntate invocent Dominum.* Et infra: *Neque enim voluntatis arbitrium ideò tollitur, quia juvatur, sed ideo juvatur, quia non tollitur.*

Patres etiam post lapsum hominis agnoscunt eum esse liberi arbitrii.

Eadem ex Hieron. sententia non solùm scribentis ante Pelagium epist. 147. 150. & alibi, sed etiam in epist. ad Ctesiph. contra ipsum Pelagium: *Frustra blasphemas, & ignorantium auribus ingeris, nos liberum arbitrium condemnare. Damnetur ille qui damnat. Cæterùm nos ex eo differimus à brutis animalibus, quòd liberi arbitrii conditi sumus: sed ipsum liberum (ut diximus) arbitrium Dei nititur auxilio, illiusque per singula ope indiget.*

Cælestini

Cœleſtini Papæ in epiſt. ad Epiſc. Gall. c. 12. verba ſunt: *Auxilio & munere Dei non aufertur liberum arbitrium, ſed liberatur, ut de tenebroſo lucidum, de pravo rectum, de languido ſanum, de imprudente ſit providum.*

Proſperi lib. 1. de Voc. Gent. c. 8. *Nec quia ſpiritu Dei agitur, ideò ſe putet liberum arbitrium non habere: quod ne tunc quidem perdidit, quando Diabolo voluntate ſe dedit, à quo judicium voluntatis depravatum eſt, non ablatum.* Et ad cap. Gallor. ſent. 6. *Qui dicit, quòd liberum arbitrium in homine nihil ſit, ſed ſive ad bonum ſive ad malum prædeſtinatio Dei in hominibus operetur, non eſt Catholicus.*

Art. Lutheri damnatus. Accedit quod Leo X. condemnavit iſtum Lutheri articulum, Liberum arbitrium poſt peccatum eſt res de ſolo titulo.

Denique. Conc. Trid. ſeſſ. 6. cap. 5. declarat, homines divinæ gratiæ liberè aſſentiendo & cooperando diſponi ad juſtificationem: addens, quòd *cùm dicitur, Convertimini ad me, & ego convertar ad vos: libertatis noſtræ admonemur.* Et can. 5. ſic definit: *Si quis liberum hominis arbitrium poſt peccatum amiſſum & extinctum eſſe dixerit, aut rem eſſe de ſolo titulo, imò titulum ſine re, figmentum denique à Satana invectum; anathema ſit.* Sunt præterea in eamdem rem facientes ibid. can. 4. & 6.

Probatur 3. rationibus, partim Theologicis, partim naturalibus. 1. Homo per peccatum non deſiit eſſe animal rationale: ſed rationalem naturam inſeparabiliter ſequitur libertas arbitrii, utpotè à ratione ſicut à radice profluens; ergo homo eſt liberi arbitrii, etiam poſt peccatum.

2. Modus appetendi ſequitur modum cognoſcendi: at in homine præter cognitionem finis & eorum mediorum, quæ neceſſariam habent connexionem cum fine, reperitur cognitio quorumdam mediorum, quæ ſunt contingentia, & de illis etiam homo cognoſcit ea eſſe contingentia, & qualem poſſunt ordinem habere ad finem, cùm quo non neceſſariò cohærent; ergo reperitur etiam in homine appetitus illorum mediorum, talis ſcilicet, quo inter plura poſſit unum amplecti, aliud reſpuere.

3. Homini lapſo proponuntur leges, præmia, & pœnæ; patetque per experientiam, quòd è pluribus ita unum eligit, ut poſſit ſi velit alterum eligere; quòdque ſic multa faciat, ut ſi velit poſſit illa omittere: & contra, quòd quædam ita omittit, ut poſſit eadem non omittere, adeò ut & illi, qui libertatem arbitrii negant, puniant vel ſaltem reprehendant ſuos filios alioſque ſubditos, ſi prætermiſerint facere quod eis erat injunctum, vel non omiſerint quod juſſum erat ut omitterent, ita (velint, nolint) agnoſcentes libertatem in ſuis ſubditis, imò & in ſeipſis, cùm non neceſſariò eos puniant, ſed liberè.

4. Nemo peccat niſi libera voluntate: conſtat autem homines peccare, ipſis etiam noſtris Sectariis conſentientibus, adeò ut quoſdam non pudeat dicere, quòd in omni ſuo opere juſtus peccet, quòdque omne opus bonum optimè factum ſit peccatum veniale; ergo neceſſarium eſt fateri, quòd homines ſunt liberi arbitrii.

5. Sequeretur alioquin, quòd hominum alii non ſint boni alii mali, ſed quòd vel omnes ſint boni vel omnes mali; aut certè quòd nulli omninò ſint boni, nulli mali, loquendo de bonitate & malitia ad mores pertinente: talis enim bonitatis & malitiæ capax non eſt natura, quæ caret libero arbitrio.

6. Sequeretur, etiam Deum eſſe crudelem & injuſtum, dum punit, & quidem æternaliter, hominum facta legi ſuæ contraria: ſi quidem non potuerunt ea non facere, ſi libero arbitrio deſtituti ſunt.

Ex his conſequens eſt, B. Thomam meritò dixiſſe q. 24. de Ver. art. 1. quòd *abſque omni dubitatione oportet ponere, hominem eſſe liberi arbitrii, quodque ad hoc Fides nos aſtringit, & evidens ratio cogit.* Quapropter hanc veritatem lumine naturali eſſe manifeſtam, rectè Banneſius & alii docuerunt.

Reſponſio, ad argumenta ex Scripturis.

Cur homo comparetur luto. AD Arg. verò, & ad 1. quidem Reſp. Neg. Conſ. Quia ſimilitudo de luto non eò adducitur ut ſignificetur homo nihil agere, Deo in ipſo operante: ſed apud Iſa. quidem & Hierem. ad ſignificandum, quòd homo non magis poſſit voluntatem Dei, circa ipſum ſtatuentis, quæ voluerit ſive bona ſive mala, hoc eſt ſive proſpera ſive adverſa, impedire, quàm lutum impedire poteſt operationem figuli.

Apud Eccleſ. verò & Apoſt. ad ſignificandum, quòd non ex meritis, ſed ex ſola Dei voluntate ſit electio & reprobatio. Nuſquam autem Scriptura loquitur de interno actu voluntatis, quando dicit, hominem reſpectu Dei eſſe ut lutum in manu figuli; quod tamen ſi diceretur, non aliud ſignificaret, quàm Deum ita facilè poſſe voluntatem hominis vertere quocumque voluerit, ſicut poteſt figulus molle lutum in quamcumque formam effingere; imò multò faciliùs, quia Deus id facit ſolo nutu ſuæ voluntatis, juxta illud. Prover. 21. *Cor Regis in manu Dei, quocumque voluerit inclinabit illud.* Verum quia homo eſt animal rationale; ſic Deus ejus voluntatem movet, ut & ipſa ſe moveat, liberèque agat, Deo nimirum in ea operante juxta conditionem naturæ ipſius: quod cùm luto non conveniat; non debet hac in parte ſimilitudo accommodari.

Ad 2. Reſp. falſitatem ſubſ. eſſe manifeſtiorem, quàm ut probari debeat. Quis enim eſt tam cœcus ut non videat, quoſdam hominum benè alios malè agere? Iſajas autem in loco objecto non loquitur de hominibus, ſed de idolis: neque ſermonem facit de bono & malo morali, (quod enim illic negat de idolis, Scriptura frequenter tribuit Deo, quem tamen certum eſt non poſſe facere malè moraliter, hoc eſt peccare,) ſed agit de beneficiis & pœnis, ſeu plagis docens, idola nec poſſe beneficia ulla conferre ſuis cultoribus, nec ullas plagas immittere contemptoribus; quemadmodum B. Thom. interpretatur in Com. ſup. Iſa. conformiter ei quod Baruch. 6. etiam de idolis habetur: *Neque ſi quid mali patiuntur ab aliquo, neque ſi quid boni, poterunt retribuere.*

Ad 3. Neg. Conſ. Sermo enim ibi eſt, non de operibus, (quamquam & illa, cùm magis ſint Dei quàm hominum, non tam ſint hominis volentis, quàm Dei miſerentis, & per miſericordiam prævenientis ac operantis velle & perficere, ad Philip. 2.) ſed de prædeſtinatione, cujus cauſam dicit Apoſtolus eſſe, non voluntatem aut curſum ſeu actionem bonam hominis, ſed ſolam Dei miſericordiam. Quòd ſi bonum opus nullo modo eſſet volentis; non ſolùm concluderetur contra liberum arbitrium, ſed abſolutè contra voluntatem, quam tamen adverſarii non tollunt ab homine etiam lapſo. Ad iſta Apoſt. verba, *Non eſt volentis, neque currentis, ſed miſerentis Dei*; ſic Hier. in epiſt. ad Cteſiph. *Velle, & currere meum eſt, ſed ipſum meum, ſine Dei ſemper auxilio non erit meum.*

Ad 4. etiam Neg. Conſ. Senſus enim Scripturæ eſt, quòd Apoſtoli non loquantur à ſemetipſis, ſed à Spiritu Sancto in eis & per eos loquente, ſuggerente ſcilicet quæ loquenda ſunt, & linguas eorum velut organum movente; pro conditione tamen organi, faciens nimirum, quòd organum liberum liberè moveatur, & organum intellectuale loquatur intelligendo ea quæ pronuntiat: ſicut quando movet organum naturale, facit ut ipſum naturaliter agat; quemadmodum in hujus art. reſp. ad 3. docet B. Thom.

Ad 5. Tractus ille neque violentiam neque neceſſitatem ſignificat, ſed potentiſſimam gratiæ Dei operationem, quæ ex nolentibus volentes, ex averſis converſos, ex repugnantibus liberè ſequentes facit. Neque aliud volunt verba Hieronymi. Sentit enim, hanc Dei operationem ideò vocari tractum, quia per eam Deus Pater illos, qui non ſponte currebant, ſed prius inviti & repugnantes erant, adducit ad Chriſtum; ita tamen, ut in ipſo tractu fiant ſicut volentes, ita & liberè currentes. Nam de eo quem Deus trahit, ita S. Auguſt. lib. 1. ad Boniſ. cap. 19. *Quis trahitur, ſi jam volebat? & tamen nemo venit niſi velit. Trahitur ergo miris modis ut velit, ab illo qui novit intus in ipſis hominum cordibus operari, non ut homines (quod fieri non poteſt) nolentes credant, ſed ut volentes ex nolentibus fiant.* Et lib. de Correpť. & Grat. cap. 14. loquens de iis qui venerunt ad David, ut eum conſtituerent Regem ait, quòd *Deus intus egit,*

corda

corda tenait, corda movit easque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit.

Ad 6. Homo dicitur servus peccati vel justitiæ, non quòd necessitate operetur alterutrum, sed quia sicut servorum est addictos esse voluntati dominorum, ita peccator addictus est operibus peccati, & justus operibus justitiæ. Peccato enim & justitiæ per prosopopœiam affingitur persona dominorum; quibus tamen dum peccator aut justus addicti sunt, eorum opera liberè exequuntur; sicut & illi qui civiliter servi sunt hominum, ipsis suis dominis liberè serviunt, eorumque mandata liberè exequuntur.

Ad 7. dupliciter Responderi potest. 1. Neg. Cons. Non enim illi, de quibus agit Apostolus, ita tenentur captivi à Diabolo ad ipsius voluntatem, ut vel faciant quidquid ipse vult, vel eo renitente liberari non possint: sed quia dum captivi sunt, in multis obsequuntur voluntati Diaboli, euntes de peccato in peccatum, licèt non ei obsequantur in omnibus; sicut nec illi, qui Deo serviunt, ejus voluntatem in omnibus faciunt, cùm in multis offendamus omnes, Jac. 3.

Resp. 2. posse neg. Ant. Illud enim Apostoli, *à quo*, scilicet Diabolo, *captivi tenentur ad ipsius voluntatem*, rectè sic intelligi potest, ut relativum *ipsius* non referat ad Diabolum, sed ad Deum, de quo præcessit; significeturque, peccatores istos à Diabolo teneri captivos ad Dei voluntatem, seu quamdiu Deus voluerit & sic, ut in eos non plus possit Diabolus, quàm Deus velit ei permittere, cujus voluntati nec ipse Diabolus resistere potest. Qui sensus ex Græco confirmationem accipit, ubi non est *αὐτοῦ* ipsius, sed *ἐκείνου* illius; quod optimè ad remotum refertur: estque hæc interpretatio apud Theophylactum, Gagneum, & Estium, qui etiam ait, eandem attulisse Gelasium Papam in epist. ad Episc. Picen.

Ad 8. Resp. Neg. Cons. In eo siquidem conveniunt palmes & homo, quod sicut palmes non potest ferre fructum, nisi manserit in vite, ita nec homo potest opera salutis operari, nisi quatenus adhæret Christo, vel per ejus gratiam. At in eo differunt, quòd homo sit rationalis, ideòque liber; non similiter palmes. Quoniam verò Deus unamquamque causam regit ac movet secundùm quod nata est moveri; ideò hominem movendo ad bonum, facit quòd liberè illud velit ac faciat: movendo autem palmitem, facit ut naturaliter fructum producat.

Responsio ad argumenta ex Patribus allata.

Triplex libertas.

UT ad hæc respondeatur, observandum est ex B. Bern. lib. de Grat. & lib. arb. quod ad rem præsentem attinet, triplicem esse libertatem, scilicet à culpa, à miseria, à necessitate. Primam & secundam perdidimus per peccatum: tertiam retinuimus, quia consequitur naturam hominis.

Triplex servitus.

Similiter triplex est servitus opposita triplici libertati. Eam quæ opponitur libertati à culpa & miseria incurrit homo peccando: tertiam verò, quæ excluderèt libertatem à naturali necessitate, non potuit incurrere.

Multiplex necessitas.

Necessitas quoque est multiplex. 1. est, patiendi motus conscientiæ. 2. peccandi ex ignorantia. 3. peccandi ex infirmitate. 4. peccandi venialiter. 5. peccandi aliquando mortaliter in eo, qui non est per Christum liberatus. 6. necessitas gratiæ. 7. necessitas mortis & pœnarum hujus vitæ. 8. necessitas coactionis. 9. est necessitas naturalis, qua quidpiam est naturaliter determinatum ad unum. Inter quas solæ duæ postremæ simpliciter repugnant libertati arbitrii, ut infrà patebit. Quibus præmissis, facile est ad objecta Patrum testimonia respondere.

Ad 1. Ergo Resp. August. illic manifestè loqui de libertate, quæ est à peccato & miseria. Sicut enim homo non ita se perdidit per peccatum, ut non esset, sed ut esset deterior, quomodo dicuntur quidam homines perditi, idest vita & moribus depravati; ita liberum arbitrium perdidisse dicitur, quia illud depravavit & deterius fecit.

Ad ea quæ 2. loco objiciuntur Resp. quòd etiam ibi loquatur de libertate à culpa & ab ea miseria, quam culpa secum trahit.

Ad 3. Resp. Sermonem ibi esse de servitute peccati. Disputans enim Augustinus contra hæreticum nimis extollentem liberum arbitrium, quasi per illud possimus esse perfecti absque divina gratia; docet, hoc in libero nostro arbitrio potius esse considerandum, quòd peccando inciderit in servitutem peccati; quòdque non possit vel à peccato resurgere, vel in bono proficere absque Dei gratia.

Ad 4. Resp. August. Illic loqui potissimùm de ea peccandi necessitate, qua nec Justi possunt vivere sine peccatis; quæ etsi non obstet justitiæ, obstat tamen perfectioni: libero autem arbitrio non repugnat; tum quia singula peccata vitare potest homo, licèt non omnia, ut 1. 2. q. 109. art. 8. docetur; tum etiam quia Dæmones, qui in omni actu peccant, sic eligunt unum peccatum, ut eo omisso possint aliud facere.

Ad priora verba Cœlestini Resp. Ipsum non omnes liberi arbitrii defensores vocare nocentissimos, sed eos dumtaxat, qui illud sic defendebant, ut ad bona opera facienda gratiam dicerent non esse necessariam, vel eam libero arbitrio subjicerent, ac postponerent; quemadmodum ex contextu epist. obvium est intelligere.

Ad posteriora ejusdem B. Cœlestini verba Resp. Neg. Cons. Quia per possibilitatem naturalem non intelligit liberum arbitrium: (cùm ibidem verbis proximè sequentibus illud agnoscat, quamvis insufficiens ad hominem è ruina erigendum, sed intelligit potentiam propinquam benè & salutariter operandi, quæ nimirum posita erat in dono gratiæ divinæ, quo præditus erat homo in innocentia constitutus.

Lib. arb. qua ratione fuerit amissum.

Ad ult. Resp. Liberum arbitrium non posse esse simul infirmatum & sic amissum, ut esse desierit, quomodo hæretici volunt illud esse per peccatum amissum. Cùm igitur Concilium affirmet utrumque; non intelligit fuisse propriè amissum: sed sic amissum dicit, quomodo Augustinus, ex quo verba illa sunt desumpta, intellexit, scilicet quoad libertatem à peccato & miseria, quam peccatum adducit; unde statim additur: *Si vos filius liberaverit, tunc vere liberi eritis*. Verba Augustini lib. 14. de Civ. c. 11. sunt: *Arbitrium voluntatis tunc est verè liberum*, à servitute scilicet peccati, *cùm vitiis peccatisque non servit. Tale datum est à Deo: quod amissum proprio vitio, nisi à quo dari potuit, reddi non potest.* Infirmatum autem dicitur, quia sic viribus attenuatum & inclinatum est, ut nullus posteà aut diligere Deum sicut oportet, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia & misericordia divina prævenerit.

In resp. ad 1. observa, bonum de quo ad Rom. 7. pronuntiat Apostolus, *Non quod volo bonum hoc facio*, esse illud non concupiscere contra rationem, seu non sentire & non habere pravos motus concupiscentiæ. Vide 1. 2. q. 10. art. 3. ad 1.

Libertati non repugnat moveri à Deo.

Pro resp. ad 3. Neg. est 1. Cons. Libero enim arbitrio creato nequaquam repugnat quòd moveatur ab eo, qui est illius Author; & qui sicut illud creavit, ita potestatem habet movendi illud, & movendo facere quòd liberè operetur, quòdque seipsum moveat. *Liberum* enim *arbitrium est causa sui motus*, in quantum homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum; non tamen hoc est de necessitate libertatis, quòd sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quòd aliquid sit causa alterius, requiritur quòd sit prima causa ejus. *Deus igitur est prima causa movens & naturales causas & voluntarias: & sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actiones earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit. Operatur enim in unoquoque secundùm ejus proprietatem.* Ita B. Thom. hic. Qui etiam q. 24. de Ver. art. 1. ad 3. scribit, quòd *Deus operatur in unoquoque agente secundùm modum illius agentis, sicut causa prima operatur in operatione causæ secundæ, cùm secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem causæ primæ. Unde per hoc quòd Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur, quin ipsæ humanæ mentes sint causa suorum motuum; unde non tollitur ratio libertatis.* Conferat lector ibidem resp. ad 5.

Homo est dominus actuum, etiamsi debeat moveri à Deo.

Pro sol. 4. neg. est Subs. Sine dubio enim homo est dominus suorum actuum, seu suarum electionum,

cùm

cùm possit unum præ altero acceptare, quod est eligere: *Dominium, quod habet voluntas super suos actus, per quod in ejus potestate est velle & non velle, excludit determinationem virtutis ad unum* (qua scilicet ejus virtus sit naturaliter determinata ad unum, sicut est in brutis) *& violentiam causæ exterioris agentis; non autem excludit influentiam superioris causa, à qua est ei esse & operari*, ait B. Thom. 1. cont. Gent. c. 69. Quibus conformiter loquitur q. 3. de Malo art. 7. ad 13. *Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causa prima, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; & ideò determinatio actus relinquitur in potestate rationis & voluntatis*. Et hoc loco: *Electiones ipsa sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio*. Confer 2. 2. q. 2. art. 5. ad 1.

Quo sensu non est in homine via ejus.

Quod autem attinet ad locum, quem in arg. 4. objicit B. Th. ex Jerem. 10. *Non est in homine via ejus, nec viri est, ut dirigat gressus suos*; tres inveniuntur ejus expositiones legitimæ.

1. est, non esse in potestate Regis Babylonis (de quo illic immediatè præcedit, *Vox auditionis ecce venit, & commotio magna de terra Aquilonis, ut ponat civitates Juda solitudinem & habitaculum draconum*) venire & expugnare Jerusalem, nisi Deus ob Israelitarum peccata indignatus ipsum justo suo judicio dirigeret ac juvaret. Unde S. Hieron. in eum locum ait, hunc esse sensum: *Quod à Babylonis sustinemus, non est eorum fortitudinis, sed nostri meriti, & indignationis tua*. Eumdemque sensum indicat B. Thom. super Jer. scribens.

2. expositio est, qua Jeremias intelligitur loqui de executione nostrarum electionum & cogitationum, ut significetur, quòd in hominis potestate non est, ea quæ cogitavit ac facere decrevit exequi, & ad effectum perducere; quippè, quæ multipliciter impediri possunt, vel divinitus, vel aliunde, etiam nobis invitis. Cui sensui convenit illud Prov. 16. *Cor hominis disponit viam suam, sed Domini est dirigere gressus ejus*. Eam tradit B. Th. hic in resp. ad 4. & q. 24. de Ver. art. 1. ad 1.

3. expositio per viam hominis bonam ejus operationem sive interiorem sive exteriorem intelligit, ut sensus sit; non esse in potestate hominis absque Dei gratia benè operari, & gressus suos dirigere, hoc est rectas facere suas actiones. Hinc ita judicavit B. Hieronymus in Jer. *Erubescant novi prædicatores*, (Pelagiani videlicet) *qui aiunt, unumquemque suo arbitrio*, non autem divina gratia, *regi, cùm & his Propheta dicat, non est hominis via ejus; & David in Lyrico* Psal. 36. *à Domino gressus hominis dirigentur, & viam ejus volet*. Eamdem adfert B. Thom. dict. art. 1. de Ver.

Observandum autem, quòd apud eumdem Jerem. c. 18. Deus ita monet, *Dirigite vias vestras & studia vestra*; ex quo manifestum est, hominem posse sua opera dirigere, ac in hominis (divina tamen gratia præventi & adjuti) potestate esse, benè operari. Unde Hieron. in c. 20. Jer. *In nostra positum est potestate, vel facere quid vel non facere, ita dumtaxat, ut quidquid boni operis volumus, appetimus, explemus, ad Dei gratiam referamus, qui juxta Apostolum dedit nobis & velle & perficere*. Et August. cùm dixisset lib. cont. Adimant. c. 26. *In nostra potestate est voluntatem mutare in melius*, lib. 1. Retract. c. 22. & lib. 2. c. 1. se explicans addit: *Sed ea potestas nulla est nisi à Deo detur*. Et epist. 95. *Potestas non sufficit, nisi adjuvetur infirmitas*.

Articulus II.

Utrùm liberum arbitrium sit potentia.

Respondet esse potentiam. Estque hæc sententia communiter recepta. Quamvis enim liberum arbitrium, si vis vocabuli attendatur, nominet actum: secundùm tamen communem usum loquendi significat id quod est principium actus. Cùm enim dicimus hominem esse liberum arbitrii, non intelligimus quòd actu liberè judicet, sed quòd habeat in se principium, unde possit liberè judicare. Confirmatur. Actus in homine sunt transeuntes, modòque adsunt, modò absunt: liberum autem arbitrium est quidpiam naturale immobiliter manens; ergo non potest esse actus.

Liberum arbitrium nec est actus nec habitus, sed potentia.

Prob. autem, quòd nec possit esse habitus. 1. Quia nullus habitus naturalis adest nobis ad ea, quæ subsunt nostro libero arbitrio: atqui liberum arbitrium, cùm habeamus illud à natura, est quid naturale; ergo non potest esse habitus.

2. Habitus determinat potentiam indifferentem ad opposita, ut feratur ad unum; v. gr. habitus bonus ad bonum habitus malus ad malum: liberum autem arbitrium non est determinatum ad unum, sed est indifferens ad opposita; ergo non potest esse habitus, ac per consequens relinquitur, quòd liberum arbitrium sit potentia.

Neque refert, quòd S. Bernardus initio Tract. de Grat. vocet illud habitum. Ut enim in resp. ad 2. ait B. Thom. *Non accipit habitum secundùm quod dividitur contra potentiam, sed secundùm quod significat habitudinem quamdam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum*.

Lib. arb. est una tantum potentia.

Sitne autem liberum arbitrium una potentia an plures. B. Th. q. 24. de Ver. art. 5. significat, quosdam variè opinatos fuisse, resolvens tamdem quòd sit una, & non plures. Cùm enim actus, qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere; non potest à duabus potentiis immediatè progredi, sed progreditur ab una immediatè, & ab altera mediatè, in quantum quod est prioris potentiæ, in posteriori relinquitur.

Tac. ob.

Quare quod apud Aug. legitur liberum arbitrium esse facultas rationis & voluntatis; ideò dictum est, quia ad actum liberi arbitrii homo per utramque potentiam ordinatur, etsi non per utramque immediatè.

Lib. arb. est potentia activa sui actus.

Difficultas etiam est: An liberum arbitrium sit potentia activa, an passiva? Resp. quòd respectu sui actus sit potentia simpliciter activa; cùm Fide certum sit, liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum non habere se merè passivè, sed cooperari Deo excitanti atque vocanti, ut definitum est sess. 6. Conc. Trid. can. 4. cùmque jam q. 82. artic. 4. ostenderimus, voluntatem non moveri efficienter ab intellectu, neque ab objecto, neque ab aliquo alio, præterquam à Deo.

Confirm. Scripturæ affirmant, quòd nos ipsi (Deo scilicet nos præveniente & adjuvante) nos à malo avertimus, ad Deum convertimus, ad Deum inclinamus, Deum diligimus, ejus mandata facimus, & alia hujusmodi, quæ sine liberi arbitrii activitate minimè consistunt. Hinc Prov. 4. homini dicitur, *Averte pedem tuum à malo*. Matth. 3. & 4. Act. 2. & alibi, *Pœnitentiam agite*. Psal. 33. *Deverte à malo, & fac bonum*. Et Psal. 36. *Declina à malo, & fac bonum*. 1. Reg. 7. *Preparate corda vestra Domino*. Zach. 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos, ait Dominus exercituum*, ut libertatis nostræ admoneamur. Psal. 118. *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas*. 4. Reg. 20. *Memento quæso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, & in corde perfecte, & quod placitum est coram te fecerim*. Ezech. 36. *Faciam ut in præceptis meis ambuletis, & judicia mea custodiatis, & operemini*. Eccl. 47. de Davide legimus, quòd *de omni corde suo laudavit Dominum, & dilexit Deum, qui fecit illum*. Et Psal. 118. ipsemet Deo loquitur, ac dicit, *servavi mandata tua, & testimonia tua*.

Similiter S. Leo serm. 1. de Jejun. 10. Mens. *Ut in nobis formam sua bonitatis inveniat, dat unde ipsi quoque quod operatur operemur, accendens scilicet mentium nostrarum lucernas, & igne nos sua charitatis inflammans; ut non solùm ipsum, sed etiam quidquid diligit, diligamus*. Et serm. 5. de Quadrag. *Quia rationabiles lapides sumus & viva materies, sic nos Authoris nostri exstruxit manus, ut cum opifice suo etiam is qui reparatur operetur*. Eòdem pertinet can. 9. Conc. Arausic. *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur*. Infinitaque sunt alia, tum sacræ Scripturæ, tum Sanctorum Patrum testimonia, quæ manifestissimè tradunt, nos ipsos Deo in nobis operante benè velle, & benè operari; quæ (si liberum hominis arbitrium esset potentia merè passiva) non possent habere veritatem.

Agnoscendum igitur est, liberum arbitrium esse potentiam activam respectu sui actus, ita ut ad illum se moveat, eumque ipsa eliciat, & à nullo præterquam à Deo possit efficienter moveri: tametsi ab objecto seu ab intellectu proponente objectum quadam ratione moveri possit, sed in genere tantùm causæ finalis

& for-

& formalis; quo modo intelligi debet, quando dicitur esse potentia passiva respectu sui objecti, non autem in genere causæ efficientis.

Articulus III. & IV.

Lib. arb. est potentia appetitiva. ABt. 3. & 4. docet, liberum arbitrium esse potentiam appetitivam, eamque secundùm rem camdem cum voluntate. Tum quia electio, quæ est proprius actus liberi arbitrii, pertinet ad appetitum (nam eligere est appetere aliquid propter alterum consequendum.) Tum quia sicut se habent intelligere, & ratiocinari, ita velle & eligere: sed intelligere & ratiocinari sunt actus ejusdem potentiæ, scilicet intellectus; ergo similiter velle & eligere sunt ejusdem potentiæ, nimirum voluntatis. Hinc B. August. lib. 1. Retract. cap. 9. modò liberum voluntatis arbitrium, modò voluntatem appellat. Differunt tamen ratione: nam quoad actiones voluntas latiùs patet; extenditur enim ad omnia omninò quæ volumus, sive naturaliter & necessariò, sive liberè, sive ad finem, sive ad media: cùm liberum arbitrium propriè solùm sit de mediis, & de iis quæ non naturaliter & necessariò, sed liberè volumus.

Tacita ob. His non obstat, quòd arbitrium seu judicium pertineat ad intellectum. *Quamvis enim judicium sit rationis* (ait B. Thom. q. 24. de Ver. art. 6. ad 3. *tamen libertas judicandi est voluntatis immediatè*. Nam ut ibidem in corp. dixit, liberum arbitrium est potentia, qua homo liberè judicare potest. Et quoniam illud, quod dicitur esse principium alicujus actus certo quodam modo fiendi, non oportet quòd sit principium illius actus simpliciter, sed tantùm isto modo; sicut Grammatica per hoc quòd dicitur esse scientia rectè loquendi, non dicitur quòd sit principium locutionis simpliciter; (quia sine Grammatica potest homo loqui, sed quòd sit principium rectitudinis in locutione:) idcircò potentia qua liberè judicamus, non intelligitur esse illa, qua judicamus simpliciter quod est rationis, sed qua facit libertatem in judicando, quod est voluntatis: *Unde liberum arbitrium*, inquit, *est ipsa voluntas: nominat autem eam non absolutè, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere*: ad hoc namque homo liber est in judicando, ut possit eligere.

Cæterùm, quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolutè, sed in ordine ad rationem; inde est, quòd ad hoc significandum, voluntas & ratio in definitione liberi arbitrii obliquè ponuntur, quando dicitur, quòd liberum arbitrium est facultas voluntatis & rationis. Ad majorem horum intelligentiam.

QUÆRITUR I.

Quæ potentia sit formaliter libera.

VIdetur quòd ratio sive intellectus: aut quòd pariter voluntas & intellectus, prout voluit Durand. in 2. dist. 24.

1. Quia voluntas est libera propter indeterminationem intellectus; ergo intellectus est magis liber: propter quod enim unumquodque illud magis.

2. Illud est liberum, quod est gratia sui, & independens ab alio: voluntas autem pendet ab intellectu, non contra.

3. Philosophus lib. 9. Metaph. tex. 3. dicit, rationales potentias esse liberas.

4. Tam ratio quàm voluntas libera est & à coactione, & à naturali necessitate, saltem in contingentibus.

5. Voluntas non potest aliud eligere, quàm quod ratio judicaverit eligendum; ergo non est verè & formaliter libera, nisi etiam intellectus talis sit.

Sed contra. Solam voluntatem ita esse formaliter liberam, ut ratione causaliter quidem sit libera, neque ab ejus judicio pendeat voluntas, sentit Henricus Gand. Quodl. 1. q. 16. Et probatur.

1. Quia intellectus solùm est conditio, sine qua non esset libertas in voluntate; ejus enim officium est repræsentare & proponere voluntati suum objectum, quod nisi præsens esset, voluntas agere non posset: quomodo qui admovet ignem combustibili, non est causa propriè physica combustionis, sed conditio sine qua non.

2. Hoc est discrimen inter causas naturales & liberas, quòd naturales præsente objecto non possunt non agere, liberæ possunt; ergo voluntas, quæ est potentia maximè libera, potest non agere quantumcumque præsentetur ei objectum per rationem.

3. Si voluntas penderet à judicio practicæ rationis sic, ut non possit illud non sequi; sequeretur, eam non esse liberam, quando intellectus jam est determinatum ad unum.

4. Sequeretur etiam, quòd ejus actus non esset electio: electionem enim inter multa esse constat.

5. Sequeretur præterea, quòd numquam posset eligere minus bonum, relicto majori, nisi per errorem rationis; & quod propositis duobus æqualiter bonis, neutrum posset eligere, quia tunc ratio neutrum alteri præponit.

6. Experientia constare videtur, quòd voluntas sæpè non sequatur judicium rationis, cùm multi peccent scientes id esse malum quod faciunt; unde apud Poetam legimus dictum:

Video meliora, proboque:
Deteriora sequor.

7. Actus intellectus præveniens omnem actum voluntatis non est liber, ideòque nec indeterminatus: actus tamen voluntatis eum sequens potest esse liber; ergo libertas non pendet ab indeterminatione intellectus.

8. In Deo verè & propriè est libertas, ut q. 19. art. 10. vidimus; nec tamen est in eo ulla indeterminatio judicii: quia omne judicium mentis divinæ ab æterno est determinatum.

9. Deus judicando falli non potest: ipse tamen potest facere minus bonum, omisso meliori, ut ex q. 25. art. 6. constat; ergo voluntas non necessariò sequitur judicium intellectus.

Denique. August. lib. 12. de Civ. cap. 6. de duobus æqualiter animo & corpore affectis, & æqualiter circa eamdem corporis pulchritudinem tentatis, qua visa, unus in bono stabilis perseveret, alter impudicè moveatur; dicit, nihil aliud apparere, quod in eis faciat diversitatem, nisi quia unus noluit, alter voluit à castitate deficere; ergo eodem judicio utrimque posito, potest unus velle, alter nolle. Ad hæc ut distinctè respendeatur, sit

Conclusio I.

INtellectus non est formaliter liber. Prob. 1. Illa sola potentia est formaliter libera, ad quam proximè pertinet proprius actus libertatis, qui est eligere: iste autem actus non proximè pertinet ad intellectum, cùm ipse non eligat, neque electionem efficienter producat; ergo intellectus non est formaliter liber. Intellectus non est formaliter liber.

2. Intellectus non est liber à coactione, cùm possit cogi ad credendum aliquid contra inclinationem suppositi: sic enim intellectus Damnatorum in multis cogitur. Hinc B. Thom. q. 22. de Verit. artic. 5. ad 3. *Coactio non est contraria intellectui secundùm suam rationem*. Et posteà: *Operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quæ est voluntas*.

Sed neque intellectus liber est à naturali necessitate quoad specificationem. Nam propositis argumentis necessariis, assentitur conclusioni tamquam necessariæ; propositis probabilibus, ut probabili; neque potest aliter, nisi voluntatis inclinatio in diversum accesserit, ut fit in iis, quæ propter authoritatem divinam certò credimus, non obstante argumentorum, quæ interdum apparet, probabilitate in contrarium. Quoad exercitium quoque per se neque ad considerationem liberè se movet intellectus, neque ab hujusmodi actu liberè cessat, sed à voluntate movetur tamquam ab appetitu rationali.

3. Si intellectus esset formaliter liber; sequeretur in homine esse duas libertates, ac per consequens duo peccata quotiescumque homo peccaret eligendo malum; unum intellectus ex sua libertate malè judicantis, alterum voluntatis pravè eligentis; imò sequeretur, hominem peccare etiam nolentem: si enim intellectus sit liber; ergo malè judicando peccat, etiam antequam voluntas isti pravo judicio consentiat. Eòdem pertinent, quæ ad sequentem conclusionem dicentur.

Con-

CONCLUSIO II.

Voluntas est formaliter libera.

Libertas arbitrii formaliter est in voluntate. Probatur 1. Quoniam (ut supra dicebamus) libertas formaliter non pertinet nisi ad eam potentiam, cujus est electio: eligere autem est voluntatis.

2. Libertas in eo potissimum consistit, quòd quis habeat dominium suorum actuum; hoc autem est formaliter per voluntatem.

3. Illa sola potentia est formaliter libera, cui primò & principaliter tribuitur mereri & peccare: atqui non nisi voluntate peccatur, ait August. lib. de Duab. Animab. cont. Manich. c. 10. *Peccatum usque adeò est voluntarium malum, ut nullo modò sit peccatum, si non sit voluntarium*, inquit idem lib. de Vera Relig. cap. 16. & lib. 1. Retract. cap. 13. ergo sola voluntas est formaliter libera.

Denique. Per alias potentias nihil liberè facimus, nisi quatenus subsunt voluntatis imperio; ergo illæ non sunt formaliter liberæ, sed sola voluntas est sic libera.

CONCLUSIO III.

Libertas est radicaliter in intellectu.

Libertas arbitrii est radicaliter in intellectu tamquam in propria causa. Hæc conclusio cum præcedentibus traditur à B. Thom. tum hujus quæst. art. 1. 2. 4. tum 1. 2. q. 6. art. 2. ad 2. quatenus ait: *Ex hoc quòd ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest*. Et quæst. 13. art. 2. q. 17. art. 1. ad 2. *Radix libertatis sicut subjectum est voluntas: sed sicut causa est ratio*. Q. 24. de Ver. artic. 2. *Totius libertatis radix est in ratione constituta*. Similia habet art. 1. & 6. & in 2. dist. 24. q. 1. art. 3. Cui consentiunt Bonaven. in d. 25. q. 6. Richard. in 2. dist. 24. Cajetanus, Bannesius, Medina, Valentia, Pesantius, & alii. Ex antiquioribus etiam Origen. lib. 3. Periarch. c. 1. ex eo probat hominem esse liberi arbitrii, quòd secundùm rationem habeat in se vim dignoscendi boni vel mali, quam sequitur facultas eligendi quod probaverit. Et Bern. serm. 81. in Cant. libertatem ponit in cognitione judicii, & optione eligendi: quam ideò removet à brutis, quia non habent judicium quo se regant, sed ne instrumentum quidem judicii rationem.

Confirm. 1. Ex hoc voluntas liberè potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni, sive quia intellectus est indifferens & indeterminatus ad judicandum, potestque varia objecta proponere voluntati, & in singulis variam boni & mali rationem considerare; loquendo scilicet de mediis contingentibus, idest non habentibus necessariam connexionem cum fine.

2. Appetitus sequitur cognitionem, juxta illud ab August. lib. 10. de Trin. cap. 1. Anselm. in Monol. c. 48. & aliis communiter receptum, *Voluntas non potest ferri in incognitum*; ergo actus voluntatis semper nascitur ex objecti cognitione, ac proinde actus liber ex judicio rationis non determinato ad unum.

3. Voluntas secundùm communem Philosophorum doctrinam profluit ab essentia Animæ rationalis mediante intellectu in genere causæ efficientis; ergo id quod est de essentia voluntatis, scilicet libertas, est in intellectu sicut in radice & causa.

CONCLUSIO IV.

Voluntas ut ab intellectu pendeat.

Sic voluntas est libera, ut tamen in sua electione necessariò pendeat ab ultimo judicio practicæ rationis.

Prob. 1. Quia voluntas non potest aliquid velle, nisi sit judicatum à ratione; (ejus enim objectum est bonum ut tale propositum & per rationem judicatum) ergo si judicium sit indeterminatum, ipsa quoque voluntas erit indeterminata: si verò sit determinatum, ipsa etiam erit ad idem determinata. Cùm ergo ultimum judicium sit determinatum, utpotè pronuntians hoc hìc & nunc esse faciendum; necessariò sequitur, quòd voluntas illud ipsum eligat. Confir. Quia si posito ultimo judicio rationis, voluntas vel actum suspenderet, vel contrarium eligeret; daretur electio sine judicio & actus sine objecto: atque ita voluntas non rationalis, sed temerarius erit appetitus, utpotè sine judicio rationis, imò contra illud agens.

2. Appetitus sensitivus ideò est naturaliter determinatus, quia cognitio sensuum à qua pendet, naturaliter est determinata; ergo appetitus rationalis ideò non est naturaliter determinatus, quia cognitio intellectus, à qua pendet, non est naturaliter determinata. Ideò autem hìc & nunc dum operatur est determinatus, quia judicium hìc & nunc est determinatum.

Denique. Sequeretur alioquin, posse esse peccatum in voluntate sine errore intellectus, quod etsi quidam admittant falsum tamen esse intelligi potest, partim ex dictis q. 63. art. 1. partim ex 1. 2. q. 75. 76. 77. Sequeretur enim eumdem posse esse prudentissimum & moribus corruptissimum. Unde B. Thomas 2. 2. q. 51. art. 3. ad 2. scribit, quòd malorum judicium in particulari agibili semper corrumpitur.

Hanc conclusionem tradit B. Thom. 1. 2. q. 13. ar. 1. dicens, quòd *voluntas in suum objectum tendit secundùm ordinem rationis, eò quòd vis apprehensiva appetitiva suum objectum repræsentet*. Et q. 22. de Ver. ar. 13. Cùm voluntas moveatur in suum objectum sibi propositum à ratione, diversimodè movetur, secundùm quod diversimodè sibi proponitur; unde cùm ratio proponit sibi aliquid ut absolutè bonum, voluntas movetur in illud absolutè, & hoc est velle. Cùm autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem; tunc tendit in illud cum quodam ordine. Eamdemque sententiam significat omnibus illis locis, quibus ait, intellectum esse priorem voluntate, sicut motivum mobili, & activum passivo, ut supra quæst. 8. artic. 3. & 4. Eamdem his verbis expressit Cardinalis Bellarminus lib. 3. de Gratia & libero arbitrio cap. 8. *Voluntatis electio pendet necessario ab ultimo judicio practicæ rationis*. In cujus confirmationem inter alia adducit experientiam: *Nemo enim est*, inquit, *quin si quæratur ab eo cur aliquid agat, non respondeat, quia judicat ita esse faciendum*. Neque refert quosdam dicere: sit pro ratione voluntas. Quia hoc dicendo, non excludunt judicium ab electione, sed judicant, bonum sibi esse agere contra rationes, quæ ipsis præsentantur, vel præsentari possent. Similiter Valentia, l. 2. disput. 2. quæst. 4. punct. 1. ait: *Ut voluntas removeatur, & eliciat suum actum; non sufficere simplex judicium de convenientia objecti, sed requiri præterea ulteriorem quemdam actum rationis practicæ, qui imperium nominatur*. Et posteà: *Actus intellectus sufficiens ut voluntas moveatur, & eliciat suum actum debet esse talis, ut illo posito, voluntas necessario ex hypothesi eliciat suum actum*. Tacita ob.

Ad argum. verò 1. sententiæ; & ad 1. quidem Resp. Neg. Cons. Quia illud axioma non habet locum, nisi in ea causa quæ est capax ejusdem formæ, quam in alio producit: intellectus autem non est capax libertatis formalis.

Ad 2. Resp. Liberum posse dici esse gratia sui, quatenus non est propter servitium & utilitatem alterius, sicut servus est propter servitium & utilitatem domini. Quod autem liberum sit ab altero independens; non verè dicitur, si intelligatur totalis seu absoluta independentia. Quòd verò voluntas ab intellectu pendeat, nihil refert. Nam & ipse intellectus pendet à voluntate quoad exercitium, quemadmodum ex q. 82. artic. 4. notum relinquimus. Considerandum igitur est, quòd intellectus & voluntas sunt duæ potentiæ sibi invicem connexæ & quasi colligatæ; ita ut ab invicem pendeant, nec una sine alterius consortio possit suum objectum deliberatè ac liberè attingere.

Ad 3. Resp. Quòd hoc eo sensu dici posset, quo libertas dicitur facultas rationis & voluntatis, illius radicaliter, hujus formaliter. Verùm Philosophus ibi non loquitur de intellectu & voluntate, sed de artibus & scientiis, quas ideò potentias rationales vocat, quia possumus eis uti quando ratio sic judicat & voluntas cupit. Neque dicit, eas esse liberas; sed esse contrariorum, sive ad opposita, eò quòd eadem scientia vel ars versatur circa opposita; v. g. Ars medica considerat sanitatem & ægritudinem.

Ad 4. Neg. est Ass. ut patet ex 1. concl. Neque verò ratio propriè dicitur esse libera à naturali necessitate, sed indifferens, quatenus diversas boni rationes circa eamdem rem potest accipere, conferre, & consultare;

re; ut proinde indifferentia intellectus, à qua pendet voluntas, intelligatur ea, quæ est in proponendo, movendo, conferendo, & consultando.

Ad 5. Neg. Conf. Quia multa sunt formaliter in effectu, quæ in causa solùm sunt virtualiter; ut calor formaliter est in aere, non in Sole, durities est formaliter in luto, & mollities in cera: quæ tamen solùm sunt in igne virtualiter.

Ad 2. sententiæ argum. & ad 1. quidem Resp. Neg. Ass. Neque enim intellectus solùm proponit voluntati objectum, sed etiam suo modo illud facit, dum rem aliquam judicat bonam, convenientem, eligendam. Nam res ipsa, quantumvis bona & appetenda non est actualiter objectum voluntatis, nisi à ratione judicetur bona, & proponatur ut conveniens & expetenda; ac proinde judicium illud est vera causa electionis, non quidem efficiens, sed formalis & finalis, seu objectiva: quia facit, ut quod anteà erat expetibile potentia, jam sit expetibile actu, ac revera expetatur. Non ergo intellectus sic adducit voluntati suum objectum, sicut is qui ligna igni admovet vel approximat, sed potius sicut lumen adveniens coloribus facit eos visibiles actu. Confirm. Ad solam conditionem non sequitur actio; non enim ad applicationem vel ignis imaginarii, vel lignorum fictitiorum fieri potest vera combustio: ad solum autem judicium rationis, quo quidpiam proponitur tamquam hic & nunc bonum & expetendum, quamvis revera non sit bonum neque expetendum, sequitur voluntatis appetitio; ergo judicium rationis non potest esse nuda conditio applicans objectum.

Ad 2. Resp. In primis causam liberam semper retinere facultatem ad non agendum, etiam tunc quando per ultimum judicium practicum præsentatur ei objectum: non tamen sic posse non agere, ut de facto simul consistere possint tale judicium adesse & eam non agere, quia voluntas est potentia rationalis; ideòque non potest agere, vel ab actione desistere, nisi secundùm ordinem à ratione propositum. Discrimen verò quod objicitur eatenus valet, quia potentiæ liberæ quatenus sunt mediorum, plerumque versantur circa contingentia, in quibus variæ rationes considerari possunt, ob quas ad ea inclinentur vel non inclinentur: naturales autem semper habent unum aliquid pro objecto, quod sub una tantùm ratione proponitur; ideòque non possunt operari nisi uno modo.

Ad 3. Neg. seq. Ideò enim voluntas, etiam quando intellectus ultimo judicio judicat, est libera; partim quia intellectus erat circa illud objectum indifferens, & poterat voluntati diversa ac diversimodè proponere; partim quia dum nunc ultimo judicio non nisi unum proponit, voluntas ita ipsum eligit, ut eodem illo instanti possit non eligere, quamvis numquam futurum sit quòd non eligat. Unde patet Resp. ad 4. Ideò enim talis actus verè & propriè est electio, quia voluntas acceptat unum è multis; ad quæ sicut intellectus habebat indifferentiam judicii, propterea quòd non haberent necessariam connexionem cum fine; ita & ipsa voluntas indifferens erat. Quæ quidem multa non sunt voluntati proposita per ultimum judicium, sed per intellectum considerantem in unoquoque aliquam rationem boni ad finem ordinabilis. Cur verò ad hoc ultimò judicandum determinetur; interdum provenit ex sola Dei motione, ut patet ex q.82. art.4. ad 3. 1.2. q.9. artic.4. 3. cont. Gent. c.83. interdum verò ex discursu & consilio rationis habente originem ex sensu.

Adde, quòd quamvis electio sit actus à sola voluntate efficienter elicitus, non habet tamen plenam ac perfectam rationem electionis, nisi cum ordine ad judicium intellectus, eòque comprehenso. Ut enim 1. 2. q.13. art. 1. dixit Sanctus Doctor, in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem. Quæ causa est, cur Philosophus lib.3. Ethic. c.3. scribit, quòd *electio sit eorum, quæ in nobis sunt, consultativa appetitio*. Et lib.6. cap.2. *Electio*, inquit, *est appetitivus intellectus vel appetitus intellectivus*. Unde Greg. Nyssen. lib. 5. de Philosoph. cap. 4. dicit, quòd electio neque est appetitus secundùm seipsam, neque consilium solùm, sed ex his aliquod compositum. Eòdem

Quid electio comprehendat.

pertinent quæ hujus quæst. artic.3. tradit Beatus Th. ad electionem duo concurrere; unum ex parte cognitivæ virtutis; aliud ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ consilium, per quod dijudicatur quid sit alteri præferendum: ex parte autem appetitivæ acceptatio ejus, quod per consilium dijudicatur. Cùm igitur electio utrumque actum in sua plena ratione complectatur, & judicii, scilicet practici, & voluntatis: judicium autem illud è multis unum proponat, quod & voluntas acceptat; manifestum est, quòd electio sit inter multa, & quòd sit unius è multis acceptatio.

Ad 5. Neg. seq. Id enim quod absolutè est minus bonum, potest absque errore propter aliquam circumstantiam nunc judicari esse hìc & nunc magis bonum seu magis eligendum: quamdiu autem ratio neutrum alteri præponit, non erit electio. Sed duo objecta re & conceptu prorsus æqualia diutiùs perseverare posse, non concedimus; cùm in promptu sit, statim aliquid considerare in uno, quod non consideratur in altero; ut indicat Author 1. 2. q. 13. ar. 6. ad 3. Si tamen casus ille poneretur, & famelico afferrentur duo cibi per omnia æquales; quidam putant, quòd neutrum eligeret (electione scilicet propriè dicta) sed utrumque indiscriminatim appeteret & invaderet: quomodo capillus si æqualiter tendatur utrimque, multis simul partibus rumpetur.

Ad 6. Resp. Voluntatem sæpè non sequi judicium rationis speculativum, uti nec semper sequitur scientiam, quæ de aliqua veritate habetur in universali; semper tamen sequitur ultimum judicium rationis practicæ. Qui enim habet scientiam, de fornicatione v. g. quòd sit mala, ac nihilominùs eam eligit & fornicatur; scit quidem in universali fornicationem esse malam: sed tamen in particulari judicat, eam hic & nunc esse sibi bonam, & ad voluptatis suæ expletionem expetendam; atque ita illam sub specie boni sibi per ultimum judicium practicum propositam eligit. Confer quæ diximus q.77. art.2. in 2.2. q.20. artic.2. & q. 24. de Ver. art. etiam 2.

Ad 7. Quamvis actus intellectus omnem voluntatis electionem præcedens non sit formaliter & propriè liber, eò quòd non fiat per electionem voluntatis; est tamen liber radicaliter, quia sic procedit à potentia, quæ suaptè natura non est ad unum determinata, ut ab eo appetitus qui illum sequitur habeat, quòd non sit etiam ad unum determinatus. Ita enim intellectus veritati apprehensæ assentitur, ut in ea varias boni considerationes possit attendere & conferre.

Ad 8. diximus 1. p. q.19. art.10. agnoscendam esse in Deo indifferentiam judicii de iis rebus, quarum respectu habet libertatem. Ejus enim judicium non est naturaliter ad eas res determinatum, sed indifferens, quamvis ab æterno voluntariè ac liberè se determinaverit ad unam partem.

Ad 9. Quidam respondent, tametsi Deus sciat se aliquid melius facere posse: ideò tamen hoc agere, quia judicat illud maximè expedire: sed hæc responsio difficultatem non tollit: quia Deus facere potest, sicut meliora iis quæ facit, ita & magis expedientia, alioquin si non potest, nisi quæ magis expediunt hæc autem sunt quæ agit; sequitur res absurda & damnata, Deum non posse agere nisi quæ agit. Deinde. Cùm Deus peccatorem convertit, potest eum non convertere; eademque ratio est de omnibus quæ operatur ad extra: duo autem opposita non possunt simul maximè expedire; ergo potest etiam ea facere, quæ non maximè expediunt.

Alii dicunt diversam esse rationem Dei & creaturæ intellectualis, eò quòd perfectissima libertas Deo conveniat, creaturæ autem limitata ad judicium rationis. Sed neque isti videntur satisfacere. Summa enim illa libertas suo modo subordinatur divino intellectui, ut sicut Deus nihil potest velle nisi cognitum, ita nec liberè vult aliquid nisi judicatum ab intellectu non habere necessariam connexionem cum fine.

Quapropter neg. est arg. Conf. & dicendum cum Bannesio ad art.10. q.19. & cum Estio in 2. dist. 24. §.4. Actum liberum voluntatis divinæ juxta modum nostrum intelligendi dependere à judicio intellectus, non quo judicet hoc esse melius vel magis expediens, sed

quo

quo judicat medium aliquod, quamvis de se contingens & indifferens, esse tamen ordinabile in finem, ac etiam esse ordinandum. Sic autem judicans præponit unum alteri, ex mera sua libertate. Indicavit hanc sententiam B. Th. 1. cont. Gent. c.89. dicens, quòd *voluntas divina in his, ad quæ non secundùm naturam suam determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra ostensum est*, c. scilicet 83. ubi dixerat, quòd *cùm bonum apprehensum voluntatem sicut proprium objectum determinat: intellectus autem divinus non sit extraneus ab ejus voluntate, cùm utrumque sit sua essentia; si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinæ per aliquid extraneum facta.*

Ad ult. etiam neg. est Conf. Quia Aug. sub voluntate comprehendit conclusionem judicii practici, utpotè cui inseparabiliter conjuncta est voluntatis acceptatio. Dicuntur autem æqualiter animo & corpore affecti quoad totum id, quod præcedit hanc voluntatem judicio ultimo conjunctam.

Ne quis porrò ex B. Augustini verbis in hoc ult. arg. objectis concludi putet, non fuisse vel Dei promotionem vel ejus gratiam efficacem, quæ voluntatem bonam fecit in eo, qui altero cadente non cecidit, sed in bono stabilis perstitit; quandoquidem illic S. Augustinus nullam ejusmodi causam adferat quæ voluntatem diversam fecerit: Sciendum est, nullam fuisse rationem aliquid dicendi de gratia vel præmotione ad bonum, quia non quærebatur, quid voluntatem bonam in uno fecerit potius quàm in altero, sed tantùm investigabatur causa voluntatis malæ in eo, qui videns eamdem pulchritudinem quam alius; peccat alio non peccante; quemadmodum ex tota serie verborum S. Doctoris patet, & ex iis quæ anno 1609. attuli in lib. de primo Motore p. 4. art. 2. ad ob. 2.

QUÆRITUR II.

Quæ libertas sit de ratione liberi arbitrii.

Videtur quòd sola libertas à coactione. 1. ex Authore qui art. 2. ad 3. dicit, quòd homo peccando non perdidit liberum arbitrium quantum ad libertatem naturalem, quæ est à coactione, sed quantum ad libertatem, quæ est à culpa & miseria. Similia sunt q. 82. art. 1. ad 1. q. 22. de Ver. art. 5. ad 3. q. 10. de Pot. art. 2. ad 5.

2. Sanctus Prosper lib. cont. Collat. cap. 19. liberum arbitrium describit, esse rei sibi placitæ spontaneum appetitum.

3. Bernardus serm. 81. in Cant. defendens libertatem, agnoscit in ea peccandi necessitatem.

4. Idem significare videntur quædam loca Augustini. Primus lib. 5. de Civ. cap. 10. *Si illa definitur esse necessitas, secundùm quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid vel ita fiat; nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis: neque enim & vitam Dei & præscientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, & cuncta præscire.* 2. est Enchir. cap. 105. ubi liberam dicit esse eam voluntatem, qua *beati esse sic volumus, ut miseri esse non solùm nolimus, sed nequaquam velle possimus.*

Tertius est lib. de Nat. & Grat. cap. 46. ubi absurdum putat non pertinere ad voluntatem, *quòd beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus.*

Libertas à naturali necessitate est de ratione lib. arb.

Resp. De ratione liberi arbitrii esse libertatem, non tantùm à coactione, sed etiam à naturali necessitate non enim ut quidpiam dicatur fieri liberè, aut esse liberum satis est, quòd fiat spontè seu non coactè & absque violentia: sed requiritur præterea, quòd non fiat seu non sit ex necessitate naturæ, ita scilicet ut agens in potestate sua habeat facere & non facere, non autem faciat necessariò; ac per consequens libertas, à qua dicimur liberi arbitrii, non tantùm opponitur coactioni, sed propriè necessitati naturali.

Hanc responsionem probant in primis Scripturæ ad art. 1. allatæ, quæ tribuunt homini dominium suorum actuum, potestatem agendi & non agendi, deliberationem, electionem, optionem.

Prob. 2. ex Conc. Arausic. can. 25. ubi dicitur, quòd omnes baptizati Christo auxiliante & cooperante possint, si velint, adimplere ea, quæ ad salutem pertinent. Itemque ex Trident. quod sess. 6. cap. 5. ait, hominem sic liberè assentiri gratiæ, ut divinam inspirationem possit abjicere.

Quibus accedit, quod Pius V. & Gregorius XIII. inter varios articulos, hunc qui 38. est, *Quod voluntariè fit, etiamsi necessariò fiat, liberè tamen fit*, condemnaverint, ut & istum, qui est 63. *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.* Articuli damnati.

Prob. 3. ex Patribus. Nazianzenus Orat. 1. agnoscit liberi arbitrii in utramque partem agitationes: & Orat. 3. dicit, vitium esse ejus qui elegit.

Augustinus lib. 3. de lib. arb. c. 1. 2. 3. sic naturalem necessitatem libertati obstare dicit, ut cum ea non consistat. Et lib. 2. de Pec. mer. c. 18. liberi arbitrii rationem ponit in eo, quòd huc atque illuc liberè flectitur.

Damascen. lib. 2. c. 25. & 26. dicit, hominem in suo arbitrio ac potestate habere sua opera, ut liberum ei sit facere & non facere. Idem tradunt Bernard. de Grat. & liber. arbit. Hilarius in Psalm. 2. & 118. Anselmus & alii.

Prob. 4. ratione. Si enim libero arbitrio sufficeret libertas à coactione; sequeretur, bruta esse liberi arbitrii, cùm plurima spontè faciant & non coactè. Item sequeretur, pueros, amentes, furiosos, & dormientes ea omnia liberè agere, quæ agunt non coactè.

Quoniam verò quædam sunt apud B. Thomam quæ alicui videri possent probare, quòd ad libertatem arbitrii non aliam libertatem requisierit, quàm libertatem à coactione; diligenter observanda sunt hæc quæ sequuntur.

In q. 6. de Malo, de opinione eorum qui ponebant, voluntatem hominis ex necessitate moveri ad eligendum, non tamen coactè, ait: *Hæc autem opinio est hæretica; tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas Philosophiæ opiniones; quia non solùm contrariatur Fidei, sed subvertit omnia principia Philosophiæ moralis. Si enim non sit aliquid liberum in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum; tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum, punitio, & laus, & vituperium, circa quæ moralis Philosophia consistit.* Sentit ergo, ad liberum arbitrium requiri libertatem à naturali necessitate, nec sufficere libertatem à coactione. B. Thomas requirit libertatem à naturali necessitate, & non solùm à coactione.

Quæst. 22. de Ver. art. 6. expressis verbis dicit, quòd *cùm voluntas indeterminatè se habeat respectu multorum; non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantùm, ad quæ naturali inclinatione determinatur.* Et posteà: *Cùm voluntas dicatur libera in quantum necessitatem non habet; libertas voluntatis in tribus considerabitur, scilicet quando ad actum, in quantum potest velle & non velle &c.* Et art. 8. docet, Deum non posse cogere voluntatem, quamvis possit facere; quòd de necessitate inclinetur in aliquod objectum; non ergo vult, idem esse liberum quòd non coactum: quando namque voluntas necessitatur, etsi non cogatur, sentit eam non agere liberè.

Quæst. 24. de Ver. art. 1. tradit, bruta non habere libertatem arbitrii, non quia cogantur, cùm clarum sit, quòd ad multa non cogantur: sed quia illorum judicium est determinatum ad unum. Idemque repetit artic. 2. in cujus resp. ad 1. concedit, pueros & bruta spontè aliquid facere; quibus tamen negat usum liberæ electionis. Et art. 4. *Secundùm hoc aliquid liberè fieri dicitur, quod est in potestate facientis.*

Similiter hujus p. q. 82. art. 1. tradit, voluntatem nullius objecti respectu cogi posse; & tamen non omnium objectorum respectu esse liberam. Et in resp. ad 3. *Sumus*, inquit, *domini nostrorum actuum secundùm quod possumus hoc vel illud eligere.* Præsentis etiam quæst. art. 1. tradit, hominem agere libero judicio, posseque in diversa ferri, quia judicium, quo agit, non est ex naturali instinctu determinatum ad unum. Si ergo esset naturaliter determinatum, homo (ex sententia B. Thomæ) non ageret liberè; ac per consequens naturalis necessitas seu determinatio repugnat libertati, & non sola coactio.

Eamdem doctrinam confirmare licet definitione liberi arbitrii, quam S. Doctor adducit hujus q. artic. 4. di-

dicens, quòd *liberum arbitrium nihil aliud est quam vis electiva*. Vide quæ in seq. quæsito dicemus. Nunc ad argum. solut. veniendum est.

Ad 1. Resp. B. Thomam primis tribus locis usurpare coactionem pro absoluta necessitate; sive interim ea necessitas sit per violentiam vel coactionem propriè dictam; sive per naturalem determinationem ad unum. Nam & hujus q. art. 2. & q. 82. art. 1. & 2. ad libertatem arbitrii manifestè requirit indifferentiam judicii, ratione cujus voluntas possit hoc vel illud eligere. In q. autem 10. de Pot. generaliùs loquitur de libertate; vocat enim omne illud liberum, quod non est coactum seu violentum. Hinc est quòd dicit, Spiritum Sanctum liberè, hoc est non coactè, nec violentè procedere à Patre; *quamvis non possibiliter*, hoc est non sic, ut potuerit non procedere, *sed ex necessitate*: qui tamen modus loquendi est improprius; ideòque nec extendendus. Unde hujus par. q. 41. art. 2. improbat eum sermonem, quo Pater dicitur genuisse Filium voluntate; multò magis improbaturus si diceretur, genuisse libera voluntate.

Ad 2. Tam ex eo loco, quàm ex epist. ad Rufin. liquet, S. Prosperum vocare illud spontaneum appetitum, quod ita agit, ut possit non agere, utpotè nec violentia, nec naturali necessitate constrictum ad agendum; unde & de primo homine statim addit, quòd *spontè se bono privavit*, indicare volens, eum sic peccasse, ut potuerit non peccare. Ita usurpavit idem vocabulum Augustinus lib. 2. de lib. arb. cap. ult.

Ad 3. Bern. necessitatem vocat propensionem, qua sic vehementer inclinamur, ut difficillimum sit voluntatem ab ea avertere.

Ad 4. Augustinus primo loco disputat contra Stoicos, qui cùm in primis causis Fatum agnoscerent; in actibus tamen humanis necessitatem negabant ne tollerent arbitrii libertatem. Quibus respondet, distinguendo duplicem necessitatem: quarum una non est in nostra potestate; & hæc pugnat cum libero arbitrio: alia est, secundùm quam dicimus necesse esse ut ita sit, aut ita fiat aliquid, scilicet secundùm ordinem & connexionem causarum; & hæc est necessitas consequentiæ, quæ non facit rem non esse in nostra potestate, neque repugnat libero arbitrio. Huc facit exemplum, quod adfert de præsentia Dei, cujus necessitas non est absoluta, ut quæst. 14. artic. 13. declaratum est. Similiter vita seu vitalis Dei operatio, intellectio, volitio respectu multorum objectorum est libera, non necessaria, nisi ex suppositione. Præterea observandum est, necessitatem specificationis non tollere libertatem exercitii: neque necessitatem specificationis & exercitii respectu aliquarum rerum, tollere libertatem respectu aliarum; & sic patet resp. ad 2. testimonium.

Ad 3. Quia Pelagius non distinguebat inter voluntatem & liberum arbitrium; secundùm eum non erat voluntas, ubi erat naturalis necessitas: & ideò hanc ejus sententiam, Voluntatis arbitrio ac deliberatione privatur, quidquid naturali necessitate constringitur; Augustinus meritò vocat in quæstionem: quam dum refellit tacito nomine arbitrii; ideò solam voluntatem nominat, quia sciebat, quòd hoc modo sua verba nullam essent habitura difficultatem. Simul autem docet, interdum esse voluntatem in eo, quod necessariò appetitur, qualis est justitia respectu Dei, & beatitudo respectu nostri.

QUÆRITUR III.

Quænam sit vera definitio liberi arbitrii.

Definitio. Sicut brevissima, ita & optima est ea, quam B. Thom. art. 4. adfert, hæc nimirum. Liberum arbitrium est vis electiva; hoc est vis seu potentia, qua quis unum præ alio potest acceptare, vel unum idemque acceptare, aut non acceptare. Duobus enim modis fit electio. Uno quidem, acceptando unum è pluribus; quod pertinet ad libertatem, quam quidam vocant contrarietatis, alii specificationis. Alio modo, unum & idem acceptando vel non acceptando; quod pertinet ad libertatem contradictionis seu exercitii.

Ob. Si dicas: Electio est mediorum: atqui non sola media liberè volumus, sed etiam finem, loquendo de libertate quoad exercitium, ut ex 1. 2. q. 10. & aliunde manifestum est; ergo prædicta definitio non est legitima. Resp. negando Conf. partim quia sumitur à proprio & principali actu liberi arbitrii, qui est eligere; partim quia actualis appetitio finis est quoddam medium ad illius finis consecutionem ordinatum, potestque propterea non incongruè vocari electio. Resp.

Potest etiam ex art. 1. sic definiri: Liberum arbitrium est facultas, quæ ex collatione rationis potest in diversa ferri. Aut sic: Est facultas rationis & voluntatis ad utrumlibet. Sive, ut ex q. 6. de Malo in resp. ad 3. & ad 16. & ex q. 16. art. 5. colligi potest, Est potentia ex judicio rationis indifferenter se habens ad opposita. Utrùm autem ista opposita sint contraria, an contradictoria; nihil refert, quia libertas contrarietatis, quæ est v. g. inter bonum & malum, non est de ratione liberi arbitrii, sed libertas contradictionis, secundùm quam aliquis dicitur posse agere, & non agere. Unde S. Doctor dicta q. 24. de Verit. artic. 3. ad 2. dicit, quòd posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundùm quod est in natura creata possibile ad defectum: & nos q. 19. artic. 10. ostendimus, potentiam peccandi non esse de ratione liberi arbitrii. Variæ definitiones.

Illa porrò indifferentia, quam liberum arbitrium importat, non ita est accipienda, quasi excludat omnem omninò determinationem: (cùm causa indifferens, quamdiu manet indeterminata, non agat, sed oporteat quòd actualiter determinetur ad alterutrum, juxta illud 3. cont. Gent. cap. 2. *A contingente ad utrumlibet non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid determinetur ad unum*, & hujus par. quæst. 19. artic. 3. ad 5. *Causa quæ ex se est contingens, oportet quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum*,) sed excludit determinationem violentam, ac etiam naturalem, ita ut potentia, quæ libera est, debeat esse secundùm se & ex natura sua indifferens, seu indifferenter se habere ad opposita, ita ut ex judicio rationis consultantis ac deliberantis possit se ad eam partem quam voluerit resolvere seu determinare. Et quoniam hujusmodi indifferentia etiam tunc hominis voluntati convenit, quando actualiter se ad agendum determinat; ideircò actualis illa determinatio non officit libertati; sic enim se determinat ad unam partem, ut possit seu potestatem habeat se determinandi ad alteram, ut ex quæsito 4. patebit. Quam determinationem excludat indifferentia lib. arb.

Petes: An non rectè definiatur liberum arbitrium, quòd sit potentia, quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere & non agere. Resp. definitionem illam variè intelligi posse. Uno modo ut significetur, quòd liberum arbitrium positis omnibus, quæ prius tempore ad agendum requiruntur, possit agere & non agere etiam in sensu composito, ita ut hæc simul componi possint, Omnia quæ prius tempore requiruntur ad agendum adsunt, & liberum arbitrium non agit. 2. ut intelligatur de prærequisitis, tam natura quàm tempore prius; & significetur, quòd omnibus illis positis, liberum arbitrium potest agere & non agere simpliciter seu in sensu divino; ita scilicet ut etiam tunc cùm omnia sic requisita ponuntur, liberum arbitrium possit non agere, hoc est facultatem habeat ad non agendum. 3. ut significetur, quòd positis omnibus tempore & natura prærequisitis, liberum arbitrium possit in sensu composito non agere, ita ut hæc simul poni possint, Omnia tempore & natura prærequisita ad agendum adsunt libero arbitrio, & tamen ipsum non agit. Quæst. Resp.

Juxta primum & secundum sensum admitti potest prædicta definitio, non juxta tertium. Quia inter ea, quæ ad actionem liberi arbitrii requiruntur prius natura; quædam sunt ab ipsa actione inseparabilia, veluti judicium ultimum rationis practicæ, & resolutio seu determinatio qua voluntas seipsam movet ac determinat ad agendum: itemque illa Spiritus Sancti operatio, de qua B. Thomas 2. 2. q. 24. artic. 11. scribit, quòd *infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quòd Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, & quòd ipse charitatem amittat peccando*: itemque in 1. 2. q. 10. artic. 4. ad 3. *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quòd voluntas ad illud non moveatur*. Quibus addi potest

illud

illud B. Augustini lib. de Corrept. & Gratia cap. 12. *Subventum est infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter & inseparabiliter ageretur*. Cùm igitur ista, quæ recensuimus, sint ab actu liberi arbitrii inseparabilia, & tamen sint priùs natura requisita ante ejus actum; consequens est ad liberi arbitrii rationem non requiri, quòd positis omnibus tempore & natura prærequisitis, possit agere & non agere in sensu composito sic ut ista simul possint componi, Omnia talia requisita adsunt, & liberum arbitrium non agit: sed sufficit, quòd dum illa omnia ponuntur ita agat, ut facultatem ac potentiam non agendi, vel etiam agendi actum oppositum retineat. De quibus qui plura volet, videat Alvarez lib. 12. de Aux. disp. 115. cujus quidem rationes elidere conatur Suarez in Tract. de Div. Grat. prolegom. 1. cap. 3. Sed ejus argumenta benè dissolvit idem Alvarez lib. 4. Resp. cap. 1. Videri etiam poterunt quæ ad 1. 2. q. 10. art. 4. dicemus.

QUÆRITUR IV.

An arbitrii libertas sit respectu præsentium.

Videtur quòd non. 1. Quia ad præteritum non est libertas; ergo nec ad præsens, quia utrumque jam habet suam determinationem.

2. Liberum arbitrium est eorum de quibus consultamus: sed consultamus solùm de futuris; ergo solum est liberum arbitrium de futuris.

3. Omne quod est, dum est necesse est esse: necessitas autem libertati repugnat; ergo respectu eorum quæ sunt præsentia non est libertas.

His tamen similibusque non obstantibus, omnino Dicendum est, libertatem arbitrii esse respectu præsentium.

Libertas arbitrii est respectu præsentium.

Prob. 1. Quia alioquin tolleretur tota libertas. Si enim non esset libertas respectu præsentium, numquam posset dici, quòd aliquid liberè fit; ac per consequens non posset etiam de ullo dici, quòd liberè fiet, vel quòd liberè sit factum: cùm enuntiatio de futuro vel præterito non possit esse vera, quæ non habet aliquam de præsenti sibi respondentem, quæ aliquando sit vel fuerit vera.

Confirm. Non fiunt actiones nisi præsentes; si ergo libertas non est præsentium, consequens est, quòd nullæ actiones fiant liberè.

Prob. 2. Quia sequeretur alioquin, de nullo dici posse quòd peccat, vel quòd meretur. Sequeretur etiam, Deum quando creabat Mundum, non liberè creasse, immo ipsum nihil liberè operari, cùm omnia sint ipsi præsentia. Christum non meruisse in primo instanti suæ conceptionis. Neque Angelos, neque Adamum fuisse creatos, immo nec potuisse creari in actuali usu liberi arbitrii.

Accedit, quòd Conc. Trid. sess. 6. c. 5. docet, hominem sic divinæ gratiæ liberè assentiri, *ut homo inspirationem divinam recipiens, illam abjicere possit*: & ut can. 4. ait, *possit dissentire si velit*; quod non potest esse verum, si non esset libertas respectu præsentium. Necessariò igitur fatendum est, liberum arbitrium respicere præsentia, & quidem potissimum; tunc enim libertatem arbitrii sui exercet homo, quando in præsenti vult aut eligit aliquid, quod potest non velle; non autem tunc, quando deliberat quid sit agendum, nisi quatenus etiam ipsa deliberatio actus quidam est à voluntate imperatus.

Ad 1. ergo Arg. Resp. neg. Conf. Neque enim est eadem ratio præsentis & præteriti. Nam præteritum jam ante determinatum est, & ideo non amplius subest libertati voluntatis ut fiat, aut non fiat: præsens autem vel non est determinatum, sed determinatur à libera voluntate: vel si dicitur determinatum; non à præterita, sed à præsenti determinatione dicitur determinatum: quæ determinatio sic à voluntate procedit, ut voluntas eam faciat; & quidem liberè, ita scilicet, ut possit eam sui determinationem non facere.

Ad 2. Liberum arbitrium, si præsentem ac proprium ejus actum spectemus, non est propriè eorum de quibus consultamus, sed de quibus consultatum, & deliberatum est: nam post deliberationem sequitur electio, quæ est proprius actus liberi arbitrii; unde nec deliberatio est prorsus necessaria ad actum liberi arbitrii, ut in Deo, Angelis, & quandoque in hominibus patet.

Ad 3. Resp. neg. Conf. Quia quod in Maj. sumitur solum est verum de necessitate conditionata, quæ non repugnat libertati.

Voluntas eo instanti quo agit, potest non agere.

Ex his patet, voluntatem sic esse liberam, ut eo instanti, quo liberam actionem elicit, possit non agere; ac proinde positis omnibus ad agendum quomodocumque requisitis (sicut ponuntur quando agit) semper potest non agere, idest semper retinet vim & facultatem ad non agendum: & sic operatur, ut eodem illo instanti quo agit, simpliciter possit eumdem actum non operari, sensu nimirum diviso; quia licèt unum oppositorum sit alteri incompossibile, utrumque tamen possibile est, ut indicat Author noster q. 6. de Malo ad 16. in quantum ait, quòd *etsi utrumque oppositorum, ad quod potentia se habet, sit possibile; unum tamen est incompossibile alteri*. Quibus consentaneum est, quod q. 23. de Verit. art. 5. ad 3. ait: *Quamvis non esse effectus divinæ prædestinationis non possit simul stare cum divina voluntate; tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate*; conformiter his quæ qu. 6. de Ver. art. 3. ad 1. dixerat. His consentit Scotus dicens, quòd quamvis actus repugnet actui; possibilitas tamen ad unum stat cum altero in 4. d. 49. q. 13. Sciendum igitur est, quòd libertas est ad opposita non sic, ut possit facere illa esse simul, sed quia simul inest potentia ad utrumvis oppositorum.

QUÆSTIO LXXXIV.

De cognitione animæ respectu corporalium.

Ac primò, per quid ea cognoscat.

ARTICULUS I.

Anima per intellectum cognoscit corpora.

Art. 1. docet, Animam rationalem cognoscere corpora per intellectum, idque cognitione immateriali, universali, & necessaria.

Prius Fide certum est. Credimus enim Christum in Incarnatione assumpsisse corpus, illudque fuisse passibile & mortale; multaque alia debemus credere, quæ res corporeas concernunt.

Deinde, sacra Scriptura testatur Luc. 16. quòd dives epulo, cum esset secundùm Animam in tormentis, habebat notitiam suorum fratrum hic in terra corporaliter viventium. Et c. 12. alius introducitur intra se cogitans de fructibus corporalibus, & dicens Animæ suæ: *Anima, habes multa bona posita in annos plurimos, requiesce* &c. ut interim sileam infinita alia tum Scripturæ tum Patrum testimonia.

Posterius prob. Quia intellectus recipit species corporum secundùm modum sibi proprium: (cùm unumquodque recipiatur in altero secundùm modum recipientis) modus autem intellectus est, esse immaterialiter, universaliter, & necessariò, in quantum ad intelligendum non utitur materia; ac per consequens nec organo materiali vel corporali: quæ materia, & variationi subjecta est, & formam restringit, cùm alioquin forma secundùm se considerata sit communis, ut ex q. 7. art. 1. notum relinquimus.

Est autem hæc Animæ per intellectum cognitio immaterialis, quia producitur per formam seu speciem spiritualem à principio spirituali, in quo etiam remanet.

Cognitio intellectiva est immaterialis.

Est verò universalis & necessaria, quia abstrahit ab hic & nunc, idest à circumstantiis individuantibus, & quandoque ab illis proprietatibus, quæ poterant ejusmodi cognitionem reddere contingentem. Dico quandoque, quia non omnium rerum cognitio, (etiamsi cognoscantur in universali) est abstracta à talibus proprietatibus, sed earum tantùm, quæ inter se habent immobilem quamdam habitudinem. Neque etiam omni universali convenit necessitas; hæ enim sunt contingentes, Homo est albus, Album est dulce. Dicitur tamen intellectus cognoscere per modum necessitatis; partim quia cognoscit contingentia, secundùm quod induunt rationem cujus-

cujusdam necessitatis propter abstractionem à conditionibus materialibus; partim quia etsi ejus aliqua cognitio sit de contingentibus, si attendantur ipsæ res; est tamen de necessarijs, si attendantur rerum sive necessariarum sive contingentium rationes universales & necessariæ, quas considerat intellectus, ut ait Author q. 86. art. 3.

Quod in arg. 1. citatur ex S. Augustino: *Corpora intellectu comprehendi non possunt, nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest*; accipiendum est de his, per quæ videntur corpora, non de ipsis rebus quæ cognoscuntur; & sensus est: Corpora non possunt ab intellectu cognosci per corpora, neque aliquid corporeum per corporeas & materiales similitudines videri potest nisi sensibus.

Pro resp. ad 2. Neg. est Maj. Quia virtus inferior non se extendit ad ea, quæ sunt superioris virtutis: virtus autem superior extendit se ad ea, quæ sunt virtutis inferioris.

Articulus II.

Anima non intelligit corporalia per suam essentiam.

ART. 2. docet, Animam non intelligere corporalia per suam essentiam, sed per eorum species seu similitudines. Cùm enim omnis cognitio fiat per modum similitudinis; necesse est, quòd intellectus vel sit similitudo eorum quæ cognoscit, vel similitudinem eorum in se habeat: atqui nihil potest esse similitudo omnium rerum nisi natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam speciem vel ad aliquod genus entis, qualis est divina; ergo sola natura divina cognoscit omnia per suam essentiam. Ubi advertendum est, S. Doctorem rectè concludere de cognitione omnium, etiamsi hoc articulus non quærat, quia eadem est ratio universaliter cognoscendi corpora per essentiam cognoscentis, & sic cognoscendi omnes res; & utraque talis cognitio pariter repugnat creaturæ intelligenti, eò quòd ad utramque talem cognitionem requiratur, quòd natura cognoscens sit similitudo rerum quas cognoscit: natura autem creata, ut non potest esse secundùm suam essentiam similitudo omnium rerum, ita nec corporum, quæ ab ea sunt cognoscibilia.

Necessaria sunt species intelligibiles.

Confirm. Intellectus noster ad hanc vel ad illam rem intelligendam ex se est indeterminatus, cùm sit instar tabulæ rasæ & puræ potentiæ; ergo ad hanc rem intelligendam requirit aliquam formam, qua determinetur ad ejus intellectionem eliciendam: hæc autem forma est species intelligibilis, cùm ad hoc præstandum non sufficiat phantasma, quod est corporeum nec Animæ vel intellectui intimè conjunctum, quodque non nisi res singulares repræsentat.

Hanc esse Philosophi sententiam ex lib. 3. de Anima liquet. Nam c. 4. ait, Animam qua parte est intellectiva, esse locum formarum seu specierum; docetque c. 5. intellectum natum esse fieri omnia, in quantum scilicet omnium species potest recipere: & c. 8. Animam esse quodammodo omnia, quatenus est in potentia ad omnium species; ad sensibiles quidem per sensum: ad intelligibiles verò per intellectum. Eamdem tradit Aug. lib. 11. de Trinit. c. 2. & lib. 12. de Civ. c. 7.

Cur species necessariæ sint intellectui magis quàm voluntati.

Quare autem potius necessariæ sint species intellectui quàm voluntati; una ratio est. Quia determinatio voluntatis, quæ requiritur, fit à potentia cognitiva, quæ voluntatem movet quoad specificationem: intellectus autem non habet unde determinetur nisi à specie intelligibili. Altera. Quia vis apprehensiva trahit objectum ad se, facitque se quodammodo unum cum illo: Appetitiva verò non trahit suum objectum ad se, sed magis fertur extra se, ut in illud tendat, unde dici solet, quòd Anima magis est ubi amat, quàm ubi animat. Cùm ergo intellectus sit vis apprehensiva, ac per consequens trahat objectum ad se; objectum debet ei conjungi: non potest autem ei conjungi, nisi quatenus cognitum est in cognoscente: & cognitum non potest esse in cognoscente prout est à parte rei; (non enim in intellectu potest esse lapis materialis, quem quispiam intelligit) restat ergo, quòd in eo sit secundùm sui similitudinem seu speciem.

Observandum porrò, speciei intelligibili tria convenire. 1. Est, esse formalem similitudinem rei cujus est species, quemadmodum ex q. 12. artic. 2. & aliundè facilè est intelligere. 2. Esse cum intellectu principium effectivum intellectionis: *Species intelligibilis*, ait B. Th. lib. 1. cont. Gen. cap. 54. *quæ est forma intellectus & intelligendi principium, est similitudo rei exterioris*. Et q. 9. de Pot. art. 5. de hac specie seu similitudine loquens: *Hæc similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis*. Hujus etiam p. q. 105. art. 3. docet, duplex esse principium operationis intellectivæ in intelligente; unum, quod est ipsa virtus intellectualis; aliud, quod est similitudo rei intellectæ: quibus conformia scribit qu. 56. art. 1. & q. 8. de Verit. artic. 5. Tertium est inhærere intellectui: at hoc non convenit speciei, in quantum est species simpliciter, neque in quantum est ratio intelligendi, sed in quantum participat naturam accidentis: sicuti & istud, quòd species efficiat intellectionem tanquam principium intellectui subordinatum.

Tria speciei conveniunt.

Contra hoc quod in corp. dicit, Oportere quòd materialia cognita existant in cognoscente immaterialiter; objici potest: quòd species sensibiles seu rerum sensibilium, quæ sensibus cognoscuntur, sint materiales, utpotè in subjecto materiali existentes. *Ob.* Sed Resp. Quòd licèt sint materiales; existunt tamen in sensu quodammodo immaterialiter, quatenus magis sunt abstractæ & à materia depuratæ, quàm ea quorum sunt species: unde nec sensibus exterioribus percipi possunt. *Resp.*

Articulus III.

Species intelligibiles non sunt naturaliter inditæ Animæ.

ART. 3. docet, Animam non cognoscere corporalia per species naturaliter inditas. Quia unumquodque habet se eodem modo ad actionem & ad formam, quæ est actionis principium: sed Anima est quandoque solùm in potentia ad actionem; ergo sic est etiam ad formam: hæc autem forma est species intelligibilis. Maj. intelligitur quoad hoc, quòd est habere actu vel potentia: & sermo non est de qualibet forma, (homo enim habet actu Animam & intellectum, etsi actu non intelligat) sed de ea forma, per quam aliquid constituitur in actu proximo ad operationem eliciendam, qualis est species intelligibilis. In Min. anima sic intelligitur esse in potentia ad actionem, ut non possit eam exercere, etiamsi velit; unde patet, non posse idem concludi de Angelis, quia ut ex q. 58. art. 1. patet, Angeli semper fuerunt in actu proximo, semperque intelligunt res naturales, si volunt. Confirm. Si species rerum naturaliter inessent Animæ; sequeretur, Animam naturaliter cognoscere res naturales: neque enim dici potest, quòd vel earum obliviscatur, vel à corpore impediatur; tum quia experimur, nos non oblivisci eorum quæ naturaliter novimus, ut quòd omne totum sit majus sua parte; tum quia inconvenienter dicitur, naturalem Animæ operationem impediri per conjunctioem ad corpus, quæ est Animæ rationalis. Denique. Deficiente sensu, deficit scientia sensibilium illius sensus, quod non esset, si haberemus species naturaliter inditas.

Articulus IV.

Species non sunt à substantiis separatæ.

ART. 4. docet, species intelligibiles, quibus Anima nostra intelligit, non effluere à formis separatis. 1. Quia sic non posset dari sufficiens ratio, quare Anima intellectiva uniatur corpori, seu quare corpus necessarium sit Animæ intellectivæ, cùm ipsa non uniatur corpori propter corpus, sicut nec forma est propter materiam, sed unitur corpori, & corpus est necessarium Animæ ad propriam ejus operationem, quæ est intelligere. Si autem anima naturaliter reciperet species intelligibiles, ab aliquibus formis separatis, & non acciperet eas à sensibus; non indigeret corpore ad intelligendum, unde frustra unitetur corpori.

2. Quia non posset etiam dari ratio, quare Anima indigeret sensibus ad intelligendum: & quare non possimus habere scientiam earum rerum sensibilium, quarum non habemus species sensibiles, veluti quare

cæcus

cæcus oatus non possit veram scientiam habere de coloribus. Neque enim sufficit dicere, quòd indigeat sensibus, ut per eos excitetur, ut se convertat ad formam illam separatam, à qua recipit species: cùm ex naturæ suæ inclinatione, vel etiam excitata per alium sensum, posset se ad eam convertere ad recipiendas species illorum sensibilium, quorum noo habet sensum.

Dicendum igitur est, quòd Anima nostra recipiat species à sensibus. Quæ sententia communis est Philosophorum, conformis B. Augustino lib. 9. de Trin. c. 3. *Mens ipsa corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit.*

Articulus V.

Utrùm Anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis.

ITa quidem communiter præf. art. titulum exhibent codices oovi & antiqui: quam tamen lectionem suspectam faciunt in primis, quòd tota hac quæst. B. Thomas solùm disserat de cognitione rerum materialium; in ejus enim proœmio dixerat, quòd *Primò considerabitur, quomodo Anima intelligit corporalia quæ sunt infra ipsam*. Et postea: *Circa cognitionem verò corporalium tria consideranda occurrunt; primò quidem, per quid ea cognoscit*. Et hoc est, quod hac quæst. disputat; unde Hierooymus de Medicis huoc artic. proponens, Res materiales dicit; non autem Res Immateriales. Præterea, quando B. Thomas ad init. quæst. singulos ejus artic. proponit; sic ait, *Quintò, Utrùm anima nostra omnia quæ intelligit videat in rationibus æternis*. Accedit, quòd toto hujus art. corp. non loquatur particulariter de rerum immaterialium cognitione in rebus æternis, sed generaliter de cognitione omnium: *Cùm ergo quæritur* (inquit) *Utrùm anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat* &c. Quapropter hunc putamus esse

Verus articulus.

germanum istius articuli titulum, *Utrùm Anima nostra* (hoc est intellectiva seu humana) *omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis*.

Pro cujus resolutione sit

Conclusio I.

Anima nostra non videt hic omnia in rationibus æternis ut in objecto.

ANima nostra lo statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis tamquam in objecto cognito, sed sunt Beati qui sic io rationibus æternis cognoscunt omnia. Quia rationes æternæ oon sunt in præsenti vita nobis cognitæ, cùm oos non videamus divinam essentiam, sed hoc sit proprium Beatorum.

Conclusio II.

Cognoscit tamen omnia in illis rationibus sicut in principio.

NEcesse est dicere, quòd Anima humana cognoscat omnia io rationibus æternis sicut in principio cognitionis. Quia iotellectus noster oihil cognoscit nisi per lumeo intellectuale, quod est quædam participata similitudo luminis increati, in quo rationes æternæ contioentur.

Conclusio III.

NOn per solam participationem rationum æternarum habemus notitiam de rebus materialibus; quia præter illas, etiam requiruntur species à rebus acceptæ. Io quam sententiam faciunt verba B. Aug. ex lib. 4. de Trin. quæ in corp. videri possunt.

Articulus VI.

Cognitio nostra intellectiva ortum habet à sensibus.

ARt. 6. docet, intellectivam cognitionem à rebus sensibilibus accipi. Quia phantasmata accipiuntur à sensu: operationes autem sensus causantur per impressionem sensibilium in sensum. Nihilominus non est existimandum, quòd cognitio sensibilis sit totalis & perfecta causa cognitionis intellectualis: præter illam enim necessarius est intellectus agens, qui phantasmata à sensibus accepta quodammodo illustrat, & per abstractiooem facit intelligibilia actu, secundùm ea quæ dicebantur q. 79. art. 3. Sed cognitio sensibilis magis quodammodo est materiæ causa, in quantum phantasmata sunt materia, ex qua species intelligibiles producuntur, & per quas deinde fit intellectiva cognitio.

Articulus VII.

Non intelligimus sine conversione ad phantasmata.

ARt. 7. docet, Animam intellectivam corpori passibili uoitam non posse aliquid (etiamsi ejus speciem præhabeat) intelligere sine conversione ad phantasmata, juxta illud Philosophi lib. 3. de Anima c. 7. *Ipsa Anima sine phantasmate numquam intelligit*. Et c. 8. *Qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur*. Hæc autem conversio non sic est lotelligenda, quasi intellectus directè cognoscat phantasmata vel singularia: sed quia dum Anima per intellectum aliquid considerat, necessarium est quòd per phantasiam contempletur phantasma rei singularis; ac proinde non tam est ipse intellectus, quàm Anima vel homo intelligens, qui phantasmata speculatur, nisi quatenus intellectus per speciem videt naturam universalem ut in phantasmate elucentem & in particulari existentem; ad intellectus enim imperium format aliquod phantasma, quo cognoscat illud singulare, quod eo phantasmate repræsentatur; ipse verò in specie videt quidditatem universalem, ut jam dictum est. Hinc observandum est id, quod habet Author 2. contra Gent. cap. 73. iotellectum possibilem dupliciter se habere ad phantasma: prinsquam enim sit consignatus specie intelligibili, eo indiget, ut accipiat speciem intelligibilem; unde phantasma se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens: sed post speciem in intellectu receptam, ipse iodiget phantasmate quasi instrumento sive fundamento speciei; unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens: secundùm enim imperium intellectus formatur ab imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, io quo resplendet species intelligibilis, sicut exemplar in exemplato sive in imagine.

Quibus ita declaratis, probari potest hæc doctrina. 1. Quia dum per læsionem organi corporalis impeditur actus imaginativæ vel memorativæ, experimur nos impediri ab intelligendo actualiter etiam ea, quæ prius sciebamus: id quod noo contingeret, nisi ad actum intellectus requireretur actus alicujus potentiæ organicæ, cùm ipse non utatur organo.

2. Quando quis vult intelligere, format sibi phantasmata per modum exemplorum.

3. Operatio sequitur formam rei, & modum existendi ejus: sed Anima licèt sit incorporea, est tamen forma corporis; ergo quamvis ratione primæ conditionis requirat operationem incorpoream, ratione tamen secundæ requirit ministerium corporis. Unde sequitur, quòd necessitas recurrendi ad phantasmata noo proveniat ex corruptione naturæ per peccatum, sed ex natura seu conditione Aoimæ, in quantum ipsa est actus corporis passibilis, & nondum beata, ut corpori suo plenè dominetur.

Circa rationem B. Thom. observandum est, quòd objectum formale nostri intellectus sit ens sive entitas; sed objectum materiale pro hoc statu, est quidditas rei materialis, eò quòd in ea reperiatur ratio entis proportionaliter ipsi. Sic enim quatenus est immaterialis habet objectum immateriale, scilicet quidditatem & essentiam quatenus verò corpori unitur & quodammodo alligatur, habet objectum materiale.

Cum autem dicit, de ratiooe naturæ rei materialis esse, quòd existat io aliquo individuo; non loquitur de ratione essentiali; (quomodo animal est de ratione hominis) ipsemet enim lib. de Ente & essentia affirmat, quòd oatura hominis absolutè considerata abstrahit à quolibet esse, ita scilicet, ut in quantum hujusmodi nullum esse sibi vendicet, nec esse in singulari vel singularibus, nec non esse in singulari vel singularibus; quemadmodum Cajet. ibi explicat. Sed loquitur de modo quodam intrinseco seu inseparabili à natura specifica, perinde ac si diceret, quòd natura materialis non potest existere nisi in aliquo individuo, quod non est absque materia corporali.

Si Dicas: eadem ratione dici posse, quòd de ratione naturæ immaterialis sit existere io aliquo individuo. Resp. Hoc etiam dici posse, quia non per hoc vult distinguere unam naturam ab altera, sed ostendere quòd naturam materialem cognoscere non possimus sine conversione ad phantasmata, quæ sunt particularia, Ob. Resp.

eò quòd naturam illam cognoscere non possimus plenè & perfectè, nisi ut in particulari existentem.

Ex dictis patet, hanc doctrinam iotelligendam esse de Anima conjuncta corpori passibili, cui modo quodam subjicitur, & à quo pendet in intelligendo. Cùm enim erit sine corpore, vel in corpore glorioso, habebit plenum dominium supra illud; ideòque non egebit conversione ad phantasmata, sed liberum ei erit illis uti. Utrùm autem Adamus ea conversione indigeret in statu Innocentiæ, vide infra qu. 94. art. 2. resolutionem affirmativam.

Anima in corpore glorioso non eget côverti ad phantasmata.

Circa resp. ad 3. observa, quòd in præsenti statu nos non cognoscimos incorporalia per proprias eorum species, sed per comparationem ad corporalia; & ideo intellectus noster non quidem converti debet ad phantasmata istorum incorporalium, cùm nulla sint, sed ad phantasmata eorum corporalium, per quæ incorporalia cognoscit.

Articulus VIII.

Ligamentũ sensus impedit cognitionem intellectus.

ARt. 8. probat, judicium intellectus impediri per ligamentum sensus. Quia ea quæ in dormiendo contingunt contra licitos mores, non imputantur homini ad peccatum: imputarentur autem, si tunc judicium intellectus non esset impeditum, quia sic homo haberet liberum usum rationis & intellectus. Deinde. Omnia quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscnotur à nobis per comparatiouem ad res sensibiles: illas verò res sensibiles cognoscimus per operatiooem senius; si ergo sensos sint ligati & à sua operatione impediti, judicium intellectus non potest esse perfectum.

In resp. ad 2. collata cum q. 78. art. 4. ad 2. duo sunt observanda. Unum, quòd sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album à nigro vel viridi: at discernere album à dulci (cùm dulce cadat sub objectum gustus, & non sub objectum visus) non pertinet ad sensum proprium, sed ad Sensum communem, ad quem sicut ad terminum communem referuntur omnes omnium propriorum sensuum apprehensiones. Alterum, probabile esse, quòd Sensus communis, etsi noo possit io absentia rerum sensibilium habere perfectum ac distinctum judicium, quemadmodum ex 1. 2. q. 15. art. 1. in corp. & ex qu. 17. art. 7. ad 3. intelligi potest; possit tamen habere aliquod imperfectum & indistinctum per species in eum ex phantasia derivatas. Dicit enim hic, quòd *si motus vaporum fuerit modicus; non solùm imaginatio remanet libera, sed etiam ipse Sensus communis ex parte solvitur, ita quòd homo judicat interdum in dormiendo, ea quæ videt somnia esse, quasi dijudicans inter res & rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet Sensus communis ligatus; & ideo licèt aliquas similitudines discernat à rebus, tamen semper in aliquo decipitur.*

Ut judicium conveniat sensui.

Horum occasione observandum est, judicium tribus modis sumi posse. 1. Pro simplici cognitione attingente objectum, absque eo quòd cognoscatur istius objecti convenientia & proportio cum potentia. 2. Pro cognitione etiam simplici, qua tamen dignoscatur & objecti convenientia, & ejus discrimen ab aliis. 3. Pro judicio enuntiativo per compositionem, aut divisionem, aut discursum. Hoc ultimo modo non judicat sensus oeque proprius neque communis, sed intellectus: primo autem modo judicat sensus proprius: Seosus verò communis utroque, idest & primo & secundo modo.

Varia acceptio judicii.

QUÆSTIO LXXXV.

De modo & ordine intelligendi.

NOn plus quidem continet titulus huic quæstioni præfixus: non esse tamen Authoris nostri meotem hic generaliter disputare de modo & ordine intelligendi, sed de modo & ordine, quo Anima corpori conjuncta intelligit corporalia; ex Procem. q. 84. manifestom est. Ibi enim dixit, quòd *circa cognitionem corporalium tria consideranda occurrunt. Primò quidem per quid ea cognoscit;* & hoc q. præced. examinavit. *Secundò, quomodo, & quo ordine,* eadem scilicet illa corporalia cognoscit; quod in præs. q. 85. disquirit. Uode io arg. *Sed contra* 1. art. concludit; oportere quòd materialia intelligantur, in quantum à materia abstrahuntur & à similitudinibus materialibus, quæ sunt phantasmata. Similiterque in ipso art. corp. resolvit.

Articulus I.

ARt. 1. docet, intellectum humanum in statu hujus vitæ cognoscere res materiales per abstractionem à phantasmatibus. Quia cognoscit formam in materia corporali individualiter existentem, sed non prout est in tali materia, sive non considerando principia individuantia quæ per phantasmata repræsentantur; hoc autem est abstrahere à phantasmatibus. Abstractio enim speciei intelligibilis non fit per modum compositionis aut divisionis, quasi intelligeremus, aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab alio: sed per modum simplicitatis, qui est, quando intelligimus unum nihil considerando de alio; unde abstrahere speciem intelligibilem à phantasmatibus, est considerare naturam speciei absque consideratione principiorum individualium, quæ per phantasmata repræsentantur.

Intellectus noster intelligit per abstractionem à phantasmatibus.

Qualis sit abstractio à phantasmatibus.

Dices: Quæst. sup. dictum est, Nos nihil posse intelligere sine conversione ad phantasmata; quomodo igitur verum esse potest, quòd res materiales cognoscamus per abstractionem à phantasmatibus. Resp. Utrumque esse verum. Intellectus enim noster cognoscit per abstractionem à phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum io universali, non considerando conditiones singulares; & tamen indiget conversiooe ad phantasmata, in quantum ea, quorum species abstrahit, non potest intelligere sine conversione ad phantasmata. De hujus art. doctrina, & specialiter de resp. ad 3. & 4. videantur quæ diximus q. 79. art. 3.

Ob.

Resp.

Articulus II.

ARt. 2. probat, species intelligibiles à phantasmatibus abstractas non esse id, quod intelligimus (nisi per reflexionem, & secundariò) sed id quo.

Species non sunt id quod intelligimus.

1. Quia species sensibilis non est id quod sensu percipitur, sed est id quo percipitur objectum sensibile: ita autem se habet species intelligibilis ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum.

2. Quia forma, secundùm quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti, non autem ipsum objectum: species verò intelligibilis est ejusmodi forma.

3. Quia alioquin sequeretur, quòd omnes scientiæ solùm essent de speciebus intelligibilibus, & non de rebus extra Animam existentibus: quia omnes scientiæ versantur circa id quod principaliter intelligimus ad earum objecta pertinens: *Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili sicut id quo intelligitur*, ait B. Thomas 2. cont. Gent. c. 75. *sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundùm hoc & suum intelligere intelligit, & suam speciem qua intelligit. Licèt* (inquit jam dicto c. 75.) *diximus, quòd species intelligibilis in intellectu possibili recepta non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur; non tamen removetur, quin per reflexionem quamdam intellectus seipsum intelligat, & suum intelligere, & speciem qua intelligit.*

De resp. ad 1. diximus q. 14. art. 2.

Pro resp. ad 2. diceodum est, quòd intellectum in actu importat duo; ipsam scilicet rem seu naturam quæ intelligitur, & hoc quod est eam intelligi. Quantum ad prius iotellectum in acto est in re, quæ est extra Animam, nimirum in singularibus: quantum ad posterius est in intellectu.

Hujus art. doctrinæ non obstat, quòd 3. p. q. 11. art. 2. ad 1. B. Th. dicit, finem potentiæ intellectivæ esse cognoscere species intelligibiles. Quia ponit ibi speciem repræsentantem pro repræsentata: q. d. finem potentiæ intellectivæ non esse cognoscere phantasmata, idest res singulares per phantasmata repræsentatas, sed species, idest res universales in speciebus repræsentatas.

A a-

ARTICULUS III.

Cognitio singularium est prima. ART. 3. tradit, cognitionem singularium esse quoad nos priorem cognitione universalium; sicut cognitio sensitiva est prior cognitione intellectiva. In utrorumque tamen, hoc est tam singularium quàm universalium cognitione prius nota sunt communiora & universaliora, quàm minùs communia & minùs universalia. Quia dum itur de potentia ad actum, prius pervenitur ad actum incompletum quàm ad completum seu perfectum: cognitio autem universaliorum, quæ est indistincta & confusa, est imperfecta respectu cognitionis distinctæ particularium. Plura his de rebus ad c. 1. lib. 1. Phys. dici solent, quæ Philosophis relinquimus.

ARTICULUS IV. V. VI. & VII.

ART. 4. docet, intellectum posse multa simul intelligere per modum unius, non per modum plurium, juxta explicationem datam q. 58. art. 2.

Art. 5. & 6. tradit, nostram intellectionem fieri componendo & dividendo; & sic intellectum aliquando falli, quamvis non fallatur circa Quodquidest, nisi per accidens. Conferantur quæ diximus q. 17. art. 3.

Art. 7. probat, unam & eamdem rem magis seu melius ab uno intelligi quàm ab alio. Tum quia per experimentum inveniuntur aliqui profundiùs intelligentes quàm alii; tum quia unus est melioris virtutis in intelligendo quàm alius.

Unus alio melius intelligit unā rem. Quando in corp. dicit, in isto sermone, *Aliquis unam rem magis intelligit quàm alius*, comparativum *magis* non determinare actum intelligendi ex parte rei intellectæ; non vult dicere, unam rem non meliùs seu non meliori ac perfectiori cognitione intelligi ab uno quàm ab alio, neque plura circa eam rem cognosci per unum quàm per alium: sed significat, unam rem non cognosci meliùs ab uno, quàm ipsa sit in se cognoscibilis: pro ratione enim subdit, *Quia si intelligeret rem aliter quàm sit, falleretur*. Quibus similia dixit art. 1. ad 1. & q. 12. art. 6. ad 1.

Quæst. Quæri hic posset: An omnes Animæ rationales sicut sunt ejusdem speciei, ita sint ejusdem perfectionis. Satis certum est, eas esse inæquales extrinsecè,
Resp. ita scilicet ut una dicatur perfectior propter meliores vires sensitivas melioraque organa corporis: non convenit autem, an intrinsecè & in seipsis sint inæquales perfectione substantiali individuali.

Non omnes Animæ sunt æquales. Veriùs sentire videntur, qui affirmant. 1. Quia quidam inveniuntur esse ingenii subtilioris & judicii profundioris quàm alii: quidam etiam habent aliquam inclinationem naturalem ad aliqua virtutum opera præ aliis; juxta illud Job 13. *Ab infantia mea mecum crevit miseratio*: & Ecclesiastici 1. *Initium sapientiæ timor Domini, & cum fidelibus in vulva concreatus est*. Ubi Jansenius observat, plerosque (etiam in utero) accipere à Deo donum quoddam, quo sunt proclives ad ea, quæ vera pietas requirit. Quomodo etiam Sap. 8. Salomon dicit se sortitum (divino scilicet munere) Animam bonam, hoc est bonæ indolis & bonæ propensionis.

Accedit, quòd Anima Christi Domini, etiam secundùm se seu secundùm naturalia ipsi convenientia, videatur fuisse perfectior perfectione substantiali individuali quàm Anima cujusvis alterius.

Deinde. Anima ex se ordinatur ad corpus benè temperatum & organizatum; ergo hæc Anima ordinatur ad corpus habens hunc gradum temperiei, ista ad istum &c. sed illi gradus non consistunt in indivisibili; ergo una ordinatur ad gradum perfectiorem quàm altera, ac per consequens in seipsa est perfectior. Quæ tamen perfectio animæ, non provenit ei ex corpore, sed Deus illi Animæ confert majorem perfectionem, quam ordinat ad corpus melius dispositum. Vide Cajet. Bann. Ripam hic.

Sententiam hanc ita docuit Magister Sent. 2. d. 32. *Pluribus non irrationabiliter videtur, quòd Animæ ex ipsa creatione aliæ aliis excellant in naturalibus donis, ut in essentia alia aliis sit subtilior, & ad intelligendum memorandumque habilior, utpotè acutiori ingenio, & perspicatiori intellectu prædita*. Ubi commentans B. Bonaventura scribit, satis probabile esse, quòd in ipsa creatione sit præcellentia in Animabus; quòdque illa præcellentia non veniat ex parte corporis sed ex parte Animæ; cùm Anima non sit propter corpus, sed corpus sit propter Animam. Et ad objectionem ex S. Gregorio dicente, quòd omnes homines natura pares genuit; Resp. hoc non intelligi quantum ad privationem ordinis naturalium in præcellentia, sed quantum ad privationem ordinis in dominio, & servitute. Similiter Richar. in eamdem dist. art. 4. q. 1. Quia plures Animas esse inæquales in naturalibus creatas, est ad manifestandam Dei scientiam, & potentiam, & majorem speciei pulchritudinem; videtur quòd ex quo possibile est hoc fieri, quod sit factum. Tacita ob.

Si Dicas. In his quæ sunt ejusdem speciei non esse differentiam secundùm prius & posterius in nobilitate. Ob.
Idem Rich. significat hoc esse exponendum de nobilitate essentiali vel de nobilitate in proprietatibus naturalibus ipsius speciei consequentibus essentiam Animæ secundùm speciem consideratam; non autem de nobilitate in proprietatibus naturalibus individuis. Resp.
Confer quæ dicebantur supra q. 25. art. 6. & quæ notavimus 2. 2. q. 24. art. 5. ad 3. ex quibus haud difficulter intelligi poterit, essentias rerum secundùm species consideratas non admittere magis & minus; easque proinde sic totas participari ab individuis, ut singula habeant totam essentiam suæ speciei, & unum non magis illam habeat quàm aliud. Neque enim unum individuum hominis magis est homo quàm alterum; nec una bestia magis est bestia quàm altera, cùm singuli homines ex corpore & Anima rationali sint compositi, & singulæ bestiæ ex corpore & anima irrationali. Cum his autem benè consistit, quòd essentiæ individuales quædam sint perfectiores, quædam minùs perfectæ, secundùm quod vel aliqua pars essentiæ, vel aliqua ejus proprietas est individualiter perfectior in uno quàm in altero. Eamdem de inæqualitate Animarum fuisse sententiam B. Thomæ, intelligi potest ex iis quæ scribit in 2. d. 21. q. 2. art. 1. ad 2. ubi inter cætera dicit, mulierem in primo statu etiam quantum ad Animam fuisse viro imperfectiorem: & d. 32. q. 2. art. 3. manifestissimè agnoscit, unam Animarum esse alia nobiliorem. In præs. quoque artic. scribit, unum hominem posse eamdem rem melius alio intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; idque uno quidem modo ex parte intellectus, qui est perfectior; alio autem modo ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad suam operationem. Verum quidem est, ipsum aliquando ita loqui, quasi major nobilitas Animæ proveniat ex diversitate corporis. At hoc non ita est intelligendum, quasi Animæ majores suas perfectiones individuales accipiant à corporibus vel ex ordine ad corpora: sed quòd Deus in earum creatione illas perfectiones inæquales conferat Animabus, quoniam ipsas ad corpora inæqualia ordinat; ita ut inæqualitas animarum sit natura prior quàm inæqualitas corporum. Neque refert, quòd Anima non sit propter corpus. Quamvis enim ita sit, quòd Anima non sit propter corpus tamquam propter finem, uti nec forma est propter materiam, sed è contrario materia est propter formam, & corpus propter Animam sicut propter finem & perfectionem propriam ipsius materiæ & corporis: nihil tamen vetat, Animam esse propter corpus, eo modo quo perfectivum est propter perfectibile; & idcircò nullum est inconveniens, quòd Deus Animam creet propter corpus perficiendum, & formam ad actuandam perficiendamque materiam. Cui explicationi aptari potest, quòd hic in resp. ad 3. legitur; eidemque conforme est quod habetur Sap. 8. *Cùm essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum*, hoc est, cùm essem bonus, vel quia eram bonus (nimirum quantum ad Animam, quæ creata erat bona, idest bonæ indolis) veni ad corpus incoinquinatum, idest liberum à defectibus corporalibus, benè complexionatum, robustum, sanum, pulchrum. Ubi significatur, quòd bona indoles Animæ naturæ ordine antecesserit bonam corporis dispositionem; & quòd hæc dispositio ei (Deo sic providente) obtigerit, propter bonitatem seu bonam indolem Animæ, Confer q. 90. art. 4. (Tacita ob. / Ob. / Resp. in margin)

Articulus VIII.

Actu indivisum prius cognoscitur quàm partes.

ART. 8. docet, illud indivisibile seu actu indivisum, quod est potentia divisibile, prius ab intellectu cognosci, quàm cognoscantur partes, in quas fieri potest divisio; partim quia cognitio confusa est prior cognitione distincta: cognitio autem talis rei indivisibilis est confusa, & cognitio, qua singulæ partes actu cognoscuntur, est distincta; partim quia tale indivisibile est quidditas rei, quæ est proprium objectum intellectus. Juxta priorem rationem prius intelligitur continuum quàm ejus singulæ partes: Juxta posteriorem prius cognoscitur aliquo modo definitio alicujus rei quàm singulæ partes ipsius.

Indivisibile verò, quod non solùm est actu indivisum, sed etiam est potentia omnino indivisibile, posterius intelligitur. Quia non cognoscitur nisi per privationem divisibilis vel divisionis, ut ratio puncti & ratio unitatis: dicitur enim punctum, cujus pars non est: & unum, quod est indivisibile.

QUÆSTIO LXXXVI.

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat?

Articulus I.

Singularia non directè intelligimus.

ART. 1. probat, intellectum nostrum non cognoscere directè singularia materialia. Quia directè cognoscitur illud, quod per speciem intelligibilem directè repræsentatur: sed per eam, cùm sit abstracta à conditionibus materialibus & individuis, non possunt directè repræsentari ejusmodi singularia; ergo illa singularia non directè cognoscuntur à nostro intellectu. Addit autem de eodem nostro intellectu, quòd indirectè & quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singularia, loquiturque de singularibus rerum materialium. Quibus conformiter ita scribit q. 2. de Verit. art. 6. *In quantum intellectus noster per similitudinem, quam accepit à phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma, à quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis; habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad immaginationem.* Et q. 10. de Ver. art. 5. in corp. *Mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus: & ulterius in speciem, quæ est actus sui principium: & ulterius in phantasma, à quo species est abstracta; & sic aliquam cognitionem de singulari accipit.* Et in resp. ad 3. *Secundùm hoc intellectus potest de singulari & universali propositionem componere, quòd singulare per quamdam reflexionem cognoscit.* His similia habet in q. de Anima, inter Disp. art. 20. resp. ad 1. in contrarium; Quodlib. 12. art. 12. & alibi. Quæ ideirco diligenter notanda sunt; quia non defuerunt qui dicerent, B. Thom. docuisse, quòd intellectus noster in præsenti statu non cognoscit singularia; cùm tamen expressè doceat, quòd ea cognoscit, sed indirectè.

Intellectus noster cognoscit singularia.

Ut autem certa ab incertis separentur; certo tenendum est, quòd intellectus humanus etiam in præsenti rerum statu cognoscit singularia rerum materialium per se seu per suum proprium actum: quòd verò illa solùm indirectè cognoscat est probabile.

Prius prob. 1. Quia Adam Gen. 2. cuncta animantia terræ & universa volatilia cœli & omnes bestias terræ vocavit nominibus suis: hæc autem vocatio non poterat esse sine intellectiva cognitione singularium.

Prob. 2. Fide credimus, Christum esse natum, passum, mortuum, aliaque plurima singularia: atqui Fides est in intellectu: ergo intellectu cognoscimus singularia.

Prob. 3. Intellectus corrigit sensum: cùm enim baculus in aqua apparet fractus: & cùm Sol videtur esse parvæ quantitatis, intellectus tamen judicat, baculum non esse fractum, neque Solem esse parvæ quantitatis; ergo intellectus cognoscit singularia.

Probatur 4. Voluntas appetit singularia; ergo intellectus ea cognoscit; nihil enim est volitum per voluntatem, nisi sit intellectu cognitum.

Denique. Intellectus format istam propositionem, Sortes est homo, ut B. Thomas hic ait: non potest autem propositionem formare, qui terminos non cognoscit.

Circa posterius, dupliciter explicari potest, quo modo intellectus indirectè & per reflexionem cognoscat singularia. Uno modo quia in specie cognoscens naturam universalem reflectatur primò in cognitionem sui actus, 2. suæ speciei, 3. phantasmatis à quo species illa fuit abstracta. Alio modo, quia species, quæ est repræsentativa naturæ universalis, determinatur ab hoc phantasmate, ut natura universalis cognoscatur sicut existens in illo singulari, quod per phantasma repræsentatur.

Ex his, ut & ex q. 84. art. 7. consequenter est dicendum, quòd intellectus cognoscat singularia sub proprio conceptu sine speciebus eorum propriis; specie quidem repræsentante naturam universalem, ipsumque singulare sub ratione universalis: phantasmate autem illud repræsentante sub ratione singularis.

Ob. Si objicias Philosophum lib. 3. de Anima dicentem, quòd sensus est singularium, & intellectus universalium. Resp. illud discrimen subsistere, in quantum sensus est tantùm singularium; intellectus autem est universalium & non solorum singularium.

Articulus II.

Intellectus noster non cognoscit infinita.

ART. 2. docet, intellectum humanum non posse actu vel habitu cognoscere infinita, sed tantùm infinita potentia.

Primum probat. Quia vel cognosceret ea simul, vel successivè non simul, quia ea simul cognoscuntur, quæ per eamdem speciem repræsentantur: infiniti verò (cùm non habeat rationem totius & perfecti) non est una species. Nec successivè, quia non possunt omnes ejus partes numerari.

Prob. Secundum. Quia cognitio habitualis causatur in nobis ex actuali.

Tertium. Quia numquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.

Ex his patet, B. Thomam loqui de infinito secundùm quantitatem: loquitur enim de illo infinito, quod non habet rationem totius & perfecti, quodque intelligi non potest nisi accipiendo partem post partem.

Observandum præterea, ipsum loqui de cognitione naturali, ut patet, tum ex resp. ad arg. tum ex eo quod in corp. dicit, habitualem cognitionem in nobis causari ex actuali consideratione.

Articulus III.

Contingentia directè à sensu cognoscuntur.

ART. 3. docet, contingentia secundùm quod sunt contingentia directè à sensu cognosci, & indirectè ab intellectu. Quia sensus directè est de singularibus, de quibus intellectus solùm est indirectè: contingentia autem, secundùm quod sunt contingentia, sunt singularia; per contingentia enim, secundùm quod sunt contingentia, intelliguntur ea quæ sunt mutabilia per ordinem ad esse & non esse, secundùm quod substant materialibus conditionibus, ex quibus provenit contingentia, idest mutabilitas. Addit verò, quòd rationes universales & necessariæ contingentium directè cognoscuntur ab intellectu; quòdque si attendantur rationes universales sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis: si autem attendantur ipsæ res; sic quædam scientia est de necessariis, & quædam de contingentibus.

Articulus IV.

Utrùm intellectus noster cognoscat futura.

RESponsioni præmittit, quòd futura ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem: rationes autem futurorum possunt esse universales & intellectu perceptibiles, & de eis possunt esse scientiæ.

Quibus præmissis sit pro resp.

Conclusio I.

Non possumus cognoscere futura in seipsis.

Futura non possunt in seipsis cognosci, nisi à Deo: quia solius Dei intuitus fertur supra totum temporis cursum. Et absolutè loquendo dicendum est, quòd futura contingentia non cognoscuntur ab intellectu humano, imò nec ab Angelico, sed à divino duntaxat, ut supra ostendimus q. 14. art. 13. & q. 57. art. 3.

Conclusio II.

Possumus cognoscere futura in causis necessariis.

Futura prout sunt in suis causis necessariis, cognosci possunt ab intellectu humano per certitudinem, cognita causa: prout autem sunt in causis, quæ ut plurimum tales effectus producunt; cognosci possunt conjecturaliter, idque magis, vel minùs, secundùm quod causæ sunt magis vel minùs inclinatæ in hujusmodi effectus; quæ verò sunt in causis ad utrumlibet indifferenter se habentibus vel producentibus suos effectus ut in paucioribus, non possunt ab humano intellectu cognosci; quemadmodum tradit B. Thom. 2. 2. q. 95. art. 1.

QUÆSTIO LXXXVII.

Quomodo Anima intellectiva cognoscat seipsam, & ea quæ in se sunt.

Articulus I.

Anima se cognoscit per speciem.

Art. 1. docet Animam intellectivam non se intelligere per suam essentiam, sed per species à sensibilibus abstractas. Quia licèt sit actu in genere entium, (cùm sit forma substantialis, immaterialis, & subsistens) non est tamen actu in genere intelligibilium: quia cum sit forma corporis, ex eo quòd est unita & quodammodo subjecta corpori, pertinet ad ordinem rerum materialium. Porrò illud dicitur esse actu in genere intelligibilium, quod ex se sine alio extrinseco agente vel objecto potest actuare intellectum, eumque determinare ad actum intelligendi: sicut est Deus respectu omnium intellectivorum, Angelus, & Anima separata respectu sui ipsius. Anima ergo corpori passibili unita indiget fieri actu per species intelligibiles; non quidem per eas quæ sint species ipsius Animæ, cùm in ea nullæ sint tales, sed per species rerum materialium *Anima*, inquit B. Thom. q. 10. de Ver. art. 8. ad 5. in contr. *non cognoscitur per aliquam speciem abstractam à se, sed per speciem objecti sui, quæ fit forma ejus secundùm quod intelligit actu*. Neque refert, quòd talis species non sit similitudo Animæ. Ut enim ibidem ait in resp. ad 9. *Anima non cognoscitur per speciem à sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse Animæ similitudo, sed quia naturam speciei considerando, quæ à sensibilibus abstrahitur, invenitur natura Animæ, in qua hujusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia*. Et hic est unus modus, quo Anima seipsam cognoscere potest. Alius præterea est, quo quis percipit se habere Animam intellectivam ex eo, quòd percipit se intelligere; vel ex quo consideratione actus inquirit naturam Animæ. Ex quibus patet, quòd intellectus pro præsenti statu, non eodem actu quo cognoscit objectum cognoscat seipsum & suum actum; quia suum objectum actu directo cognoscit, se verò & suum actum actu reflexo. Ex quo ulterius sequitur, quòd non sit in continua cognitione sui ipsius. Plura de hoc art. habet S. Doctor dicta q. 10. de Ver. art. 8.

Quid esse actu in genere intelligibilium.

Articulus II.

Anima cognoscit habitus per actus.

Art. 2. docet, intellectum humanum cognoscere habitus Animæ seu in aliqua Animæ potentia existentes per actus ab ejusmodi habitibus procedentes, idque duobus modis. Uno, dum aliquis percipit se habere habitum per hoc, quòd percipit se habere actum proprium illius habitus. Alio, dum inquirit naturam & rationem habitus ex consideratione actus.

Cæterum, An possit quispiam certò scire se habere habitum Fidei & Charitatis, 1. 2. q. 112. art. 5. erit disquirendum. Interim videri potest B. Thom. qu. 10. de Ver. art. 9. & 10. & observari, quòd præs. art. doctrina, tum de habitibus naturalibus seu per naturæ vires acquisitis accipienda videatur, tum de aliorum habituum cognitione conjecturali, non autem universaliter de cognitione certa.

Articulus III.

Intellectus cognoscit suum actum.

Art. 3. docet, intellectum humanum cognoscere suum proprium actum: ita tamen ut non primò eum cognoscat, sed solùm secundariò. Primò enim cognoscit objectum extrinsecum, scilicet naturam rei materialis, ac deinde cognoscit se intelligere istud objectum. Quia sub objecto intellectus nostri, quod est ens, & verum, etiam comprehenditur ipse actus intelligendi: sed tamen primum ejus objectum secundùm præsentem statum non est quodlibet ens & verum, sed ens & verum consideratum in rebus materialibus, ex quibus in aliorum cognitionem devenit. Huc pertinet quod Philosophus lib. 2. de Anima dixit, objecta præintelligi actibus. Ex his sequitur, alium esse actum quo intellectus intelligit objectum extrinsecum, v. g. lapidem, & alium, quo intelligit se intelligere lapidem.

Quæst. Quæstio autem dubia est: Utrùm intellectus, quando intelligit suum actum, vel habitum in Anima existentem, vel etiam speciem intelligibilem, quæ est intellectionis principium, formet conceptum, quod dicitur verbum mentis. Ad quam probabiliter. Resp. potest affirmativè, juxta regulam B. Thomæ q. 27. art. 1. assignatam: *Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ*: de qua regula vide quæ ibi notavimus. Ad hoc autem in his intelligendis formatur verbum, non ut illa fiant intellectui simpliciter præsentia, sed ut fiant præsentia objectivè & in ratione termini. Nam *habitus sunt præsentes in intellectu nostro, non sicut objecta intellectus, sed ut quibus intellectus intelligit*, ut dicitur art. 2. ad 2. & q. 10. de Ver. art. 9. ad 9. *Habitus mentis sunt ei maximè proportionales, sicut forma proportionatur ad subjectum & perfectio ad perfectibile; non autem ut objectum ad potentiam*. Idemque judicium est de actibus ac etiam de speciebus.

Resp.

Cæterum, an intellectus ad se, vel ad habitum, & actum suum intelligendum opus habeat specie; alia quæstio est. Ad quam tamen probabilior videtur Resp. affirmativa. Sic enim *seipsum intelligit intellectus noster, secundùm quod fit actu per species à sensibilibus abstractas*, ait B. Thom. art. 1. in corp. & in resp. ad 3. *Intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eamdem speciem intelligitur sicut per formam suam*. Quantum tamen ad ipsius speciei intellectionem dicendum videtur, quòd intellectus speciem intelligat per seipsam & non per aliam, ne detur processus in infinitum. Unde B. Th. dicto art. 9. ad 10. *Intellectus cognoscit speciem intelligibilem, non per essentiam suam, neque per aliquam speciem*, aliam scilicet ab ipsa, *sed cognoscendo objectum cujus est species per quamdam reflexionem*.

Articulus IV.

Art. 4. probat, actum voluntatis intelligi ab intellectu; partim quia id asserit B. August. lib. 10. de Trinit. partim quia actus voluntatis est intelligibiliter in intelligente sicut in principio & sicut in subjecto proprio; cùm sit inclinatio voluntatis consequens formam intelligibilem, & cujuscumque rei inclinatio sit in re per modum ipsius rei.

Intellectus intelligit actum voluntatis.

Duobus autem modis intellectus cognoscit actum voluntatis. Uno, quatenus aliquis percipit se velle; altero, in quantum cognoscit naturam hujus sui actus, & naturam principii ipsius, quod est habitus vel potentia.

QUÆSTIO LXXXVIII.

Quomodo Anima humana cognoscat ea, quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias.

Articulus I. & II.

Non possumus cognoscere Angelos perfectè.

Art. 1. & 2. docet, Animam intellectivam non posse cognoscere substantias separatas secundùm seipsas, neque perfectè per cognitionem rerum materialium. Tum quia sunt improportionatæ nostro intellectui, qui secundùm statum præsentis

vitæ naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium. Tum quia res materiales non sunt ejusdem rationis cum immaterialibus; ideoque non possumus habere species earum substantiarum perfectè repræsentativas. Dico perfectè; nam quòd imperfectè possimus substantias separatas, sive Angelos sive Animas intelligere; satis certum est. *Ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum*, dicit S. Doct. art. 2. ad 1. *non tamen in perfectam: quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quæ à materialibus accipiuntur, ad immaterialia intelligenda sunt multum dissimiles*. Plura videri possunt in q. de Anima inter disp. art. 16.

Articulus III.

Deus nō est primū, quod à nobis intelligitur.

ARtic. 3. docet, Deum non esse primum, quod à mente humana cognoscitur. Quia intellectus humanus secundùm statum præsentis vitæ non potest intelligere substantias creatas immateriales; ergo multò minus potest cognoscere Deum perfectè seu secundùm essentiam, cùm Deus longè plus superet capacitatem intellectus nostri, quàm illæ substantiæ.

Deinde. Nullam hic possumus habere naturalem cognitionem de Deo nisi per creaturas, juxta illud ad Rom. 1. *Invisibilia ipsius per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*? Et Sap. 13. *A magnitudine speciei & creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri*. Quapropter primum, quod à nobis secundùm statum præsentis vitæ intelligitur, est quidditas rei materialis. Confer quæ dicebantur q. 2. & quæ S. Doctor habet in 1. d. 3. q. 1.

QUÆSTIO LXXXIX.

De cognitione Animæ separatæ.

Articulus I.

Anima separata intelligit.

ARtic. 1. probat, Animam separatam, aliquid intelligere. Quia intellectio est actio independens à corpore. Quæ doctrina Fide certa est. Dicitur enim Sap. 4. de impiis mortuis, quòd *erunt gementes, & quod venient in cogitatione peccatorum suorum*. 2. Mach. ult. Onias post mortem apparens legitur dixisse, *Hic est fratrum amator & populi Israel: hic est qui multum orat pro populo & universa sancta civitate, Jeremias Propheta Dei*. Hæc autem non poterant fieri, nisi Animæ ipsorum aliquid intelligerent; uti nec id quod Lucæ 16. legimus de Abraham ad divitem epulonem, *Fili recordare quia recepisti bona in vita tua* &c. Conferat qui plura volet, quæ B. Th. latè differit in qq. Disp. de Anima art. 15. & q. 19. de Ver. art. 1.

Idque per species tum hic acquisitas, tum postea infusas.

Modus autem intelligendi Animæ separatæ est per species; partim hic acquisitas & conservatas; partim ex influentia divini luminis participatas. Cùm enim per separationem sortiatur alium modum essendi, quàm dum esset in corpore; consequens est, quòd etiam aliter cognoscat, cùm modus operandi uniuscujusque sequatur modum essendi ipsius.

Quapropter Anima separata non intelligit per conversionem ad phantasmata, quia nulla habet: nec per abstractionem specierum à phantasmatibus, quia desunt ei potentiæ organicæ, quibus mediantibus eas abstrahat: nec per solas species hic acquisitas, cùm pueri nullas hic species acquisierint, nec tamen ipsorum (quando sunt defuncti) Animæ expertes sint cognitionis, cùmque multa ibi cognoscantur, quæ in hoc Mundo non cognoscuntur. Sed quemadmodum Anima separata sortitur modum essendi Angelorum; (subsistit enim sine corpore, immortalis, immaterialis, & intellectu prædita) sic etiam sortitur modum eorum intelligendi, scilicet per species divinitus infusas. Quæ species, cùm ad naturalem statum Animæ sic (idest prout est à corpore separata) consideratæ pertineant; Deus tamquam Author naturæ illas infundit Animæ in ipsa ejus separatione à corpore; quibus proinde non carent Animæ Damnatorum uti nec Dæmones, quamvis infusio donorum gratuitorum ad eas non pertingat. *Prædicta specierum infusio, quæ fit in separatione Animæ à corpore*, ait B.

Illæ species pertinent ad naturalem statum Animæ separatæ.

Thomas dicto art. 1. ad 13. *pertinet ad conditionem naturæ substantiæ separatæ; & ideo hujusmodi infusione nec Animæ Damnatorum privantur*.

Quæst. Quæritur autem: An hic modus intelligendi per species divinitus infusas & sine conversione ad phantasmata sit Animæ naturalis. Resp. naturalem esse, si naturale opponatur ei, quod est contra naturam, ut patet ex 1. 2. q. 5. art. 1. ad 2. Alioquin simpliciter loquendo, Animæ humanæ neque est omnino naturalis neque omnino contra naturam, sed præter, eo modo quo motus circularis ignis dicitur à Philosophis esse præter naturam; ac proinde sicut naturalius est Animæ uniri corpori, ita naturalius ei est intelligere in corpore per species à rebus acceptas, & per conversionem ad phantasmata: quia secundùm suam naturam est forma corporis, cui proinde est naturaliter unibilis, habetque ad illud naturalem appetitum; esse verò sine corpore, est Animæ contra naturam, ait B. Thom. infra q. 118. art. 3. & 4. contra Gent. c. 79. Quamquam quod S. Doctor ibi dicit *contra naturam*, non improbabiliter à quibusdam explicetur, ut idem valeat quòd præter naturam: quomodo ipsemet hoc artic. loquitur his verbis, *Esse separatam à corpore est præter rationem suæ naturæ*.

Ut modus ille intelligendi sit naturalis.

Cæterum, etsi intelligere, vel sine phantasmatibus, vel per species divinitus impressas seu infusas, non sit naturale Animæ simpliciter & secundùm se consideratæ; ipsi tamen, postquam est à corpore separata atque ut sic consideratæ, dici potest esse naturale, juxta illud 1. 2. q. 5. art. 1. ad 2. *Homini secundùm statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata: sed post hujus vitæ statum habet alium modum connaturalem*. Et cit. sup. art. 15. ad 15. *Non est naturale Animæ ut per species infusas intelligat cùm est corpori unita, sed solum postquam est separata*.

Articulus II.

ARt. 2. docet, Animam separatam naturaliter cognoscere substantias separatas; seipsam quidem per suam essentiam, hoc est, intuendo suam essentiam: Angelos autem per species à Deo infusas; quos etsi naturali cognitione non perfectè cognoscat, propterea quòd & Animæ natura est inferior quàm natura Angeli, & species, quas habet divinitus impressas, deficiunt à perfecta repræsentatione Angelorum; cognoscit tamen perfectiùs quàm dum est in corpore, quia ejus cognitio est absoluta, sine ordine ad res materiales. Animas verò hominum separatas secundùm quidditatem specificam cognoscit per suam substantiam, quia illa est eadem in omnibus: sed secundùm existentias & proprietates singulares, quibus una distinguitur ab altera, cognoscit per species infusas. Hinc quòd Anima divitis Luc. 16. cognosceret Animam Abrahæ, naturali cognitioni tribuit Author noster dicta q. de Anima art. 18. ad 10. in contr. Vide plura ibidem art. 17.

Anima separata ut cognoscat substantias immateriales.

Circa resp. ad 1. observa, Animam corpori unitam esse quodammodo perfectiorem, nimirum quantum ad naturam speciei quam tunc complet: quamvis alia ratione sit imperfectior, scilicet quantum ad actum intelligibilem, in quo exercendo non est tam libera in corpore, propter ejus gravedinem & occupationem, quàm dum est separata. Vide qu. de Anima dicto art. 17. ad 1.

Articulus III.

ARt. 3. tradit, Animam separatam in universali quidem cognoscere omnia naturalia, confusa nimirum notitia; non cognoscere tamen omnia in particulari certò & distinctè. Quia licèt sit separata à corpore; manet tamen ordinis inferioris & imperfectioris: & species, quæ ipsi infunduntur, non satis sunt proportionatæ, ut possint omnia distinctè ipsi repræsentare.

Anima separata non cognoscit omnia distinctè.

Articulus IV.

ARt. 4. probat, Animam separatam cognoscere singularia; partim ex Lucæ 16. ubi dives, qui secundùm Animam erat in Inferno, legitur dixisse, *Habeo quinque fratres*; partim quia Animæ separatæ non

Anima separata cognoscit singularia.

non cognoſcunt per abſtractionem ſpecierum à phantaſmaribus, (quo modo qui cognoſcit, ſolùm indirectè poteſt ſingularia cognoſcere, juxta probabilem B. Thomæ ſententiam) ſed per ſpecies à Deo infuſas, quæ ſunt quædam participatæ ſimilitudines divinæ eſſentiæ, & repræſentare poſſunt tum univerſalia tum ſingularia. Quia tamen Animæ ſeparatæ non habent tantam virtutis intellectivæ efficaciam quantam Angeli; idcirco non omnia ſingularia diſtinctè cognoſcunt, ſed aliqua, ea ſcilicet, ad quæ quodammodo determinantur vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem. Ideoque non eſt exiſtimandum, quòd æqualiter ſe habeant ad omnia ſingularia, ſed ad quædam habent habitudinem, quam non habent ad alia; ac per conſequens non eſt æqualis ratio, ut cognoſcant omnia ſingularia.

Non tamen omnia.

Ex his intelligi poteſt, ea quæ B. Thomas hic ait de Anima ſeparata, quòd cognoſcat ſingularia, de cognitione directa eſſe accipienda. Cùm enim de uno modo cognoſcendi ſingularia, qui eſt per abſtractionem à phantaſmatibus, dixiſſet, quòd ſecundùm iſtum modum ſingularia per intellectum cognoſci non poſſunt directè ſed indirectè, ſubjungit alium modum, qui eſt per influentiam ſpecierum à Deo, dicitque *& per iſtum modum intellectus poteſt ſingularia cognoſcere*, utique directè.

Quæſt. Ambigunt verò nonnulli per quas ſpecies, ea ſingularia cognoſcat. *Reſp.* B. Thomæ ſententia eſt, quòd *Anima ſeparata non cognoſcit ſingularia per ſpecies in corpore acquiſitas, nec per ſpecies concreatas, ſed per ſpecies ſibi inditas in ſeparatione*. Ita enim loquitur q. 19. de Ver. art. . . ad 1. hiſque conformia habet q. de Anima art. 20. ad 1. & 2. Cujus quidem dicti rationem aliqui hanc aſſignant. Quòd ſpecies ante ſeparationem acquiſitæ dependent in ſua operatione à phantaſmatibus, propterea quòd ab illis ſint abſtractæ: quæ phantaſmata cùm anima ſeparata non habeat; non poteſt intelligere per illas ſpecies. Verùm hæc ratio non ſatis congruere videtur cum doctrina S. Thomæ qui art. 16. diſertis verbis ait: *Quod ſecundùm ſpecies intelligibiles hic acquiſitas Anima ſeparata intelligere poſſit quæ prius intellexit, etſi non eodem modo, quia non per converſionem ad phantaſmata, ſed per modum convenientem Animæ ſeparatæ*. Quibus ſimilia ſcribit in 3. diſt. 31. q. 2. art. 4.

Potius ergo videtur hæc eſſe ratio. Quia *ſpecies à phantaſmatibus abſtractæ non poſſunt eſſe propria ratio ſingularium, à quibus abſtrahuntur*, ut ait B. Th. dictæ q. de Anima art. 20. ad 6. ideoque ſingularia non poſſunt per illas ſpecies cognoſci, propria nimirum & diſtincta ac directa cognitione.

Quæſt. Si Petas: Quomodo per ſpecies infuſas Anima ſeparata cognoſcere poteſt ſingularia materialia diſtinctè, cùm illæ ſpecies ſint immateriales. *Reſp.* quòd licèt ſint immateriales, ſunt tamen ſimilitudines rei & quantum ad formam & quantum ad materiem, atque adeò quantum ad naturam univerſalem, & quantum ad naturam ſingularem: & ideo nihil prohibet, per eas ſingularia diſtinctè cognoſci, etiam illa quæ ſunt in rebus materialibus.

De divite epulone apud Luc. eſt hiſtoria. Circa locum Lucæ 16. quem tum in arg. *Sed contra*, tum in diverſis aliis locis allegat S. Doctor, noſque poſt ipſum: obſervandum eſt, id, quod de divite epulone & Lazaro ibi narratur, non eſſe nudam parabolam, ſed veram rei geſtæ hiſtoriam, quemadmodum ſentire videntur Iren. lib. 2. cont. Hær. c. 62. & Clemens Alex. lib. 2. Pedag. c. 10. apertè autem ita docent Tertull. lib. de Anima c. 7. Chryſ. hom. 6. in 2. epiſt. ad Cor. Ambroſius & Beda in cap. 16. Lucæ, Aug. lib. 8. de Gen. ad lit. c. 5. & lib. 33. contra Fauſtum cap. 5. Greg. hom. 40. in Evang.

Tacita ob. Et confirmatur. In parabolis enim non ſolet exprimi nomen perſonæ quæ introducitur, ſicut Lucæ 16. exprimitur nomen Lazari. Neque refert, quòd divitis nomen expreſſum non fuerit. Hujus enim ratio una eſt, quia Deus novit etiam notitia approbationis humiles pauperes, non ſimiliter ſuperbos divites. Altera; quia Chriſtus voluit honorem ejus, quem vituperabat ſervare, ac etiam parentum & familiæ ipſius. Non refert etiam, quòd interdum inveniatur vocata parabola, ut in Miſſali Morin. Dom. 1. poſt Trin. ubi ſicut & in Miſſali Leodien. ſic habetur: *Dixit Jeſus diſcipulis ſuis parabolam hanc: Homo quidem erat dives* &c. Non enim illic intelligitur mera parabola, ſed parabola hiſtorica aut hiſtoria parabolica; talis ſcilicet hiſtoria, quæ ad doctrinam ſalutarem utiliter accommodetur, ait Eſtius in 4. d. 49. §. 3. Adde, Eccleſiam Romanam nihil tale dicere in ſuis Miſſalibus aut Breviariis. Sic porrò quod apud Lucam narratur, hiſtoria eſt; ut tamen ſermonem figurarum contineat, veluti cùm de oculis, lingua, & digito ſermo eſt.

Articulus V. & VI.

Art. 5. & 6. tradit, ſcientiam hic acquiſitam remanere in Anima ſeparata tam quoad habitum quàm quoad actum, etſi non quoad modum actus, qui eſt per converſionem ad phantaſmata. *Scientia hic acquiſita manet poſt mortem.*

Prob 1. Quia ſubjectum habitus ſcientiæ eſt incorruptibile, nimirum intellectus; ergo ille habitus non poteſt deperdi ad corruptionem ſubjecti. Sed neque poteſt deperdi per contrarium, cùm neque ſpecies intelligibiles habeant contrarium, præcipuè quantum ad ſimplicem intelligentiam, qua intelligitur quidquid eſt, neque in Anima ſeparata locum habeat oblivio ex parte memorativæ, vel deceptio ex parte argumentationis falſæ, ſi nimirum loquitur de argumentatione propriè dicta, quæ includit compoſitionem, diviſionem, ratiocinationem. Probabile enim eſt quòd Animæ ſeparatæ non intelligant componendo & dividendo, ſed per ſimplicem apprehenſionem, eo modo quo Angeli. Docet namque B. Thomas q. 24. de Ver. art. 11. 2. cont. Gent. c. 81. & 3. c. 48. quòd poſt hunc ſtatum, Animæ intelligent per modum quo ſubſtantiæ quæ ſunt totaliter ſecundùm eſſe à corporibus ſeparatæ intelligunt. Quin tamen in Animabus Reproborum poſſit aliqua falſitas reperiri; non negamus, ſed potius ex iis quæ ad q. 58. art. 5. diximus colligi poteſt, nos affirmare. *Anima ſeparata intelligit per ſimplicem apprehenſionem.*

Prob. 2. Quia ſpecies hic acquiſitæ manent poſt hanc vitam: & quamvis ibi nulla ſint animæ phantaſmata, ad quæ convertitur, (quod ad modum intelligendi pertinet) nihil tamen obſtat, quominus utatur iſtis ſpeciebus, cùm ſpecies illæ non pendeant vel in ſuo eſſe ſeu conſervari, vel in operari à phantaſmatibus, in Anima ſcilicet ſtatum ſubſtantiæ ſeparatæ ſortita.

Prob. 3. Quia dives epulo monetur Lucæ 16. ut recordetur quia recepit bona in vita ſua; ſignum ergo eſt, quòd non perdiderat memoriam eorum quæ hic cognoverat. Eòdemque pertinet illud Hieronymi epiſt. 103. *Diſcamus in terris, quorum ſcientia nobis perſeveret in cœlo*. Quapropter qui ſcientiam aliquorum hic acquiſiverunt, poſt ſeparationem Animæ habebunt eorumdem determinatam cognitionem in ſpeciali: aliorum verò ſolùm in communi, communiter ſcilicet loquendo, & abſtrahendo à ſtatu beatitudinis; unde patet, quòd non erit inutile ſcientiam hic acquiſiviſſe.

Sed his Scripturæ quædam videntur obviare. 1. eſt Eccleſiaſtæ 9. *Mortui nihil noverunt amplius*. *Ob.*

2. Pſal. 145. *In illa die peribunt omnes cogitationes eorum*.

3. 1. ad Cor. 13. *Sive ſcientia deſtruetur*.

Reſp. Verumtamen ad hæc teſtimonia Reſponderi poteſt. Ad 1. quidem, ut Sapiens ex perſona non ſua ſed inſipientium ibi locutus intelligatur: vel ſi ex ſua; (quod admodum eſt probabile) verborum ejus ſenſus unus eſſe poteſt, quòd mortui naturaliter non cognoſcant quid viventes ac mortales agant: alius, quòd viventes quidem ſciunt ſe eſſe morituros, & ſic metu mortis poſſunt bona agere; mortui verò nihil noverunt amplius, eorum ſcilicet, quibus reddantur majoris meriti vel præmii, quia non valent aliquid adjicere ad ea quæ ſecum tulerunt. Ita ferè Hieron. in illud cap. & B. Thom. q. 19. Verit. art. 1. ad 3.

Ad 2. Reſp. non aliud ibi ſignificari, quàm quòd in morte ceſſabit quidquid impii deſideraverant, cogitaverant, vel diſpoſuerant; ſicut patuit de divite epulone Lucæ 17.

Ad 3. præter ea quæ hic & 1. 2. q. 67. art. 2. dicit B. Thomas, ex ejus Com. in epiſt. Reſp. Iſta non dicit *Quæ ſcientia deſtruetur.*

de

de ſcientia univerſim, ſed de ſcientia, quam hic de Deo imperfectam habemus ex contemplatione rerum ſenſibilium: quæ imperfectio cùm ſit de ratione ſcientiæ prout hic de Deo habetur, ea ceſſante, ceſſabit etiam ſcientia talem imperfectionem includens in ſui ratione. Huic expoſitioni non multum abſimilis eſt ea, quæ ſcientiam Fidei apud Apoſtolum intelligit; unde inter ea quæ ceſſabunt, Fides ſub ſuo proprio nomine non numeratur.

Probabile etiam eſt, non eſſe ſermonem de ſcientia acquiſita, ſed de dono ſcientiæ, quod in futuro ſæculo abolebitur; non ſimpliciter, ſed quantum ad eum uſum ad quem hic datus. Is uſus eſt, utilitas proximorum, ut illis qui non credunt, perſuadeatur quòd credant; & credentibus ut ſtabiles in Fide permaneant.

Articulus VII.

Diſtantia loci non impedit cognitionem Animæ ſeparatæ.

ART. 7. oſtendit, diſtantiam localem non impedire cognitionem animæ ſeparatæ. Quia non intelligit accipiendo ſpecies à rebus, ſed à Deo per infuſionem: localis autem diſtantia per ſe comparatur ad ſenſum, ad intellectum verò per accidens, in quantum à ſenſu & ſenſibilibus accipit, nam ſenſibilia ſecundùm determinatam diſtantiam movent ſenſum; intelligibilia autem actu, ſecundùm quod movent intellectum, non ſunt in loco, cùm ſint à materia corporali ſeparata.

Petes: Quare igitur Animæ ſeparatæ non cognoſcunt omnia, quæ hic in terra fiunt. Reſp. rationem eſſe, quia non ad omnia habent aliquam determinationem, de qua dictum eſt art. 4. His conformia ſcribit 2. cont. Gent. cap. 96. & q. de Anima art. 20. ad 3. *Animæ ſeparatæ*, inquit, *non impediuntur à cognoſcendis his quæ ſunt hic propter loci diſtantiam, ſed quia non eſt in eis tanta efficacia intellectivæ virtutis, ut per ſpecies infuſas omnia ſingularia cognoſcere poſſint.*

Circa reſp. ad 1. obſerva, Auguſtinum dicentem, quòd Animæ defunctorum ibi ſunt, ubi ea quæ hic fiunt ſcire non poſſunt, non velle quòd propterea ea non poſſunt ſcire quæ hic aguntur, quia ipſas impediat localis diſtantia: ſed quia non ſunt ad illa cognoſcenda determinatæ aliquo iſtorum modorum, de quibus art. 4. & 8. loquitur B. Thomas.

Articulus VIII.

Anima ſeparata non cognoſcit naturaliter ea quæ hic aguntur.

ART. 8. probat, Anima ſeparata naturaliter non cognoſcere ea quæ hic aguntur. Quia naturaliter ſolùm cognoſcunt ſingularia per hoc, quòd quodammodo determinantur ad illa, vel per veſtigium alicujus præcedentis cognitionis ſeu affectionis, vel per divinam ordinationem, quorum nullum adeſt Animæ ſeparatæ reſpectu eorum quæ hic geruntur, cùm ſegregatæ ſint à converſatione viventium.

Quæ cognoſcat Anima beata.

De Beatorum autem Animabus docet ex B. Greg. quòd ipſæ ſicut & Angeli ex Dei diſpoſitione cognoſcant omnia præſentia quæ hic aguntur, pertinentia nimirum ad naturalem ordinem univerſi. De iis enim, quæ ex libera voluntate procedunt, ea ſolùm cognoſcunt, quæ ad proprium ſtatum ipſarum pertinent, ut ex qu. 12. art. 8. notum relinquimus. Cùm ergo Aug. lib. de Cura pro Mort. agen. dicit, neſcire mortuos etiam ſanctos quid agant vivi: vel dubitando loquitur, vel agit de naturali eorum cognitione, ut eum explicat B. Thomas tum hoc art. tum qu. 9. de Ver. art. 6. ad 5. Suppl. q. 69. art. 3. ad 1. & q. 74. art. 1. ad 1. itemque in c. 63. Iſ. Confer quæ ſupra diximus q. 12. art. 10.

Illud porrò quod apud Iſajam dicunt Iſraelitæ, *Abraham neſcivit nos;* hunc habet ſenſum, Abraham nos dedignatur, nos negligit & abjicit, neque pro filiis agnoſcit, ob mores ſcilicet eorum depravatos: ſimili ferè modo, quo verbum neſciendi accipitur Deut. 33. v. 9. Matth. 7. v. 23. c. 25. v. 12.

Circa reſp. ad 2. obſerva, B. Th. tam hic, quàm 2. 2. q. 95. art. 4. ad 2. & q. 174. art. 5. ad 4. duas adferrè ſententias, de apparitione quæ 1. Reg. 28. legitur: quarum una dicit, fuiſſe Dæmonem ſeu ſpectrum in perſona Samuelis apparens: alia ponit, veram Samuelis Animam apparuiſſe, idque non opera Pythoniſſæ, ſed juſſu Dei. Atque hæc poſterior ſententia omnino eſt tenenda Eccleſiaſtici enim 46. in laudibus Samuelis ponitur, quòd *poſtquam dormivit, notum fecit Regi, & oſtendit illi finem vitæ ſuæ:* nulla autem eſſet laus Samuelis, quòd Diabolus aſſumpta ipſius ſpecie Sauli fuiſſet locutus, eumque decepiſſet, perſuadendo ſe eſſe illum qui non erat. Et quamvis S. Auguſt. lib. 2. ad Simplic. q. 3. rem iſtam, variè diſputet, lib. tamen de Cura pro mort. (quem poſtea ſcripſit) c. 15. ita ait: *Samuel Propheta defunctus vivo Sauli etiam Regi futura prædixit; quamvis nonnulli non ipſum fuiſſe, qui potuiſſet magicis artibus evocari, ſed aliquem ſpiritum tam malis operibus congruentem illius exiſtiment ſimilitudinem figuraſſe: cùm liber Eccleſiaſticus, quem Jeſus filius Sirach ſcripſiſſe traditur, & propter eloquii nonnullam ſimilitudinem Salomonis pronuntiatur, contineat in laude Patrum, quòd Samuel etiam mortuus prophetaverit.* Sed & B. Thomas poſtquam ſcripſit, dici poſſe quòd ipſe Samuel apparuit per revelationem divinam; ea demum ratione addit, *vel illa apparitio fuit procurata per Dæmonem, ſi liber* Eccleſiaſtici non habeat divinam authoritatem; *ſi tamen*, inquit, *Eccleſiaſtici authoritas non recipiatur propter hoc, quòd inter canonicas Scripturas apud Hebræos non habetur:* Ubi ſi quis ita ſubſumat: atqui Eccleſiaſtici authoritas omnino recipienda eſt, recipiturque etiam paſſim ab ipſo S. Thoma; obvium eſt ex mente ipſius S. Doctoris concludere, verum Samuelem fuiſſe qui Sauli apparuit. — Vera Samuelis Anima apparuit.

Ob. Neque refert, quòd is qui 1. Reg. 28. apparuit dixerit Sauli, *Cras tu & filii tui mecum eritis;* cùm tamen Saul non eſſet futurus cum Samuele in Limbo Patrum. Reſp. Quia non plus illis verbis ſignificatur, quàm quòd Saul & ejus filii eſſent die illo craſtino morituri, atque ita futuri in ſtatu mortuorum.

Ob. Non refert etiam, quòd idem ille apparens dixiſſe legatur, *Quare inquietaſti me ut ſuſcitarer?* ſive ut alii ex Hebræo vertunt, *Quare commoviſti me ut faceres me aſcendere;* quaſi per ejuſmodi ſignificetur, quòd opera Pythoniſſæ fuerit inquietatus & ſuſcitatus. Reſp. Senſus enim eſt, Quare tuo hoc novo ſcelere, quo mulierem iſtam adiviſti, & juſſiſti, ut ipſa ſuis magicis incantationibus uteretur ad me evocandum, me inquietaſti ſive commoviſti & irritaſti eo uſque, ut Deus juſſerit me aſcendere? Aut ſimpliciter, Quare ita egiſti, ut è locis quietis huc ad te venirem.

Apparuit autem Samuel non in corpore proprio, ſed in alio, quod ex aere vel ſibi formavit Deo ſic diſponente, vel Angeli illi formaverunt.

QUÆSTIO XC.

De prima hominis productione.

Articulus I.

Utrùm Anima humana ſit aliquid factum, vel ſit de ſubſtantia Dei.

GNoſtici, teſte Auguſtino lib. de Hæreſ. hær. 6. & Manichæi, hær. 46. & poſt eos Priſcillianiſtæ, ibidem hær. 70. dogmatizaverunt, Animam humanam eſſe de Dei ſubſtantia ejuſdem ſcilicet naturæ atque ſubſtantiæ, cujus eſt Deus.

Anima non eſt de Dei ſubſtantia.

Verùm Reſp. ad Fidem pertinens eſt, Animam non eſſe de ſubſtantia Dei, nec partem aliquam ſubſtantiæ ipſius, ſed habere naturam longè diverſam ac inferiorem.

Prob. 1. Quia Scripturæ paſſim indicant, multum intereſſe inter divinam naturam & naturam Animæ: ut Pſal. 34. *Dic Animæ meæ, Salus tua ego ſum.* Pſal. 41. *Sitivit Anima mea ad Deum fontem, vivum.* Pſal. 61. *Nonne Deo ſubjecta erit Anima mea.*

Confirmatur. Animæ in ſacris Litteris multa alia tribuuntur, quæ Deo convenire non poſſunt: ut quòd ſit triſtis & conturbetur. Pſalm. 41. *Quare triſtis es Anima mea, & quare conturbas me? Ad meipſum Anima mea conturbata eſt:* quòd ſperet in Deo, ibidem, *Spera in Deo, quoniam adhuc confitebor illi.* quòd peccet, Ezech. 18. *Anima quæ peccaverit ipſa morietur:* quòd perdatur, Jo. 12. *Qui amat Animam ſuam,*

suam, perdet eam: quòd sanetur, Psal. 40. *Sana Animam meam, quia peccavi tibi*: quòd salvetur. Jacob 1. *In mansuetudine suscipite insitum verbum, quod potest salvare Animas vestras.*

Prob. 2. ex authoritate Ecclesiæ. Conc. Tolet. in Prof. Fid. sic definit; *Si quis dixerit vel crediderit, Animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam, anathema sit*. In Bracaren. 1. sic can. 5. legimus: *Si quis Animas humanas vel Angelos ex Dei credit substantia extitisse, sicut Manichæus & Priscillianus dixerunt, anathema sit.*

S. Leo epist. 93. c. 3. ita scribit: *Quinto capitulo refertur, quòd Animam hominis divina asserant esse substantiæ, nec à natura Creatoris sui conditionis nostra distare naturam. Quam impietatem ex Philosophorum quorumdam & Manichæorum opinione manantem, Catholica Fides damnat*. Quibus consentanea sunt quæ B. Thomas hic in arg. *Sed contra* allegat ex S. Augustino.

Prob. 3 ratione, Anima humana est quandoque intelligens in potentia, & scientiam quodammodo à rebus acquirit, & habet diversas potentias; quæ omnia sunt aliena à Dei natura: cùm ipsa sit actus purus, nihil à rebus creatis accipiens, & nullam in se habens diversitatem. Hinc August. epist. 28. *Non est pars Dei Anima. Si enim hoc esset; omnino incommutabilis atque incorruptibilis esset. Quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius &c. Quam verò aliter se habeat non opus est extrinsecus testimonio, quisquis seipsum advertit agnoscit.*

Ob. Si dicat hæreticus: Animam quidem mutari, sed id à corpore habere, non à se. Aug. ibidem Resp.

Resp. parum referre, unde Anima mutetur, cùm Deus nec à se nec ab alio mutari possit, utporè verè summèque incommutabilis. Plures rationes videre potest lector apud B. Thom. lib. 2. cont. Gent. c. 85.

Tacita Ob. Dictis non obstat, quòd Anima humana & sit & bona sit per participationem divinæ essentiæ ac bonitatis. Non enim ullæ creaturæ sic divinam essentiam aut bonitatem participant, quasi partem essentiæ vel bonitatis ipsius accipiant: sed quia similitudine divinæ bonitatis in esse constituuntur, secundùm quam divinam bonitatem imitantur, licèt imperfectè.

Alia ob. Non obstat etiam, quòd Act. 17. dicatur, nos esse genus Dei. Quia dicimur nos esse genus Dei quantum ad Animam, ait B. Thom. in 2. d. 17. q. 1. art. 1. ad 2. non ita quòd Anima sit de divina essentia, sed quia participat naturam intellectualem, quæ etiam in Deo est, secundùm quod etiam dicitur ad imaginem Dei. Genus ergo ibi largè accipitur; quomodo omnia intelligibilia vel incorporalia dicuntur esse unius generis, ait idem q. 1. de Ver. art. 4. ad ult. Potest & hoc dici, genus illic poni pro genitura seu progenie; quasi diceret, nos sumus Dei progenies, habemus Deum non tantùm nostri Opificem, (sicut ipse est Author & Creator omnium rerum etiam inanimatarum) sed etiam parentem, cui proinde cognatione quadam conjungimur hoc ipso, quo accipimus ab eo naturam incorpoream & intellectivam quæ naturæ ipsius est similis.

Articulus II.

Utrùm Anima sit producta in esse per creationem.

QUærit hoc B. Thomas in præsenti articulo de Anima primi hominis: quia tamen eadem est ipsius quæ Animarum nostrarum ratio; idem generalem dat responsionem. Posseteque generatim videri, quòd Animæ humanæ non producantur in esse per creationem.

1. Quia Gen. 2. scriptum est, quòd *Deus requievit die septimo ab universo opere, quod patrarat*; ergo nihil deinceps à solo Deo producitur per creationem, ac per consequens Animæ humanæ non creantur.

2. Gen. 12. Abraham dicitur tulisse Animas, quas tum ipse tum Loth fecerant in Haran; ergo Animæ humanæ non creantur à Deo, sed fiunt seu producuntur ab hominibus per generationem. Unde Gen. 46. sexaginta sex Animæ hominum dicuntur egressæ de fœmore Jacob.

3. Secundùm ea quæ ad Heb. 7. leguntur, Levi decimatus est in lumbis Abrahæ, Christus autem non est decimatus: atque hoc intelligi non potest quantum ad corpus, cùm quantum ad corpus etiam Christus fuerit in lumbis Abrahæ, ut patet ex Psal. 131. & ex c. 2. Act. ergo intelligi debet secundùm Animam; & consequenter Animæ Levitarum non sunt creatæ sicut Anima Christi sed genitæ.

4. In Psal. 103. cùm dicitur *Auferes spiritum eorum & deficient, & in pulverem suum revertentur*; Anima hominum ideo vocatur spiritus eorum, quia illum homines ab hominibus accipiunt: qui statim vocatur spiritus Dei illic, *Emittes spiritum tuum, & creabuntur*; quia cùm homines fuerint mortui, solus Deus est qui Animam reddit.

5. Si Deus crearet Animas; sequeretur, ipsum cooperari generationibus fornicariis & adulterinis, se solo scilicet producendo id, quod in ipsis est præcipuum, hoc est Animam.

6. Illud solum creatur, quod nullo præsupposito producitur: at Animæ humanæ non producuntur nullo præsupposito, sed præsupposita materia ejusque dispositione; ergo non creantur. Plura qui volet argumenta videat B. Thom. 2. cont. Gent. cap. 89. ubi duodecim solvit, & q. 3. de Pot. art. 9. ubi solvit viginti novem.

Responsio certa est, Animam rationalem non esse productam in esse nisi per creationem, imò nec aliter produci posse. Quia id cui propriè convenit fieri, & non fit ex materia, creatur: sed Animæ rationali propriè convenit fieri, & non potest fieri ex materia; ergo ipsa creatur. Maj. clara est: aliquid enim producitur non per creationem, sed per naturalem transmutationem, ex duplici causa; vel quia non propriè & per se convenit ei fieri, cujusmodi sunt accidentia & aliæ formæ non subsistentes; vel quia fit ex aliqua materia, cùm ea quæ per creationem producuntur, fiant ex nihilo: quod igitur per se fit & non fit ex materia, oportet quòd fiat per creationem. Prob. Min. quoad priorem partem. Quia qui creaturæ convenit esse per se, eidem propriè convenit fieri, cùm fieri sit via ad esse: Animæ autem rationali convenit esse per se, cùm subsistat, in eoque differat à reliquis formis, quòd ipsæ dicuntur fieri per hoc, quòd composita subsistentia fiunt; Anima autem rationalis est forma subsistens. Prob. eadem Min. quoad partem posteriorem. Quoniam Anima rationalis non fit ex materia corporali, cùm ipsa sit immaterialis & incorporea, neque ex spirituali, quia sic substantiæ spirituales essent ad invicem transmutabiles; quod falsum esse constat. Anima rationalis creatur.

Confirm. Gen. 1. de aliis rebus dicitur: *Germinet terra herbam, Producant aqua reptile*, &c. cum autem venitur ad Animam hominis dicitur, quòd Deus *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, juxta sensum q. 76. art. 3. dictum, idque propterea ut doceremur, hominis Animam esse à Deo immediatè creatam. Eòdemque pertinent; tum quæ mox in quæst. 1. adducentur; tum quæ habet S. Doctor quæst. 118. art. 2.

Ad 1. verò Arg. Resp. Neg. Cons. Quia ut B. Thomas ait in ista q. 118. art. 3. *Deus dicitur cessasse die septimo, non ab omni opere, cùm dicatur Jo. 5. Pater meus usque modo operatur; sed à novis rerum generibus & speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint*: Animæ autem humanæ, quæ nunc creantur, præextiterunt secundùm similitudinem speciei in primis operibus, in quibus Anima Adæ creata fuit. Vide quæ diximus q. 73. art. 1.

Ad 2. etiam Neg. C. Gen. enim 12. sicut & 46. & alibi frequenter per synecdochen pars ponitur pro toto, Anima scilicet pro homine. Unde Gen. 14. ubi nos habemus, *Da mihi Animas*, 70. reddiderunt, *Da mihi homines*. Ad locum tamen Gen. 12. addendum est, *facere* ibi positum esse pro parare seu acquirere, ut dicantur tulisse Animas quas fecerant, idest homines quos acquisierant; sive per emptionem, dum more tunc usitato emebantur servi seu mancipia; sive per generationem servorum & ancillarum.

Ad 3. Neg. subs. Quia licèt Christus fuerit secundùm corpus in lumbis Abrahæ quantum ad corpulentam substantiam; non tamen ibi fuit quantum ad Quomodo Christus fuit in lumbis Abrahæ.

semi-

seminalem rationem: soli autem illi Abrahæ posteri fuerunt decimati, qui fuerunt in eo secundùm corpus, non solùm quantum ad corpulentam substantiam, sed etiam quantum ad seminalem rationem seu propagationem per semen, vimque seminalem. Vide 3. p. q. 3. art. 8. Secundùm Animam verò nulli prorsus fuerunt in lumbis Abrahæ, neque Levitæ, neque alii.

Ad 4. Neg. Ass. Psalmista enim non de solis hominibus, sed generaliter de animalibus, præsertim verò de aquatilibus loquitur, perinde ac si diceret, Si spiritum vitalem, quo prædita sunt animalia, ab eis auferas, ipsa interibunt, & resolventur in pulverem aridum & inanem, unde sumpta fuerunt. Rursum verò *emittes* seu insufflabis *spiritum tuum* vitalem, & producentur alia animantia, in eorum locum, sicque per illa renovabis superficiem terræ. Sensus autem spiritualis de homine hic esse potest: Spiritum seu Animam hominis auferes, & ipsi homines interibunt, ac secundùm corpus in pulverem revertentur. Rursum verò emittes spiritum tuum seu Animam quam eis creasti; & homines redibunt ad vitam, ita ut eadem Anima dicatur spiritus hominum, quia in hominibus est, (utpote forma eorum substantialis) ac etiam spiritus Dei, quia ab eo solo est.

Ad 5. Resp. B. Thomas dicta q. 118. Illud quod in actione adulterorum est naturæ bonum esse; & huic cooperatur Deus, quod verò est inordinatæ voluptatis, malum est; & huic Deus non cooperatur.

Ad 6. Resp. Animas humanas produci nullo præsupposito tamquam materia vel subjecto, à quo dependeant in esse: quamvis enim præsupponantur dispositiones, ab illis tamen Animæ non dependent in esse, cùm naturaliter per se subsistant à corpore separatæ. Ex his haberi potest resolutio quæsiti valdè solemnis, quo

QUÆRITUR I.

An anima rationalis sit ex traduce seu propagatione,

Sensus est, An sicut corpus filii propagatur & producitur ex corpore parentis; ita propagetur Anima filii ex Anima parentis, non sic quidem, ut sicut decisione seminis à generante fit generatio filii, ita decisione partis alicujus ab Anima Patris fiat anima filii; (cùm ex q. 75. & 76. manifestum sit, Animas rationales esse indivisibiles & incorporeas) sed ita quòd Anima filii producatur & in materiam recipiatur per virtutem ab Anima patris in semine relictam, eo modo quo aliæ formæ substantiales producuntur, & ex potentia materiæ educuntur.

Partem Affirmativam docuerunt Appollinaris, & maxima pars Occidentalium, ait Hieronymus epist. 82. hoc est Latini Scriptores non pauci, obscuriores tamen: nam quid clariores docuerint, ex infra dicendis patebit.

S. autem Augustinus ea in re dubius fuisse videtur usque ad mortem lib. 1. Retract. c. 1. lib. 2. c. 56. lib. 1. & 2. de Anima, lib. 1. de Pecc. mer. c. 38. & alibi: cujus dubitationem secutus est B. Greg. lib. 7. epist. 53.

Causa dubitandi erat, quia ex eo quòd Anima dicebatur non esse ex traduce, Pelagiani conabantur evertere fundatissimam Ecclesiæ fidem de peccato originali: neque enim apparet, quomodo Anima parvuli contrahat illud peccatum in instanti conceptionis, si ipsa non traducitur à parentibus, sed creatur à Deo, qui non est Author peccati. Huic causæ addi possunt hæc argumenta.

1. Gen. 46. *Cunctæ animæ, quæ ingressæ sunt cum Jacob in Ægyptum, & egressæ sunt de fœmore illius,* &c. *sexaginta sex:* sed nihil egreditur de fœmore patris nisi per traductionem seminis; ergo Anima rationalis traducitur cum semine.

2. *Anima omnis carnis in sanguine est*; Levit. 17. cùm ergo sanguis traducatur cum semine, consequens est Animam quoque cum eo traduci.

3. Præcipuum quod in homine est, est Anima rationalis: si igitur anima non traducitur à generante, homo non verè generabit hominem.

4. Peccatum originale subjectatur in Anima: sed peccatum illud traducitur; ergo oportet quòd Anima simul traducatur. Plura in hanc partem argumenta perantur, tum ex hujus art. principio, tum ex B. Th. infra q. 118. art. 2. q. 3. de Pot. art. 9. in 2. d. 18. 2. cont. Gent. c. 88.

Responsio B. Thomæ, eaque procul dubio vera est, Animam rationalem non esse ex traduce, sed singulis corporibus humanis singulas à Deo per creationem infundi. Anima rationalis non est ex traduce.

Prob. 1. ex Scripturis. Psal. 32. *Qui finxit sigillatim corda eorum*; solet enim Scriptura nomine cordis Animam significare. Zach. 12. *Fingens spiritum hominis in eo.* Ecclesiastæ 12. *Pulvis revertatur in terram suam unde erat, & spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.* Et Gen. 2. Deus dicitur formasse de terra hominem: inspirasse autem in faciem ejus spiraculum vitæ. Et conformiter ad Heb. 12. parentes hominum vocantur patres carnis: Deus autem Pater Spirituum; quæ antithesis non subsisteret, si hominis Anima pariter sicut corpus propagaretur à parentibus. Cùm igitur omnes illæ Scripturæ soli Deo tribuant Animæ productionem: corporis autem formationem & productionem etiam aliis ascribant; aliquid peculiare de Anima innuunt.

Prob. 2. ex Patribus. S. Hilarius lib. 10. de Trin. per hoc ostendit Christum non assumpsisse Animam ex B. Virgine, quòd *Anima hominis opus Dei sit; carnis verò generatio semper ex carne sit.* Et mox: *Ut per se sibi assumpsit ex Virgine corpus: ita ex se sibi Animam assumpsit; quæ utique numquam ab homine gignentium originibus præbetur.*

Ambrosius lib. de Arca & Noe c. 4. *Plerumque Angelos filios Dei vocat Scriptura, quia ex nullo homine generantur Animæ.*

Cyrillus Alex. lib. 1. in Jo. c. 9. scribit, quòd *Verbum Dei creando ut Deus, unicuique semen sapientiæ, idest pietatis atque intelligentiæ radices, inserit: & hoc modo rationalem efficit creaturam.*

Theodoretus sub finem lib. 4. de Materia & Mundo: *Ex iis quæ non sunt ipsas Animas creat; non cunctorum quidem Animas animantium, sed humanas dumtaxat.* Et lib. 5. qui est de Nat. hom. *Omnes*, inquit, *concordi oratione docent, ex terra & aqua cæterisque elementis humanum corpus effictum esse, Animam verò nequaquam ita in corpus demissam, ut tamen antea per se subsisteret, sed corpore jam plasmato creatam esse.*

B. Hieronymus in c. 12. Ecclesiastæ: *Satis* (ait) *ridendi sunt qui putant, Animas cum corporibus seri & non à Deo, sed à corporum parentibus generari.* Et in epist. ad Pammach. cont. err. Jo. Hierosol. suam de Animarum creatione sententiam vocat *Ecclesiasticam*, idest ab iis, qui sunt in Ecclesia traditam & receptam; seu quam Christi Ecclesiæ se nosse fatentur, ut loquitur lib. 2. cont. Rufin. c. 2.

Bern. serm. 2. de Nativ. *Creando immittitur, immittendo creatur.* Eamdem sententiam sequitur Magister Sent. cæterique Scholastici, quam & ratio superius ad hujus art. init. allata confirmat, uti & aliæ, quæ apud B. Thomam videri possunt 2. cont. Gent. c. 86. & 87.

Ad B. Aug. Resp. Etsi suam fateatur hac in re ignorantiam, in S. tamen Hieronymi sententiam propendet epist. 28. & 157. Ratio autem dubitandi non convincit, ut patet ex 1. 2. q. 83. nam Anima non incurrit peccatum ex ea parte qua creatur à Deo, sed ex ea qua unitur corpori per seminalem rationem propagato ex Adam: sic enim efficitur pars illius naturæ, quæ fuit in eo peccante vitiata.

Ad 1. autem Arg. Resp. Neg. C. Quia illic sicut alibi sæpe ponitur pars pro toto idest Anima pro homine. Et hoc ideo, ait B. Thomas dicto art. 9. quia Anima est principalior pars hominis, & unumquodque totum videtur esse id quod est principalius in eo; unde totus homo videtur esse anima.

Si dicas: Homo est quid compositum ex Anima & corpore; si ergo totus homo egreditur de fœmore patris, non solùm corpus sed etiam Anima traducitur cum semine, Resp. Neg. Conf. Quia non sic totus homo egreditur de fœmore patris, quasi quælibet ejus pars inde egrediatur, & per virtutem seminis causetur; sed quia virtus seminis de fœmore egredientis operatur ad unionem corporis & Animæ, dispo-

disponendo materiam ultima dispositione, quæ est necessaria ad formam; ex qua unione homo habet quòd sit homo.

Ad 2. etiam Neg. C. Quoniam juxta Aug. q. 57. in Levit. Anima carnis ibi ponitur pro vita animali, quæ consistit in conjunctione animæ ad corpus: ista autem vita dicitur esse in sanguine, eò quòd maximè contineatur sanguine, sitque sanguis dispositio prorsus necessaria, ut vita in animali conservetur.

Ad 3. Neg. quoque C. Homo enim hominem generat, non quia virtute sua generativa formam producat, sed quia est causa unionis partium essentialium per hoc, quòd disponit materiam ad talem formam; ex qua dispositione virtute ejus introducta in materiam, infallibiliter sequitur unio corporis & Animæ juxta primævam Dei institutionem & ordinarium naturæ cursum, ut ex S. Th. q. 3. de Pot. art. 9. ad 6. & ad 19. patere potest.

Ad 4. Quòd etsi Anima rationalis traduceretur; non propterea evacuaretur tota difficultas traductionis peccati originalis, cùm Fide certum sit, etiam illos parentes traducere peccatum originale, quorum Animæ sunt omnino immunes ab illo peccato utpote justæ ac sanctæ. Sed præterea Resp. Consequentiam non valere; cùm frequenter & evidenter contingat, ut quædam accidentia traducantur, seu sub quadam affectione vel infectione de uno in alterum transeant eadem secundùm speciem, non transeunte subjecto. Nam & scientia transit à magistro in discipulum, & hæreses aliique errores, etsi Anima non transeat. Similiterque pestis, lepra, & diversa morborum genera contrahuntur, non transeunte subjecto. Peccatum autem originale traducitur non idem numero, sed solùm specie. Et quod dici solet, Accidens non traduci nisi traducto subjecto; intelligendum est de illo, quod sit idem numero. Vide nostrum. Comm. ad 1. 2. qu. 81. art. 1. circa resp. ad 2.

QUÆRITUR II.

An sit Fidei, Animas non traduci, sed creari.

HUgo Victorinus lib. 1. de Sacram. p. 6. c. 3. & Alfonsus Castrensis lib. 2. cont. Hæres. err. 5. de Anima, putant non esse: quia non potest apertis Scripturis convinci, nec Ecclesiæ decreto vel traditione probari.

Sed B. Thom. lib. 2. cont. Gent. c. 86. dicit, esse errorem Apollinaris & sequacium ejus, ponere Animas ab animalibus generari, sicut à corporibus corpora. Q. 3. de Pot. ar. 9. eamdem ait judicio Ecclesiæ damnatam esse, & hujus p. q. 118. art. 2. *Hæreticum est*, inquit, *dicere, quòd Anima intellectiva traducatur cum semine.* Ipsum sequuntur Cajetanus, Bannesius, & Cumel. Quibus suffragatur Conc. Tolet. 1. in Assert. Fid. ubi sic legimus: *Animam hominis non divinæ esse substantiæ, aut Dei Patris, sed creaturam dicimus Dei voluntate creatam.* Et Later. sub Leo. X. sess. 8. definit, Animam esse immortalem, *& pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilem.* Et S. Leo epist. 93. c. 10. dicit, Catholicam Fidem constanter prædicare, quòd *Animæ hominum: priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuerint, nec ab alio incorporentur nisi ab Opifice Deo, qui & ipsarum est Creator, & corporum.* Quæ omnia simul collata, si non planè convincant esse Fidei, quòd Anima non sit ex traduce, sed per creationem ex nihilo; id tamen probabiliter suadent, ita ut cum Valentia dicendum videatur, quòd contraria sententia sit nunc vel hæretica, vel certè erronea & valdè temeraria, utpotè repugnans omnium Scholasticorum unanimi consensui, & ex qua etiam sequitur aliquid manifestè repugnans Fidei, scilicet animam humanam esse corruptibilem ac mortalem.

ARTICULUS III.

Anima rationalis non producitur ab Angelis.

ARt. 3. docet, Animam rationalem non produci ab Angelis in virtute Dei operantibus, sed à solo Deo immediatè. Quia solus Deus potest creare, ut vidimus q. 45. art. 5. Anima autem rationalis non potest produci nisi per creationem.

Pro resp. ad 1. Neg. est C. Partim quia ordo, qui est in creaturis spiritualibus, non consistit in hoc, quòd una ab altera procedat, sed in aliis ut ex q. 106. 107. 108. intelligi potest; partim quia Animæ non sunt producibiles per transmutationem sicut corpora: creaturæ autem non possunt agere nisi per transmutationem.

Pro resp. ad 2. dicendum est, finem debere respondere principio in hoc, quòd sicut creaturæ procedunt à Deo, ita debent in eum reduci, sed non oportet quòd in modo respondeat: quia priusquam ipsæ procedant à Deo, non habent aliquod esse, quod à creatura possit transmutari; ideoque à solo Deo possunt procedere. Quando autem in Deum reducuntur, habent aliquod esse, quod per actionem creaturæ potest attingi.

Pro resp. ad 3. Neg. est C. Quia major perfectio substantiarum spiritualium consistit in aliis; imò si producerent sibi similes secundùm substantiam, non essent ita perfectæ naturæ.

ARTICULUS IV.

Utrùm Anima humana fuerit producta ante corpus.

SEntentia fuit Origenis, omnes Animas simul fuisse creatas ab initio, & propter peccata per eas eo tempore commissa, quo erant sine corpore, fuisse postmodum in corpora sicut in carcerem detrusas. — Anima non fuit ante corpus.

Sed Responsio Catholica est, Animam produci simul cum suo corpore, cui dum creatur infunditur: non autem ante corpus. Docet enim S. Leo epist. 93. c. 10. opinionem Priscillianistarum paria cum Origene sentientium esse impietatis fabulam; quòdque omnes ejus assertores Catholica Fides à corpore suæ veritatis abscidit; constanter prædicans atque veraciter, quòd Animæ hominum priusquam suis inspirarentur corporibus non fuere.

Confirmatur. Omnis enim res, quæ à Deo producitur, producitur in suo statu naturali perfecto: sed Anima rationalis non habet suum statum naturalem perfectum nisi in corpore; (cùm sit forma corporis per se & essentialiter, ut definitum est in Conc. Vien. & habetur in Clem. tit. de Sum. Trin.) ergo Anima non est creata nisi in corpore. Huc pertinet illud ad Rom. 9. *Cùm nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali*, & plura quæ adducit S. Cyrillus lib. 1. in Jo. c. 9. Hier. epist. 27. ex quibus patet, hanc doctrinam esse Fidei.

Argumenta quæ in contrarium possent adferri, solvuntur ab Authore q. 3. Pot. art. 10. & 2. cont. Gent. c. 84.

Unum restat solvendum ex c. 8. Sap. *Puer autem eram ingeniosus, & sortitus sum Animam bonam, & cùm essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum.* — De verbis Sap. 8. — Quæ verba præterquam quòd de Christo explicentur ab Aug. lib. 10. de Gen. ad lit. c. 17. & 18. possunt de Salomone ad litteram variè intelligi. Vel ut comparet unum suæ ætatis statum ad alterum; quod initio quidem habuerit Animam bonæ indolis, paulatim verò proficiens in virtutibus: & quantò Anima erat melior, tantò magis corpus reddebatur purum à coinquinationibus sæculi. Vel quòd erat boni & felicis ingenii, gratuitoque Dei munere (id enim significat istud *sortitus*) habuerit Animam bonis dotibus ornatam. Sed quia prioribus verbis videri posset significasse, quòd suo ingenio talem Animam sit adeptus; (quod tamen esse non potest, cùm non potuerit esse ante illam) velut sermonem corrigens addit, *& cùm essem magis bonus*, sive vel potiùs cùm essem bonus. 70. habent, *Magis autem cùm essem bonus*, idest, quia eram bonus, deveni ad corpus incoinquinatum, significans bonitatem Animæ, quam ex Dei munere sortitus est, fuisse causam munditiæ corporis, justa ea quæ diximus qu. 85. art. 7. ideoque natura puriorem. Hunc sensum tradit Jansenius: alterum verò Bannes, Liran. & Carthus.

Opponi etiam posset; quod Aug. lib. 2. de Gen. ad lit. c. 24. ait, Animam primi hominis esse creatam ante corpus cum Angelis. — Ob. — Verùm B. Thom. rectè ostendit, ipsum non hoc dicere asserendo, sed disputando, quemadmodum & alia plura in eisdem libris dici ipsemet Aug. tradit. lib. 2. Retract. c. 14. quia — Resp.

alio-

alioquin veram communemque doctrinam de Anima primi hominis creata simul cum corpore expresse docet lib. 12. de Civ. c. 23.

Quæri insuper hic posset: An Deus saltem non potuerit Animas creare ante corpora. Sed potuisse non videtur negandum, quamvis de potentia Dei ordinaria creantis res convenienter suo statu naturali negat Author in 2. q. 17. Vide quæ diximus art. 4. q. 50.

QUÆSTIO XCI.

De productione corporis primi hominis.

Articulus I.

Corpus Adæ fuit productum de limo terræ.

ART. 1. probat, corpus primi hominis fuisse productum de limo terræ, idest de terra aquæ permixta. Quia Gen. 2. dicitur, quòd *formavit Deus hominem de limo terræ*.

Deinde. Corpus hominis debet esse compositum ex elementis ita permixtis, ut in eo terra & aqua magis abundent secundùm quantitatem: si enim ignis & aer, quæ sunt majoris virtutis in agendo, in compositione humani corporis abundarent secundùm quantitatem; omnino ad se traherent alia, & non posset fieri æqualitas commixtionis. Hinc est, quòd homo frequenter vel comparatur luto, vel vocatur lutum, ut Isa. 45. *Væ qui contradicit fictori suo testa de samiis terræ; numquid dicit lutum figulo suo, quid facis?* Et c. 64. *Domine Pater noster es tu, nos verò lutum.* Jerem. 18. *Ait Dominus, ecce sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea, domus Israel.* Quibus similia reperiet lector Ecclesiastici 33. & ad Rom. 9. Specialiter autem ponderandum est quod Job 10. c. dicit, *Memento quæso quòd sicut lutum feceris me.* Ad quæ verba sic scribit Greg. lib. 9. Moral. c. 36. *Ut lutum homo factus est, quia de limo est ad conditionem sumptus: lutum quippe fit, cùm se aqua terræ conspergit.*

Neque his obstat, quòd Gen. 2. in Heb. legitur, *Finxit Deus hominem pulverem è terra.* Dum enim ibi pars materiæ exprimitur, altera non negatur; præsertim cùm elementorum commixtio fuerit necessaria, neque pulvis solus fuisset idoneus, ut esset materia corporis solidi. Conferat lector quæ in Com. super Gen. dixi ad cap. 2.

Cùm B. Thomas dicit, Inferiora elementa abundare in homine secundùm substantiam; non intelligit, ea manere secundùm formam: hoc enim refutavit q. 76. artic. 4. ad 4. sed vult, ea secundùm materialem substantiam abundare in homine, eò quòd in eo multum sit de materia terræ & aquæ affecta dispositionibus istorum elementorum propriis, gravitate, humiditate, siccitate &c.

Quid limus.

In resp. ad 4. observandum est, quòd in formatione corporis humani Scriptura faciat mentionem duorum elementorum, scilicet aquæ & terræ, hoc ipso quo nominat limum terræ: limus enim dicitur terra, aquæ permixta. Quamvis autem ex materia quatuor elementorum fuerit formatum, ut sic homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus, quasi medium quoddam existens inter spirituales & corporales substantias: de aliis tamen elementis Scriptura mentionem non fecit; tum quia minus abundant secundùm quantitatem in corpore hominis; tum etiam quia in tota rerum productione de igne & aere, quæ sensu non percipiuntur à rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo loquebatur.

Articulus II.

Corpus Adæ non fuit ab Angelis formatum, sed à Solo Deo.

ART. 2. docet, corpus humanum esse productum immediatè à Deo. Partim quia Ecclesiastici 17. dicitur, quòd *Deus de terra creavit hominem*: partim quia prima formatio humani corporis non potuit esse ex aliquo simili præexistenti secundùm speciem; omne autem quod producitur à creatura, debet produci ex aliquo simili præexistenti.

Confirmatur. Angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis quibusdam seminibus: nullum verò corpus humanum antea formatum fuerat, cujus adhibitis seminibus formaretur corpus Adami. Hanc doctrinam tradit; & ex Scriptura confirmat S. Ambros. lib. 6. Hexam. c. 7. ad ista verba, *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Quis hoc dicit,* inquit, *nonne Deus qui te fecit? Cui dicit? non sibi utique, quia non dicit faciam, sed faciamus: non Angelis, quia ministri sunt; servi autem cum Domino, & opera cum Authore non possunt operationis habere consortium. Sed dicit Filio, etiamsi Judæi nolint, etiamsi Adriani repugnent.* Et ante ipsum Basilius hom. 9. etiam in Hexam. introducens Judæos dicentes, quòd Angelis astantibus dixerit Deus, *Faciamus hominem. Judaicum,* inquit, *hoc est profectò figmentum: & ex eorum odio in Christum deliria istius & futilis fabula excogitatio derivata est.* Suntque his consentanea, quæ scribunt Cyrillus Alex. lib. 1. contra Julian. August. lib. 9. de Gen. ad lit. c. 15. Greg. lib. 9. Moral. c. 35. & 36. ac etiam illis quæ dicebamus supra q. 30. art. 2. & quæ infra dicimus ad art. 4.

In resp. ad 2. observat B. Thomas, Angelos potuisse aliquod ministerium circa formationem corporis Adami exhibere, veluti colligendo pulveres, ex quibus formaretur: quod tamen illud exhibuerint; non affirmat, neque facilè potest sciri.

Articulus III.

Corpus Adæ fuit constitutum in optima dispositione.

ARtic. 3. docet, corpus humanum fuisse constitutum in optima dispositione secundùm convenientiam ad talem formam, qualis est Anima rationalis; & ad tales operationes, quales sunt operationes hominis.

1. Quia Ecclesiastæ 7. dicitur, quòd *Deus fecit hominem rectum*; quæ rectitudo etsi non corporis sed animi intelligatur: quia tamen corpus & Anima naturaliter debent sibi invicem esse proportionata, ideo ex animi rectitudine haud incongruè corporis rectitudo, hoc est bona & conveniens dispositio colligi potest.

Ut corpus humanum habeat optimam dispositionem.

2. Quia corpus humanum est quoddam artificiatum à Deo productum: sapiens autem artifex inducit optimam dispositionem suo operi convenientem. Diximus *Secundùm convenientiam ad talem formam* &c. quia non oportet, quòd corpus humanum habeat dispositionem, quæ simpliciter & secundùm se sit optima, sed solùm quòd habeat optimam in ordine ad Animam rationalem & ad ipsius operationes; sicuti boni artifices non curant inducere suis operibus eam dispositionem, quæ simpliciter & secundùm se sit optima, sed illam quæ est optima in ordine ad finem, ad quem ista opera ordinantur: Qui enim serram faciunt ad secandum, non faciunt eam ex vitro, quæ est materia pulchrior, neque ex auro, quod est nobilius, sed ex ferro; quia ferrum est materia magis idonea ad eum finem, ad quem fit serra quàm vitrum, vel aurum.

Cur homo non habeat cornua &c.

In resp. 1. observa, complexionem corporis humani esse omnium temperatissimam, ita ut propriùs accedat ad æqualitatem & mediocritatem quàm in cæteris animalibus; & longiùs remota sit ab excessu primarum qualitatum. Et hinc est, quòd homo non habeat cornua & ungulas, quæ sunt quorumdam animalium arma; neque spissitudinem corii & multitudinem pilorum aut plumarum, quæ sunt tegumenta animalium. Quia hujusmodi attestantur magnam abundantiam terrestris elementi, quæ repugnat æqualitati & teneritudini complexionis humanæ. Loco autem istorum homo habet rationem & manus, quibus potest sibi parare arma, tegumenta, & alia vitæ humanæ necessaria.

Cur homo sit staturæ rectæ.

In resp. ad 4. quatuor egregias adducit rationes, ob quas conveniens fuit hominem esse rectæ staturæ; simulque ostendit, ipsum quoad illam staturam longè distare à plantis staturam etiam rectam habentibus. Nam plantæ superius sui, hoc est superiorem maximèque vitalem sui partem; scilicet radicem habent versus partem Mundi inferiorem: homo verò habet superius sui, hoc est caput versus partem superiorem Mundi.

Quantæ porrò staturæ seu molis fuerit primus homo si quæratur: Omnino existimandum est, quòd formatus fuerit in perfecta magnitudine, qualis homini in ætate perfecta contingit. Quòd autem quidam puta-

putaverunt, ipsum fuisse staturæ giganteæ, adducentes illud Josue 14. *Adam maximus inter Enacim situs est;* communiter non recipitur. Neque enim Adam, de quo illic agitur, est noster primus parens, sed est nomen appellativum; quasi diceretur, quòd vir maximus esset in Hebron, is nimirum, qui vocabatur Arbe, & à quo Hebron sortita erat nomen ut vocaretur Cariath-Arbe, qui Arbe erat Pater Enac, ut ex Josue 15. v. 13. patet.

Articulus IV.

Convenienter describitur formatio corporis Adæ in Gen.

ART. 4. declarat, corporis humani productionem convenienter in Sacra Scriptura describi, simulque ostendit, non in hoc præeminere hominem aliis rebus, quòd Deus fecerit hominem, & non res alias; cùm Psal. 101. dicatur, *Initio tu Domine terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cœli;* & Ps. 94. *Ipsius est mare, & ipse fecit illud, & siccam (seu aridam) manus ejus formaverunt;* sed in hoc, quòd ad imaginem Dei factus est homo.

Cur dictum sit Faciamus hominem.

Utitur autem Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, quo non est usa in cæterarum rerum productione recensenda. Neque enim ait fuisse dictum à Deo, Fiat homo, germinet terra hominem, aut quid simile; sed *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*, ut & quanta sit hominis dignitas, ostenderetur, & quòd inter res omnes corporales ejus productio principaliter fuerit intenta. Quæ enim principaliter intendimus, ea cum majori deliberatione & studio solemus facere: Ista autem verba *faciamus* &c. sunt verba quasi consultantis & deliberantis. *Ad quos dixit Deus, faciamus hominem secundùm imaginem & secundùm similitudinem?* ait Cyrillus Alex. lib. 1. cont. Julian. *An non ratiocinabitur quis, quòd ipsa ad seipsam sancta & consubstantialis Trinitas hos de hisce facit sermones, quòd hominis formatio non sit absque consilio facta? Consideratione, & perscrutatione & examinatione singulorum divina & incorruptibilis mens opus non habet, sed honorata est quodammodo præviis consiliis hominis naturæ.* Et S. Greg. lib. 9. Mor. c. 36. *Priusquam faceret, Faciamus dicitur, ut quia rationalis natura condebatur, quasi cum consilio facta videretur.*

Pro iis quæ in resp. ad 2. dicuntur, quòd hæc verba *Faciamus hominem* non sint dicta ad Angelos; conferantur quæ supra diximus hujus q. art. 2. & q. 30. etiam art. 2.

Corpus Adæ non fuit formatum ante Animam.

Circa resp. ad 3. observandum est, quòd corpus Adami non fuerit formatum antequam Anima illi infunderetur, ut etiam B. Jo. Dam. lib. 2. de Fid. c. 12. tradit. Tum quia contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum est, quòd Deus vel corpus humanum sine Anima rationali vel animam rationalem sine corpore fecerit; cùm utrumque sit pars humanæ naturæ. Tum quia corpus humanum dependet ab Anima, non autem Anima à corpore, quam tamen non fuisse productam ante corpus, q. 90. art. 4. fuit probatum. Hos sequuntur Bannesius, Cumel, Valentia, & alii plerique.

Per corpus autem humanum rectè intelligi potest corpus constans ex carne, ossibus, aliisque tum partibus tum dispositionibus ad Animæ infusionem necessariis; ut propterea benè concedi possit, materiam corporis humani, terram, aquam, limum, imò & figurationem, quæ motum successivum requirit, aliasque similes materiæ dispositiones tempore antecessisse creationem Animæ; quemadmodum annotat Valentia hic, Pererius lib. 4. in Gen. q. 4. Estius in 2. d. 17. §. 3. ipsum tamen corpus humanum; idest habens omnes corporis humani dispositiones, ita ut proximè aptum esset informari Anima humana, nullo temporis momento formatum fuisse antequam Anima rationalis ipsis infunderetur. Id quod verum esse censent, non tantùm de corpore primi hominis, sed etiam de corporibus aliorum hominum.

Tacita ob. Neque his obstat, quòd Scriptura Gen. 2. habet, Deum formasse hominem de limo terræ, & inspirasse in faciem ejus spiraculum vitæ. Non enim est necesse illic ordinem temporis significari, sed posterius intelligi potest esse expositio prioris; ita ut illud *inspiravit spiraculum vitæ* exponat, quomodo Deus formaverit, non hominis corpus, sed hominem, qui corpore & Anima constans fuit terminus totius illius formationis. Quòd per illud spiraculum intelligitur Anima, ut B. Thomas hic loquitur; diximus q. 76. art. 3. & latiùs super c. 2. Gen. In cujus expositionis confirmationem adferri potest, quod Sap. 15. de idolorum fabricatore dicitur: *Ignoravit qui se finxit, & qui inspiravit illi Animam quæ operatur, & qui sufflavit ei spiritum vitalem.*

QUÆSTIO XCII.

De productione mulieris.

Articulus I.

Mulierem decuit initio rerum produci.

ART. 1. declarat, mulierem in prima rerum productione debuisse produci. Tum Scripturæ authoritate, quæ habet Gen. 2. *Non est bonum hominem esse solum, Faciamus ei adjutorium simile sibi;* quò respexit Tobias cap. 8. Tobiæ, dicens Deo, *Tu fecisti Adam de limo terræ, & dedisti ei adjutorium Evam.* Tum quia mulier est viro necessaria ad propagationem speciei, ad prolis scilicet generationem & educationem. Et propterea cùm dicitur facta *in adjutorium* viri, non est intelligendum de adjutorio cujuscumque operis, sed de adjutorio generationis, educationis, & quorumdam aliorum operum, quæ (ut scribit Philosophus lib. 8. Ethic. c. 12. & B. Thom. art. seq. in rebus domesticis magis propria sunt mulierum quàm virorum.

Tacita ob.

Nec obstat, eum in præf. art. dicere; quòd *Ad quodlibet aliud opus convenienter juvari possit vir per alium virum quam per mulierem.* Hoc enim non dicit de quolibet opere, præter ipsum opus generationis solitariè consideratum, sed de quolibet opere, quod sit diversum ab opere generationis, & ab iis quæ officium generationis secum adducit; cujusmodi sunt ea, quæ ad gubernationem domesticam pertinent, ubi quædam sic per mulierem fieri debent, ut non deceat virum ea facere.

Petes: Cùm in aliorum animalium productione Deus simul fecerit marem & fœminam; quare non similiter fecit virum & mulierem simul, sed fœminam seorsim produxit à viro. *Quæst.*

Resp.

Resp. Rationem esse, quia homo ordinatur ad aliquod opus nobilius quàm sit generatio, nimirum ad opus intellectionis; ut ergo significaretur, quòd non semper debeat vacare generationi, distincti fuerunt suppositis vir & mulier, sicut etiam in animalibus perfectis: sed ut præterea doceremur, homines ad aliquod præstantius opus esse factos, quam sint ulla alia animalia; seorsim vir est productus, & seorsim mulier: & tamen ut significaretur, quòd aliquando essent carnaliter conjungendi in unum ad opus generationis; statim post formationem mulieris dicitur Gen. 2. *Erunt duo in carne una.*

Mulier ut sit aliquid deficiens.

In resp. ad 1. observandum est, fœminam dici esse aliquid deficiens & occasionatum per respectum ad naturam particularem, quia particularis virtus activa, quæ est in semine maris, intendit (seu ex se & ex naturali appetitu tendit) producere sibi simile perfectum secundùm sexum masculinum: quòd autem generetur fœmina, est vel propter virtutis activæ debilitatem, vel propter aliquam materiæ indispositionem, aut etiam transmutationem ab extrinseco. Sed per comparationem ad naturam universalem, fœmina non est aliquid occasionatum, sed est per se intenta: natura enim universalis ad perfectionem humanæ speciei & ad opus generationis per se requirit ac intendit fœminam.

De resp. ad 2. videndus erit art. 3. q. 56.

Articulus II.

Cur mulier ex viro.

ARtic. 2. probat, decuisse fœminam ex viro fieri.

1. Propter dignitatem, ut ita majorem haberet Dei similitudinem, dum ipse est principium totius speciei, sicut Deus est principium totius Universi. Unde Act. 17. Apostolus dicit, quòd *Deus fecit ex uno omne genus hominum.*

2. Ut vir haberet majorem occasionem eligendi uxo-

uxorem, eique adhærendi, etiam relictis parentibus, ut dicitur Gen. 2.

3. Propter politiam domesticam, in qua cùm vir sit caput mulieris, conveniens fuit, quòd in productione vir esset ejus principium.

4. Propter Sacramentum Christi & Ecclesiæ: Ecclesia enim ex Christo nata est. Confer c. 5. ad Eph. v. 22. & 32.

Eva non est filia Adæ. In resp. ad 3. observa, quòd licèt Eva fuerit ex Adamo producta, non sit tamen dicenda filia Adami: quia non fuit producta per naturalem generationem, atque adeò non processit ex Adamo secundùm rationem similitudinis. Confer q. 27. art. 2.

Articulus III.

Cur mulier ex costa viri. ART. 3. declarat, mulierem convenienter fuisse factam ex costa viri.

1. Ut vir sciat, uxorem esse habendam tamquam sociam & collateralem, non ut famulam: mulier autem sciat, se non debere dominari in virum, sed esse illi subditam. Ideo enim Eva non fuit formata ex pedibus Adæ, ne vir nimium eam despiceret, tamquam scilicet serviliter sibi subjectam; neque tamen fuit formata ex capite, ne ipsa vellet esse caput, & dominari in virum.

2. Ut præfiguraretur, quòd Ecclesia esset ex latere Christi formanda. Adam enim dormiens accepit uxorem, *& de costa ejus facta est ei uxor, quoniam de Christo in cruce dormiente futura erat Ecclesia de latere ejus; de latere scilicet dormientis, quia & de latere in cruce pendentis lancea percusso Sacramenta Ecclesiæ profluxerunt*, ait Aug. Tract. 15. in Joan. Neque refert, quòd Ecclesia potius videatur esse formata de Christo mortalem vitam agente; cùm tunc meruerit, & non post mortem. Cùm enim Ecclesia dicitur fluxisse de latere Christi in cruce dormientis, non significatur, quòd tunc cùm in cruce esset mortuus meruerit Ecclesiam formare, sed quòd ex ejus latere fluxerint ea, per quæ significabantur illa mysteria, quibus Ecclesia formatur & nutritur, scil. pretium nostræ redemptionis, & baptismus, aliaque Sacramenta, per quæ fit illius pretii applicatio. Confer quæ dicimus 3. p. qu. 62. art. 5. & in c. 2. Gen. Pro resp. ad 1. & 2. videantur quæ infra dicemus.

Articulus IV.

Prima mulier est à Deo immediatè formata. ART. 4. docet, primam mulierem esse à Deo formatam immediatè. Formare enim vel ædificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, à quo universa natura subsistit, ait Aug. lib. 9. de Gen. ad lit. c. 15.

Confirmatur. Solus Deus potest præter ordinem naturæ producere res in esse: sed corpus mulieris formatum fuit præter naturæ ordinem; ergo à solo Deo potuit sic formari.

Utrùm verò Angeli aliquod ministerium exhibuerint, in resp. ad 2. ait nos nescire. Sed tamen hoc esse certum, quòd sicut corpus Adæ non fuit formatum per Angelos; ita nec corpus Evæ. Circa hos art. quædam dubia moveri possunt; & propterea.

QUÆRITUR I.

Utrùm productio Evæ ex costa Adæ sit propriè intelligenda sicut verba sonant.

NOn esse probat 1. Quia Scriptura narrat, Adam & Evam simul fuisse creatos. Gen. 2. *Masculum & fœminam creavit eos.*

2. Eadem Scriptura refert, Deum adduxisse Evam ad Adamum quasi ex loco diverso & distanti.

3. Adductis ad Adamum omnibus animantibus, textus dicit: *Adæ verò non inveniebatur adjutor similis ejus:* quod historicè intellectum videtur ridiculum; quis enim inter bruta quæreret adjutorium simile Adæ?

4. Vel illa costa erat Adamo necessaria, vel superflua. Si necessaria; ipse mansisset postea mancus. Si superflua; fuit monstrum. Debet ergo illa formatio ex costa aliter intelligi quàm verba sonent.

5. Chrysost. hom. 15. in Gen. *Ne (ait) humano more accipias quæ dicuntur: sed crassa verba hæc humanæ imbecillitati conveniri cogites.* Ità senserunt Origenes & Cajetanus.

Propriè accipienda formatio Evæ. Sed in contrarium est unanimis omnium Patrum consensus. Aug. lib. 9. de Gen. c. 13. Amb. lib. de Parad. c. 11. Hieron. sup. c. 9. Amos, & in epist. ad Philip. Chrysost. & aliorum super Gen. qui omnes prout verba sonant historiam productionis Evæ intelligunt. Cujus rei manifesta probatio est.

Primum quidem ex narratione historica, quæ habetur in Gen. & quam sicuti sonat accipiendam esse, omnino suadet ipsa series rerum, quæ ibi describuntur; præsertim cùm ex ea sic intellecta nullum prorsus absurdum sequatur.

Prob. ex verbis quæ Adam statim post Evæ formationem refertur esse locutus: *Hoc nunc os de ossibus meis, & caro de carne mea.* Quæ si ut (necessum est fateri) vera sunt; clarissimè significant, Evam ex Adami osse & carne fuisse formatam.

Prob. 3. quia Ecclesiasticus c. 17. historicè memorat tam mulieris creationem ex viro quàm viri ex terra dicens: *Deus creavit de terra hominem*: & postea, *Creavit ex ipso adjutorium simile sibi.* Similiter Apostolus Act. 17. ait, quòd *Deus fecit ex uno omne genus hominum*; 1. ad Cor. 11. *Non vir ex muliere, sed mulier ex viro.* Ac 1. Tim. 2. *Adam primus formatus est, deinde Eva.* Quibus addi potest illud Sap. 10. *Hæc illum, qui primus formatus est à Deo Pater orbis terrarum, cùm solus esset creatus, custodivit.* Inde enim liquet, Evam non fuisse formatam eodem temporis momento quo Adam, sed demum postea; quamvis, ut supra dicebamus q. 73. art. 1. eodem sexto die fuerint ambo creati. Plura videri possunt apud Alfonsum à Castro hær. 6. de Adam.

Ad 1. autem Arg. Resp. Scripturam non dicere, quòd masculus & fœmina simul sint creati: sed ut intelligeremus viri & mulieris productionem pertinere ad opus sex dierum; utriusque formationem breviter expressit cap. 1. ubi opus sextæ diei describit. Cap. autem 2. illorum formationem resumit, ut ejus modum & ordinem latiùs exponat.

Ad 2. Eva dicitur ad Adam adducta, quia statim post formationem est ejus oculis præsentata: non dicitur autem similiter Adam adductus ad Evam, quia hæc formata est, ut esset viro socia & subjecta. Non improbabiliter etiam dici potest, Deum ex costa formasse Evam in loco aliquantulum à dormiente Adam dissito, ad quem mox expergefactum adduxerit Evam.

Ad 3. Non dicitur Deus quæsivisse inter bruta aliquid simile Adæ: sed verborum Scripturæ sensus est, postquam Adam vidit in omni specie animantium esse utrumque sexum, masculinum & fœmininum; tunc apparuit quòd ipsi soli deesset socia similis sibi.

Ad 4. Resp. Neg. Cons. Vel enim costa illa fuit de perfectione Adami, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei, sicut semen est de perfectione generantis: vel fuit una de necessariis absolutè; qua tamen adempta, ipse non fuit mutilus, eò quòd in ejus locum mox alia fuerit reposita. Reposuit enim Deus carnem cum costa, seu costam carne vestitam; sicut mulierem fecerat non ex sola costa, sed etiam ex carne, juxta illud Adæ: *Hoc nunc os ex ossibus meis & caro de carne mea.*

Ad 5. liquet ex contextu. Chrysostomum reprehendere illos, qui ex verbis Gen. colligebant, Deum habere manus & alia membra corporea, quibus tulerit costam & formaverit Evam.

QUÆRITUR II.

Quomodo ex una costa factum sit integrum corpus mulieris.

NOn apparet quòd per additionem materiæ; quia sic mulier potius formata esset ex illo additamento quàm ex costa viri, ut ratiocinatur post Magistrum 2. d. 18. Durand. Gabriel. Sed hanc eorum sententiam benè rejicit Author noster ut impossibilem. Non enim videtur intelligi posse, quòd aliquid ex minori fiat majus, nisi vel extensione quantitatis, ut fit

ut fit in rarefactione, vel accessione externæ materiæ ut fit in accretione. Quare cùm costa non fuerit aucta per rarefactionem; sic enim corpus Evæ non habuisset soliditatem & firmitatem, quam natura humani corporis postulat,) consequens est, auctam fuisse per additionem materiæ, non de novo creatæ, (ut quibusdam visus est sentire Beatus Thomas propter depravatam artic. 3. in resp. ad 1. lectionem,) sed præexistentis, & per conversionem accedentis ad substantiam mulieris. Verisimile est enim, totam materiam simul ab initio Mundi fuisse creatam, eamque tantam, quantam Deus sciebat sufficere omnibus suis operibus peragendis: nec ulla ratio cogit admittere aliquam postea novam materiam fuisse creatam. Sciendum igitur est, hanc in præsentis quæst. art. 3. resp. ad 1. germanam esse lectionem: *Necesse est ponere additionem materiæ, vel per creationem, vel (quod probabilius est) per conversionem*, ut ex sequentibus intelligi potest, ubi sententiam suam confirmat B. Thomas ea S. Augustino dicente, quòd *hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum: quod*, (inquit) *fit per conversionem materiæ*. Eamdem lectionem exhibet codex vetustissimus manuscriptus Metropolit. Eccl. Camerac. requiritque doctrina ipsius B. Thomæ in 2. dist. 18. q. 1. artic. 1. sic resolventis: *Verius tamen videtur, quòd per additionem materiæ præexistentis hoc factum fuerit: cùm omnia simul fuisse creata, ad minus in materia, Sancti communiter tradant*. Similiter 3. p. q. 44. art. 4. ad 4. *Multiplicatio panum non est facta per modum creationis, sed per additionem extraneæ materiæ in panes conversæ*. Idem verò judicium est, similiterque solet loqui Beatus Thomas de multiplicatione panum & de formatione Evæ ex costa. Accedit, quòd in magno indice operum S. Thomæ, sic legitur: *Multiplicatio costæ fuit per additionem materiæ noviter creatæ, vel verius per conversionem alterius materiæ præjacentis*.

Resp. quòd per additionem materiæ.

Ad argum. verò Resp. Mulierem potiùs ex costa dici formatam quàm ex materia addita: quia costa primò & principaliter electa est & assumpta, ut ex ea tanquam ex fundamento primoque principio formaretur corpus mulieris; reliqua verò materia fuit quid accessorium, & habens se per modum supplementi, unde & ad costam localiter est admota, non costa ad illam. B. Thom. in 2. dist. 18. q. 1. art. 1. ad 2. ita respondet: *Per additionem rei exterioris ex costa corpus mulieris factum est; nec tamen oportet, quod ex illo adjecto corpus mulieris factum dicatur, etsi sit amplius in quantitate; quia illud adjectum non venit in materiam mulieris, nisi mediante costa*, (ad quam scilicet accedit) *sicut etiam menstruum materia embrionis dicitur, quamvis oporteat etiam ex cibis comestis corpus embrionis majorem quantitatem assumere*. Addunt aliqui, materiam additam priùs fuisse conversam in costam quàm in corpus mulieris. Alii, quòd in costa fuerit occulta vis instar virtutis latentis in semine, per quam facta fuerit illa conversio: sed non est necesse multiplicare miracula.

QUÆRITUR III.

An Adam verè dormierit.

Adam verè dormiit.

RAtio dubitandi est, quòd loco soporis Genes. 2. Septuaginta verterunt exstasim.

Responsio tamen certa est, Adam verè dormisse. Vox enim Hebrea somnum significat, quomodo etiam Aquila & Symmachus reddiderunt, unde in textu nostro postquam dictum est, quòd *Dominus Deus immisit soporem in Adam*; statim sequitur, quòd *obdormivit*. Fuit autem iste somnus naturalis quantum ad sui rationem seu essentiam; quamvis non fuerit naturalis quantum ad causam; non enim ex fatigatione aut ex fumis ascendentibus provenit, sed divina virtute fuit missus.

Somnus Adæ ut fuerit naturalis.

Ad rationem dubitandi. Resp. Septuaginta benè vertisse Exstasim, quia somnus Adæ fuit cum exstasi mentis: sic enim Adam dormivit, ut mens naturali modo esset libera à corporis & sensuum functionibus, simulque ita raperetur in exstasim, ut ad aliqua supernaturalia cognoscenda elevaretur. Unde August. lib. 9. de Gen. ad litt. cap. 19. *Illa exstasis, quam Deus immisit in Adam ut soporatus obdormiret, rectè intelligitur ad hoc immissa, ut & ipsius mens per exstasim particeps fieret tamquam Angelicæ curiæ, & intrans in Sanctuarium Dei intelligeret novissima. Et hinc est, quod evigilans tamquam prophetia plenus, cùm ad se adductam mulierem suam videret, eructavit continuò, quod magnum Sacramentum commendat Apostolus ad Ephes. 5. Hoc nunc os ex ossibus meis &c.* quæ in Genes. sequuntur. Conformiter Hieronymus in Traditionibus Hebræis post hæc verba, *Et misit Dominus Deus exstasim super Adam: pro exstasi*, inquit, *id est mentis excessu, in Hebræo habetur Tardema, quod Aquila καταφορὰν, Symmachus κάρον, id est gravem & profundum soporem interpretati sunt*. Et Bernard. serm. 2. de Septuagesima: *Mihi non nisi incommutabilis veritatis intuitu, & abysso divinæ sapientiæ corporeis excedens sensibus obdormisse videtur, quod ex ejus verbis, vel maximè conjici potest*. Et posteà: *Neque communem arbitror fuisse soporem aut nostris similem somnis*. Quibus similia habet Chrysostom. hom. 15. in Genes. ubi etiam hanc adfert rationem, quare non de vigilantis, sed de dormientis costa Deus formare voluerit Evam: ut non sentiret ullum dolorem; eamdemque attulerunt Epiphanius hær. 48. & Bernar. dicto serm. 2. Quamquam non dubium sit, quin & de vigilantis costa formare illam potuerit absque ullo ipsius dolore. Aliæ item rationes adferri possunt. Vel quia res sic erat futura credibilior; vulgus enim faciliùs credet dormienti ereptam costam quàm vigilanti: vel quia Deus noluit Adam esse spectatorem operis hujus, & fabricæ uxoris suæ: vel quia sic volebat commendare notitiam, quam Adamus de uxore facta ex ossibus, & carne sua divinitùs accepit: vel denique, quia sic præfigurare volebat Ecclesiam de latere Christi in Cruce dormientis producendam, ut observat August. Tract. 15. & 120. in Joan. de qua re diximus articulus.

Cur de dormientis costa formata Eva.

QUÆSTIO XCIII.

De fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem & similitudinem Dei.

ARTICULUS I & II.

ARtic. 1. & 2. probat, imaginem Dei reperiri in homine, non in creaturis irrationalibus. Quia ad rationem imaginis tria requiruntur. 1. quòd ea vi productionis sit similis alteri; 2. quòd sit similis in natura specifica, vel in signo speciei, hoc est in figura, vel secundùm proprietatem nobilissimam ejus cujus dicitur imago; 3. ut sit ea alio expressa, idest facta seu producta ad similitudinem alterius: sed hæc tria sunt in homine, cùm in eo inveniatur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur à Deo sicut ab exemplari, sitque in hoc Deo similis, quòd intellectu sit præditus; non invenitur autem in creaturis irrationalibus, quòd assimilentur Deo secundùm gradum naturæ intellectualis, qui est supremus gradus naturæ; ergo in homine est imago Dei, & non in irrationalibus creaturis.

Quæ requisita ad imaginem.

Est in homine imago Dei non in irrationalibus creaturis.

Huc pertinet illud Genes. 1. *Creavit Deus hominem ad imaginem suam*. Sapien. 2. *Deus creavit hominem inexterminabilem & ad imaginem similitudinis suæ fecit illum*. Ecclef. 17. *Deus creavit de terra hominem & secundùm imaginem suam fecit illum*. 1. ad Cor. 11. *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago & gloria Dei est*.

Cæterùm, quia in homine non reperitur Dei similitudo secundum æqualitatem, cùm Deus in infinitum excedat omnem creaturam; idcircò homo etsi sit vera, non tamen est perfecta Dei imago, sed solus Dei Filius est perfecta imago Patris æterni, secundùm ea quæ dicebantur q. 35.

Quod in fine corp. art. 1. ait, Scripturam significare esse in homine imperfectam Dei imaginem, cùm dicit hominem factum ad imaginem Dei, eò quòd præpositio *ad* accessum quemdam significet, qui competit rei distanti; non sic est accipiendum quasi velit, hominem non esse imaginem Dei, sed solùm esse ad

ejus imaginem: nam tali aſſertioni & Scriptura reclamat ex 1. Cor. 11. ſuperiùs allata, & ipſemet B. Thomas qui lect. 2. in eam epiſt. ita ſcribit: *Excluditur quorumdam error dicentium, quòd homo ſolùm eſt ad imaginem Dei, non autem eſt imago: cujus contrarium hic Apoſtolus dicit. Dicebant autem quòd ſolus Filius eſt imago, ſecundùm illud* Coloſſ. 1. *Qui eſt imago inviſibilis Dei. Eſt ergo dicendum, quòd homo imago Dei dicitur & ad imaginem; eſt enim imago imperfecta: Filius autem dicitur imago, non ad imaginem, quia eſt imago perfecta.* Eorum igitur, quæ hoc loco dicit, ſenſus eſt; per hoc ſignificari, imperfectam eſſe Dei imaginem in homine, quòd ipſe non ſic vocetur imago Dei, quin etiam dicatur eſſe ad imaginem, quæ phraſis aliquem rei diſtantis acceſſum ſignificat; cùm è contrario unigenitus Dei Filius ſic dicatur eſſe Dei imago, ut non tribuatur ei prædicta phraſis eſſe vel fieri ad imaginem Dei. Confer ejuſdem art. 1. reſp. ad 2. & art. 5. reſp. ad 4.

Articulus III.

Angelus eſt magis ad imaginem Dei quàm homo.

ART. 3. docet, Angelum ſimpliciter eſſe magis ad imaginem Dei quàm hominem; hominem autem eſſe magis ſecundùm quid.

Prius quidem. Quia ratio imaginis Dei primò & principaliter attenditur ſecundùm naturam intellectualem: natura verò intellectualis eſt perfectior & excellentior in Angelo quàm in homine.

Poſterius autem. Quia in homine invenitur aliqua imitatio Dei, quæ non reperitur in Angelis; veluti quòd ſicut Deus Deum generat, ita homo hominem, etſi modo longè imperfectiori; & quòd ſicut Deus eſt in toto Mundo & totus in qualibet ejus parte, ſic hominis Anima tota eſt in ſuo corpore, & tota in qualibet parte corporis: quæ tamen imaginis Dei conſideratio ſecundaria ſolùm eſt. Huc pertinet quod ſub figura Regis Tyri de Angelo dicit Deus Ezech. 28. *Tu ſignaculum ſimilitudinis*, hoc eſt perfecta ſimilitudo, quantum videlicet in creaturis poteſt eſſe perfectiſſima. Ad quæ verba S. Greg. hom. 34. in Evang. *Ubi notandum eſt*, inquit, *quòd non ad ſimilitudinem Dei factus, ſed ſignaculum ſimilitudinis dicitur, ut quò in eo ſubtilior eſt natura, eò in illo imago Dei ſimilius inſinuetur expreſſa*. Quibus ſimilia etiam habet idem S. Doct. lib. 32. Moral. cap. 24.

Articulus IV.

In omni homine eſt imago Dei.

ART. 4. docet, imaginem Dei inveniri in quolibet homine. Quia homo dicitur eſſe ad imaginem Dei ſecundùm intellectualem naturam, in quantum ſcilicet per eam habet aptitudinem ad cognoſcendum & amandum Deum, atque ita poteſt ipſum imitari in eo, quod Deus ſeipſum intelligit & amat: quilibet autem homo, ſive ſit mas ſive fœmina, ſive ſit bonus ſive malus, habet naturam intellectualem.

Obſervat verò B. Thomas, triplicem conſiderari poſſe imaginem Dei in homine.

Triplex Dei imago in homine.

1. eſt Anima humana in quantum eſt naturaliter apta ad intelligendum Deum: & quia hoc convenit homini ſecundùm naturam, ſecundùm quam eſt creatus homo; ideò vocatur imago creationis vel etiam imago naturæ, de qua ſermo eſt in Scripturis ex Geneſ. 1. Sap. 2. Eccl. 17. ſuperiùs allatis.

2. eſt eadem Anima quatenus per Fidem & Charitatem cognoſcit & amat Deum ſupernaturaliter, de qua 1. ad Cor. 15. *Portemus & imaginem cæleſtis*. Et quoniam Anima non ſortitur hujus imaginis rationem niſi per gratiam, per quam modo quodam novo creatur; hæc dicitur imago recreationis & imago gratiæ.

3. eſt illa eadem Anima in quantum per lumen gloriæ & per charitatem Patriæ Deum perfectè cognoſcit & amat, de qua ad Rom. 8. dicitur, *Prædeſtinavit conformes fieri imaginis Filii ſui*; & hæc eſt imago ſimilitudinis perfectionis ſeu gratiæ.

Ex his 1. convenit omnibus hominibus, idque ſemper, etiamſi turpiſſimè vivant. 2. ſolis juſtis. 3. ſolis Beatis: ſervitque hæc diſtinctio ad intelligenda quorumdam Patrum teſtimonia, qui ſubinde dicunt imaginem Dei in homine per peccatum deleri, ut Auguſt. q. 67. inter 83. Loquuntur enim de imagine recreationis ſeu gratiæ, non de imagine naturæ; unde idem Auguſt. lib. de Spir. & litt. c. 28. negat, imaginem Dei eſſe deletam in peccatoribus: qui etiam videri poteſt lib. 1. Retract. cap. 26. His addi poteſt, quòd S. Epiphanius in epiſt. ad Jo. Jeroſol. inter Origenis errores ponit quòd docuerit, Adam per peccatum amiſiſſe imaginem Dei.

Imago Dei in homine numquam deletur.

Si autem quæratur: Poſſitne diminui illa imago, quæ dicitur imago naturæ. Reſpondendum eſt non poſſe diminui ablatione alicujus partis: poſſe tamen per peccatum obſcurari & deturpari, ac etiam diminui eo modo, quo doceri ſolet, bonum naturæ poſſe diminui, ſup. q. 48. art. 4. & 1. 2. q. 85. art. 1. & 2.

His non obſtat illud Pſalm. 72. *Imaginem ipſorum ad nihilum rediges*. Senſus enim eſt, quòd Deus imaginariam impiorum fœlicitatem, quæ in auro, argento, famulis, equis, palatiis, honoribus & voluptatibus poſita eſt, ad nihilum rediget. Tacita ob.

In reſp. ad 1. tamquam certum tenendum eſt, non ſolùm virum, ſed etiam mulierem eſſe Dei imaginem: quia id in quo principaliter conſiſtit ratio imaginis, ſcilicet intellectualis natura, non tantùm reperitur in viris, ſed etiam in mulieribus. Unde cùm Geneſ. 1. dictum eſſet, quòd *Deus creavit hominem ad imaginem ſuam*; ſtatim ſubditur, *maſculum & fœminam creavit eos*; ſimiliterque cap. 5. Hinc Baſilius hom. 10. in Hexam. *Habet ſanè & mulier nihilominus ac vir, quòd ad imaginem Dei facta eſt.* Etiam mulier eſt ad imaginem Dei.

Neque refert, quòd 1. ad Cor. 11. de ſolo viro expreſsè legatur, quòd ſit imago & gloria Dei. Quamvis enim ratio imaginis utrique, ideſt & viro & mulieri ſit communis; quantum tamen ad aliquid ſecundarium imago Dei reperitur in viro & non in muliere. Nam vir eſt principium & finis mulieris, ſicut Deus eſt principium & finis totius creaturæ; mulier enim eſt ex viro, non vir ex muliere, (quantùm ſcilicet ad primam eorum creationem) *& non eſt creatus vir propter mulierem, ſed mulier propter virum*, ut ex eod. cap. patet.

Adde propterea, virum peculiariter dici eſſe imaginem Dei; quia magis in eo viget ratio quàm in muliere, ut indicavit B. Thom. lect. 2. in iſtud c. Ubi etiam obſervat, quòd Apoſtolus cùm de viro dixit, quòd *imago & gloria Dei eſt*; de muliere non dixit, quòd eſſet imago & gloria viri, ſed ſolùm quòd eſt *gloria viri*, ut detur intelligi, quòd eſſe imaginem Dei commune eſt viro & mulieri; eſſe autem gloriam Dei immediatè proprium eſt viro, in quantum claritas Dei immediatè ſuper virum refulget, vel in quantum Deus jure poteſt gloriari in viro, tamquam ſuo opificio, in quo perfectiùs relucet opificis ſimilitudo.

Articulus V.

Homo eſt imago Dei, ut eſt unus & ut eſt trinus.

ARtic. 5. docet, in homine eſſe imaginem Dei, & quantum ad naturam divinam, & quantum ad Trinitatem Perſonarum; ita ſcilicet, ut homo ſit imago Dei, non modò ut Deus eſt natura unus, ſed etiam ut eſt trinus in Perſonis. Quia eſſe ad imaginem Dei ſecundùm imitationem divinæ naturæ non excludit eſſe ad imaginem Dei ſecundùm repræſentationem Perſonarum, ſed potiùs unum includit alterum; cùm diſtinctio perſonarum ſit ſecundùm originem: modus autem originis cujuſque rei ſit ſecundùm convenientiam ſuæ naturæ. Hinc Aug. lib. 12. de Trin. cap. 6. *Dixit Deus, Faciamus hominem ad imaginem noſtram. Paulò poſt autem dictum eſt: & fecit Deus hominem ad imaginem Dei. Noſtram certè, quia pluralis eſt numerus, non rectè diceretur, ſi homo ad unius perſonæ imaginem fieret, ſive Patris, ſive Filii, ſive Spiritus Sancti. Sed quia fiebat ad imaginem Trinitatis, propterea dictum eſt, ad imaginem noſtram. Rurſus autem, ne in Trinitate credendos arbitraremur tres Deos, cùm ſit eadem Trinitas unus Deus: & fecit, inquit, Deus hominem ad imaginem Dei, pro eo ac ſi diceret, ad imaginem ſuam.* Ibidemque refellit Auguſtinus eos qui dicebant, hominem eſſe factum ad imaginem Filii, & non ad imaginem totius Trinitatis; ex eo quòd Scriptura non referat Deum dixiſſe, Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem tuam, ſed ad imaginem & ſimilitudinem noſtram. Sicut etiam, tum ibi, tum cap. ſeq. refutat eos qui volebant, imaginem Trinitatis non in uno homine eſſe, ſed in tribus, viro ſcilicet, uxore, & filio; partim quia ex talium opinione ſequeretur, quòd

homo

homo non erat factus ad imaginem Dei antequam filium propagaret; cujus tamen contrarium ex Scriptura manifeſtum eſt; partim quia Apoſtolus 1. ad Cor. 11. expreſsè dicit, virum eſſe imaginem Dei.

In reſp. ad 4. duplex obſervandus eſt ſenſus iſtius ſententiæ qua dicitur, Deus feciſſe hominem ad imaginem ſuam. Prior eſt, ut præpoſitio *ad* deſignet terminum factionis; quaſi diceretur, Faciamus hominem ut ſit vel qui ſit imago noſtra, ſive qui in natura ſua expreſſam gerat imaginem & ſimilitudinem ſui Creatoris. Poſterior eſt, ut illud *ad* deſignet cauſam exemplarem, ſicut cùm dicitur, Iſte liber factus eſt ad illum, hoc eſt ad exemplar illius; quaſi diceretur, Faciamus hominem ſecundùm exemplar quod in nobis eſt. Juxta quem ſenſum imago ſumitur impropriè, ſcilicet pro exemplari: juxta priorem verò propriè, videturque prior ille ſenſus maximè intentus à ſacro Scriptore, nam Apoſtolus 1. ad Cor. 11. dicens virum eſſe imaginem Dei, videtur reſpexiſſe ad locum Gen. & Auguſt. lib. 7. de Trinit. cap. ult. ſemel & iterùm eum ſenſum exprimit.

Articulus VI.

Homo eſt imago Dei ſolùm ſecundùm mentẽ.

ART. 6. docet, imaginem Dei reperiri in homine ſolùm ſecundùm mentem. Quia homo ſecundùm ſolam mentem repræſentat & divinam naturam, & Trinitatem perſonarum, quantum ad aliquam ſimilitudinem ſpeciei; naturam quidem, in quantum imitatur Deum, non ſolùm in hoc quòd eſt & vivit, ſed etiam in hoc quòd intelligit: Trinitatem verò, in quantum in eo reperitur proceſſio verbi, & proceſſio amoris: atque ita principium verbi, & verbum, & amor.

Secundùm quid homo ſit imago Dei.

Per mentem ergo S. Doctor intelligit omnem eam partem, quæ convenit homini ut homo eſt, & per hanc excedit alias creaturas: ſecundùm hanc enim homo repræſentat Deum ſimilitudine ſpeciei quoad poſſibile eſt creaturæ. Hinc Baſilius hom. 10. in Hexam. rationem imaginis in eo poſuit, quòd homo ſit rationalis, impetiumque habeat in cætera animantia. Ambroſ. lib. 6. ejuſdem arg. c. 8. in eo, quòd ſit liberi arbitrii. Aug. lib. 11. de Civ. c. 26. in eo, quòd homo & ſit & ſe noverit eſſe, ſimùque eſſe & noſſe diligat. Quæ rationes, licèt variæ ſint, non pugnant tamen. Imago enim primùm quidem in homine invenitur ſecundùm intellectum, deinde ſecundùm arbitrii libertatem, ac denique ſecundùm poteſtatem gubernandi & dominandi, quæ tam ab intellectu quàm à voluntate pendet.

Quantum ad corpus verò homo non eſt imago Dei, ſed habet ſimilitudinem veſtigii ſicut aliæ creaturæ. Neque enim ſecundùm corpus ſimpliciter præcellit omnibus creaturis, nec ſecundùm illud præeſt cæteris animantibus; quamvis quia corpus humanum non eſt pronum ſicut corpora cæterorum animalium terreſtrium, ſed erectum, atque idcircò aptius ad contemplandum cœlum, (unde Poeta cecinit:

Pronaque cùm ſpectent animalia cætera terram
Os homini ſublime dedit, cælumque tueri
Juſſit & erectos ad ſydera tollere vultus) magis videri poteſt factum ad imaginem & ſimilitudinem Dei, quàm corpora cæterorum animalium; non ſic tamen ut ipſum ſit imago Dei; ſed quia figura corporis repræſentant imaginem Dei in Anima per modum veſtigii; ſive quia corpus hominis in hoc quòd eſt rectæ ſtaturæ cum vultu in altum erecto, eſt quædam imago mentis.

Ob. Si contra hæc dicas: Nullam creaturam poſſe repræſentare Deum ſecundùm ſimilitudinem ſpeciei; ac per conſequens rationem imaginis Dei non rectè in homine attendi quantum ad repræſentationem ſpeciei.

Reſp. Reſp. hoc totum concedi poſſe, loquendo de ſpecie propriè & in rigore, ſicut de illa loquuntur Philoſophi. At Beatus Thomas non ſic in præſenti loquitur de ſpecie, ſed generaliùs, pro ultimo ſcilicet gradu naturæ, quem in natura divina poſſumus cognoſcere: qui gradus eſt, quòd natura illa ſit intellectiva; & in iſto gradu convenientiam habet homo per hoc, quòd eſt intellectivus, quamvis ea convenientia ſolùm ſit analogica. Quam reſponſionem eſſe ex mente B. Thom. manifeſtum eſſe poteſt; partim ex q. 3. art. 5. ubi docuit, Deum non poſſe eſſe in aliquo genere, ne quidem per reductionem; partim ex præſentis quæſt. art. 1. ad 3. ubi tradit, unitatem vel convenientiam creaturæ ad Deum eſſe tantùm ſecundùm analogiam vel proportionem; conformiter his quæ q. 13. art. 5. dixerat, impoſſibile eſſe, aliquid prædicari de Deo & creaturis univocè. Accedit, quòd hoc articulo ſatis ſuperque ſeipſum explicet dicens, quòd *Creaturæ rationales videntur quodammodò ad repræſentationem ſpeciei pertingere, in quantum imitantur Deum, non ſolùm in hoc, quòd eſt & vivit, ſed etiam in hoc, quòd intelligit.* Et art. 8. dicens, quòd *imago divinæ Trinitatis attendatur in Anima ſecundùm aliquid, quod repræſentat divinas perſonas repræſentatione ſpeciei; ſubdit, ſicut eſt poſſibile creaturæ.*

Articulus VII.

Imago Trinitatis principaliter attenditur ſecundùm actus.

ARtic. 7. oſtendit, imaginem Trinitatis in Anima humana primò & principaliter attendi ſecundùm actus, prout ſcilicet ex notitia format verbum, & ex hoc prorumpit in amorem. Sic enim magis repræſentatur Trinitas perſonarum, quæ ſecundùm actualem proceſſionem Verbi & Amoris diſtinguuntur. Ac proinde dum aliquando legimus apud bonos Authores, per memoriam, intellectum & voluntatem repræſentari Trinitatem; actus earum potentiarum intelligendi ſunt. Ex his tamen non ſequitur, quòd in pueris aut in dormientibus non ſit imago Dei: quia ſufficit quòd actus ſint & maneant virtualiter in ſuo principio; nam ſecundariò & ex conſequenti ratio imaginis attenditur ſecundùm habitus & potentias.

Etiam in pueris eſt imago Dei.

Articulus VIII.

Imago Dei in homine eſt le. ſitum quod intellectus & voluntas fertur in Deum.

ARtic. 8. docet, imaginem Dei in homine, non in quocumque actu intellectus & voluntatis conſiſtere, ſed in eo ſolùm, quo mens noſtra fertur ſeu ferri nata eſt in Deum, ſive quo Deum intelligimus & amamus. Quia imago debet eſſe ſimilis exemplari: Trinitas autem perſonarum, quæ eſt exemplar, attenditur ſecundùm quod Verbum Dei naſcitur de Deo ſecundùm notitiam ſui ipſius, & ſecundùm quod amor procedit à Deo ſeipſum amante.

Articulus IX.

Quid hic ſimilitudo ſignificet.

ART. 9. docet, ſimilitudinem aliquando quidem latiùs patere imagine; aliquando verò ſignificare aliquid ſubſequens; & ſic in Scriptura ſumitur dicente, quòd *fecit Deus hominem ad imaginem & ſimilitudinem ſuam*. Ibi enim ſimilitudo quamdam imaginis determinationem & perfectionem innuit, ut ſenſus ſit, Deum feciſſe hominem ad imaginem ſuam, non qualemcumque, ſed valdè ſimilem & ſuo exemplari probè reſpondentem; unde Sapient. 2. dicitur *ad imaginem ſimilitudinis ſuæ fecit illum*; ut phraſi Heb. imago ſimilitudinis pro imagine admodum ſimili poſita ſit, ſicut apud Apoſtolum *filius dilectionis* pro filio admodum dilecto. Hæc porrò ſimilitudo, juxta Damaſcenum lib. 2. de Fide cap. 12. & Ambroſ. in Hexam. Eucherium lib. 1. ſuper Gen. & pleroſque alios ſita eſt in juſtitia, pietate, ſapientia; ut nimirum imago pertineat ad dona naturalia, ſimilitudo ad ſupernaturalia.

Ob. Cui quidem expoſitioni opponitur ab aliis, quòd Scriptura promiſcuè uſurpat nomina imaginis & ſimilitudinis, modò unum exprimens, modò alterum, & modò conjungens utrumque. Geneſis enim 1. cùm dictum eſſet, *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*; poſteà ſubjungitur, *Et creavit Deus hominem ad imaginem ſuam*. Et cap. 5. *Ad ſimilitudinem Dei fecit illum*. Et cap. 9. *Ad imaginem quippè Dei factus eſt homo*. Quibus accedit, quòd cit. cap. 5. Adam dicitur genuiſſe Seth ad imaginem & ſimilitudinem ſuam; ubi obſervari non poteſt hoc diſcrimen, ut imago referatur ad dona naturæ, & ſimilitudo ad dona gratiæ.

Reſp. Verùm Reſponderi poſſe videtur, quòd in iſta phraſi, *Deus fecit hominem ad imaginem & ſimilitudinem ſuam*, ſimilitudo non præcisè & immediatè pertineat ad ſignificanda dona ſupernaturalia, ſed immediatè ſignificet perfectionem imaginis, ita ut juxta ſuperiùs dicta ſenſus ſit, *ad imaginem valdè ſimilem*; quo-

Ee 2 modo-

modo etiam rectè intelligitur id quod ex cap. 5. asserebatur. Verùm qooniam perfectio imaginis, quam Deus in Adam posuit, sita erat in hoc, quòd non solùm fecit ipsum esse naturæ intellectualis, sed etiam exornavit eum donis supernaturalibus gratiæ & virtutum; hinc est, quòd similitudo, seu major illa imaginis perfectio, qua Deus dicitur fecisse hominem ad imaginem & similitudinem suam, à SS. Patribus dicatur consistere in donis gratiæ.

QUÆSTIO XCIV.

De statu vel conditione primi hominis quantum ad intellectum.

ARTICULUS I.

Adam non vidit in statu innocentiæ divinam essentiam.

ART. 1. ostendit, primum hominem io statu innocentiæ non vidisse Deum per essentiam secundùm communem statum illius vitæ: habuisse tamen altiorem & firmiorem de Deo cognitionem, quàm nunc habeamus.

Prius prob. Quia talem Dei visionem sequitur impeccabilitas & constitutio in termino: Adam verò neque erat impeccabilis, neque in termino. Nec obstat Augustinum lib. 14. de Civ. c. 26. dicere, quòd primus homo tunc Deo fruebatur. Loquitur enim de fruitione imperfecta, quæ potest haberi in via respectu finis non habiti realiter, sed intentionaliter tantùm, secundum ea quæ docentur 1. 2. q. 11. ar. 4.

Posterius prob. Quia quantum ad naturalia Adamus expeditè firmiterque illa cognoscebat, potentiis sensitivis nullum impedimentum præstantibus: quantum autem ad supernaturalia, per immediatam Dei revelationem ea iotelligebat, non ex visibilibus creaturis eorum notitiam acquirendo, sed ex spirituali similitudine suæ menti impressa, ut declarat B. Thomas quæst. 18. de Verit. artic. 2. Ubi observandum est, Adamum potuisse cognoscere Deum per creaturas sensibiles conformiter nobis; verùm eo cognoscendi modo ipse non indigebat, sicut nos indigemus. Nos enim aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad ejus notitiam veniamus: sed ipse Deum sibi aliter notum, scilicet per illustrationem internam, etiam ex creaturis considerabat. Quæ tamen consideratio noo erat superflua, quia ad hoc serviebat; tum ut idem pluribus modis cognosceret; tum ut non solùm gratuitam, sed etiam naturalem haberet cognitionem.

Ao verò Adamus viderit divinam essentiam per modum transeuntis; hic non determinat S. Doctor. Pars tamen negans Scripturæ conformior est, ut ex q. 12. ar. 11. liquet. Et in eamdem ipse propendet dictæ q. de Ver. art. 1. ad 14. sic dicens: *Quia non expressè habetur, quòd in illo sopore Deum per essentiam viderit; possumus dicere, quòd in illa extasi elevatus fuit, non ad ipsam Dei essentiam, sed ad cognoscenda quadam profundiora de divinis mysteriis.*

Cognitio Adæ ante peccatum erat media inter nostram & Beatorum.

Ex his intelligi potest, quòd cognitio, quam Adamus in statu innocentiæ habuit de Deo, fuerit media ioter cognitionem quam nos habemus, & quam habent Beati; cognoscebat enim ipsum perfectiùs quàm nos: non tamen tam perfectè quàm Beati. Quò pertinet, quòd cit. jam artic. in resp. ad 1. ait, hominem post peccatum triplici medio indigere ad videndum Deum: scilicet ipsa creatura, ex qua in divinam cognitionem ascendit; & similitudine seu specie Dei, quam ex creatura accipit; & lumine, quo perficitur ad hoc, ut in Deum dirigatur: sive sit lumen naturæ, ut lumen intellectus agentis: sive sit lumen gratiæ, ut Fidei & sapientiæ. In statu verò ante peccatum indigebat duplici medio, scilicet medio, quod est similitudo Dei, & quod est lumen elevans vel dirigens mentem: Beati autem uno tantùm indigent medio, scilicet lumine elevante mentem, de quo S. Doctor alibi pronuntiat, quòd propter tale medium cognitio non sit dicenda mediata, ut Quodl. 7. art. 1.

ARTICULUS II.

Adam non vidit Angelos per essentiam.

ART. 2. probat, primum hominem non vidisse Angelos per essentiam, licèt excellentiorem modum cognitionis habuerit de illis quàm nos habeamus. Quia ejus Anima erat accommodata ad corporis gubernationem ac perfectionem secundùm vitam animalem: Animæ autem sic accommodatæ tantùm competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata, quæ nullo modo repræsentare possunt Angelos secundùm essentiam.

Quæst. Quæritur autem: An necesse habuerit intelligere res sive naturales, sive supernaturales per conversionem ad phantasmata.

Et videtur quòd non; partim quia habebat modum cognoscendi perfectiorem quàm nunc habeamus; partim quia dominabatur corporalibus, nec ab eis dependebat.

Resp. In contrarium tamen, præter Authorem, tam hic quàm in 2. dist. 23. & d. q. de Ver. art. 5. est status hominis naturalis, qui talem modum cognoscendi requirit, ut ex q. 84. art. 7. notum relinquimus; licèt autem cognitio Adæ fuerit elevatior, quàm nostra; hoc tamen est quantum ad ea quæ cognoscebat, non quantum ad modum cognoscendi, qui non potest mutari, nisi mutetur status essendi; modus autem essendi erat illi idem qui nobis; ergo etiam idem erat modus cognoscendi, scilicet per conversionem ad phantasmata. Dominium igitur, quod habebat primus homo super res corporeas, & non dependentia ab illis, non erat talis, ut operationes suas exercere posset absque ministerio rerum corporalium: sed in hoc consistebat, quòd eis utebatur sine impedimento, ita quòd inferiora subderentur superioribus, nec ab inferioribus superiora impedirentur. Sicut ergo pede & manu utebatur ut se inferioribus: ita etiam speciebus & phantasmatibus. Ex quibus patet responsio ad objecta.

Adam opus habebat cōverti ad phantasmata.

Ob. Si dicas: Isidorum lib. 1. Sent. c. 4. scribere, causam quare homo Deum per creaturas videt esse hanc, quia à Creatore aversus ad creaturas se convertit; quæ causa in statu innocentiæ locum non habebat. Una Responsio est, hoc quod Isidorus dicit, esse causam quare homo necesse habeat ex creaturis cognitionem Dei quasi ignoti accipere, oon verò quare videat Deum per creaturas.

Resp. Alia Responsio est. Isidorum non ita scribere sicut assumitur, sed sic: *Ex pulchritudine circumscriptæ creaturæ pulchritudinem suam, quæ circumscribi nequit, facit Deus intelligi, ut ipsis vestigiis revertatur homo ad Deum, quibus aversus est; ut qui per amorem pulchritudinis creaturæ à Creatoris forma se abstulit, rursum per creaturæ decorem ad Creatoris revertatur pulchritudinem.* Quibus verbis non aliud vult, quàm Deum facere, quòd homo ipsum cognoscat ex creaturis, ut sic iisdem vestigiis homo redeat ad Deum, quibus ab eo aversus fuerat; ut qui creaturis adhærendo peccavit, ex creaturarum pulchritudine revertatur ad Authorem pulchritudinis ipsarum. Qui finis etsi cessaret in statu innocentiæ, non deerat tamen alius, propter quem homo per conversionem ad phantasmata intelligebat, ut scilicet eo modo intelligeret, qui est connaturalis hominibus vitam animalem agentibus.

Ob. Si præterea dicas: B. August. lib. 15. de Trin. cap. 27. ita loqui: *Quæ causa est, cur acie fixa ipsam lucem videre non possis, nisi utique infirmitas: & quid tibi eam fecit, nisi iniquitas?* onde sequi videtur, quòd in statu innocentiæ, ubi nec erat, nec fuerat iniquitas, nulla fuerit causa videndi lucem per conversionem ad phantasmata. Resp. hoc non sequi. Quia peccatum non est causa cur homo debeat uti conversione ad phantasmata dum aliqua vult intelligere, cùm ipse modus intelligendi sit homini naturalis: sed est causa cur homo se convertendo ad phantasmata non possit ita clarè & perfectè intelligere sicut poterat ante peccatum; idque videtur August. significasse dicens, *Cur acie fixa ipsam videre non possit.*

ARTICULUS III.

Quanta Adami scientia.

ART. 3. docet, primum hominem habuisse cognitionem omnium rerum, quas naturaliter homines possunt cognoscere: de supernaturalibus autem tantam, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundùm illum statum.

Prius illud tam de rerum ad mores pertinentium scientia, quàm de oaturalium earumque sive superiorum & cœlestium sive inferiorum, debet intelligi,

juxta

juxta illud Eccl. 17. *Disciplina intellectus replevit illos*. Item: *Sensu implevit corda illorum*.

Accedit & ratio. Nam primum principium aliorum hominum, non solùm per generationem, sed etiam per instructionem & regimen, debuit fieri & esse perfectum, non tantùm quantùm ad corpus per virtutem generativam, ut statim posset generare, sed etiam quantùm ad Animam, ut statim posset alios instruere & regere: atqui primus homo factus fuit, ut esset primum principium omnium aliorum hominum, non solum per generationem, sed etiam per instructionem & regimen: nec potuisset benè alios instruere & regere, nisi habuisset notitiam omnium eorum, quæ studio & diligentia humana possunt cognosci: at insuper eorum supernaturalium, quæ hominibus ad finem supernaturalem ordinatis sunt necessaria scitu; ergo omnium illorum notitiam à Deo accepit in sua creatione.

Confirmatur. Adamus Gen. 2. imposuit nomina omnibus animantibus, idque proculdubio juxta eorum naturas & naturales proprietates, quas proinde habere debuit benè cognitas; pari igitur ratione cognovit etiam naturas cæterarum rerum.

Ob.

Sed instat Cajet. super Gen. Astrorum nomina sunt Deo reservata, juxta illud Psal. 146. *Qui numerat multitudinem stellarum & omnibus eis nomina vocat*; ergo Adamus non habuit illorum notitiam.

Resp.

Resp. Neg. Antec. Nam ex persona Salomonis scribit Author libri Sap. cap. 7. se à Deo accepisse horum quæ sunt scientiam veram, *ut sciat dispositiones Orbis terrarum & virtutes elementorum &c. anni cursus & stellarum dispositiones*. Psalmus verò vel de perfectissima stellarum notitia loquitur, quæ solius Dei est, vel de scientia cum imperio & dominio conjuncta. Sic enim solus Deus stellarum numerum & proprietates novit, ut eas tamquam Dominus regat, & velut suis nominibus vocatas ad nutum sibi obedientes faciat, juxta illud Baruch. 3. *Stellæ vocatæ sunt & dixerunt adsumus*.

Adam habuit scientiã de astris.

Non de futuris contingentibus.

Porrò quamvis hæc Adami de naturalibus rebus cognitio magna esset; non tamen se extendebat ad notitiam futurorum contingentium, vel cogitationum cordis, vel omnium singularium, ut in fine corp. tradit Sanctus Doctor tacitè corrigens id quod art. 4. q. 18. de Ver. docuerat. Similiter quamvis illa ejus cognitio esset per species infusas; erat tamen ejusdem speciei cum nostra: per accidens enim erat, quòd essent infusæ, cùm per se & natura sua tales essent, ut possent acquiri. Vide resp. ad 1. & quæ diximus q. 1. art. 1.

Quæst.
Resp.

Petes: Utrùm primus Parens potuisset proficere in scientia? Resp. potuisse, partim quoad numerum individuorum in unaquaque specie; partim quoad modum sciendi: quia quæ sciebat intellectualiter, scivisset postea per experimentum. Quidam addunt, quòd etiam potuisset proficere quoad novas earum rerum species, quæ temporis progressu ex varia rerum diversarum permixtione erant exorituræ. Sed probabiliùs videtur, quòd earum quoque notitiam divinitùs acceperit, juxta id quod in resp. ad 3. dicitur: *Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum*. Quod ne putetur esse contrarium iis, quæ supra diximus; intelligendum est de numero scitorum specie diversorum, non autem de numero scitorum sub eadem specie contentorum.

Adam potuit proficere in scientia.

Quod ad supernaturalium cognitionem attinet: cùm Adamus ordinaretur ad vitam æternam, cæterosque homines tamquam primus illorum parens deberet ad eam instruere; oportebat ut de iis tantùm cognosceret, quantùm erat necessarium ad suæ & aliorum vitæ spiritualis regimen. Quapropter mysteriorum divinorum Fidem habuit; quemadmodum docetur 2. 2. q. 5. artic. 1. & 18. de Ver. art. 3. & specialiter Fidem Incarnationis, ut 2. 2. q. 2. art. 7. affirmat B. Th. quæ Incarnatio cùm explicitè credi non possit sine Fide Trinitatis, ut loquitur idem S. Doct. art. 8. dictæ q. 2. consequenter est dicendum, quòd etiam SS. Trinitatis Fidem habuerit primus Parens. Ac fortassis revelatum etiam illi fuit, quòd Angelorum quidam à Deo aversi perierant; quidam verò perseverantes beatitudinem acceperant, quod tamen minùs certum videtur.

Adã habuit Fidem Incarnationis.

An sui vel suæ conjugis casus fuerit præscius: Omninò negandum est, quia alioquin fuisset miser antequam esset peccator. Vide B. Thom. dicto art. 7. q. 2. & 3. par. q. 1. art. 3. ad 5.

Ex his colligendum relinquitur, Adamum fuisse omnium hominum, excepto Christo, sapientissimum.

Adam fuit omnium hominum, excepto Christo, sapientissimus.

Nec obstat, quòd serpens ei promiserit scientiam boni & mali: quòdque post peccatum aperti sunt ei oculi: & quòd Chrysost. hom. de Adam & Eva, ruditatem in eo agnoscat: item quòd 3. Reg. 3. Salomon præferatur omnibus in sapientia.

Ad 1. enim Resp. quòd serpens non promiserit primis nostris parentibus scientiam, qualem decet homines habere, & quam dicimus eos à Deo accepisse: sed mendaciter eis promisit scientiam divinam: *Eritis* (inquiebat) *sicut Dii, scientes bonum & malum*.

Ad 2. Resp. Non posse absque turpi errore dici, quòd parentes primi fuerint cæci ante peccatum. 1. quia ex cap. 2. Gen. constat, Adamum vidisse animantia ad se adducta, ac etiam Evam. 2. quia de Eva cap. 3. dicitur, quòd *Vidit lignum pulchrum oculis aspectuque delectabile*. 3. quia Deus opera sua fecit perfecta & integra. 4. quia cæcitas est pœnalitas ex peccato subsequens. Quapropter quando oculi amborum dicuntur aperti; non sic est accipiendum, quasi fuerint antea clausi, & jam aperiri cœperint ad videndum, sed aperti dicuntur, *Ad discernendum inter bonum quod amiserant, & malum in quod inciderant*, ait August. lib. 14. de Civ. cap. 17. Sermo enim est de scientia experimentali, qua peccato perpetrato, agnoverunt nuditatem sibi turpem esse ob insurgentes in carne libidinis motus inordinatos.

Ut aperti fuerint oculi Adæ & Evæ.

Ad 3. Resp. istam homiliam non esse Chrysostomi, sed alicujus Latini Authoris S. Chrysostomo posterioris. Quamquam etiam dici possit, quòd ruditas ibi non significet ignorantiam, sed simplicitatem, inexperientiam, & novitatem.

Ad 4. quidam Respondent, Salomonem illic non comparari reliquis hominibus in scientia speculativa, sed in politica, quæ est prudentia ad regendum populum. Potiùs tamen videtur dicendum, quòd non conferatur cum omnibus omninò antecessoribus, sed cum illis, qui fuerunt ante eum in Jerusalem, ut dicitur Ecclesiast. 1. Ubi Beatus Hieronymus ita scribit: *Sapientior fuit Salomon, non Abraham & Moyse & cæteris sanctis, sed his qui fuerunt ante se in Jerusalem*.

Opponi etiam possent verba Davidis ex Psal. 118. & Augustini ex lib. 3. de lib. arb. sed de illis diximus 2. 2. q. 147. art. 4. de his dicemus q. 95. art. 1.

Quæst.

Si quæras: In quo Sapientia Adami fuerit excellentior scientia vel sapientia reliquorum hominum.

Resp.

Responderi potest, quòd quantum ad tria. 1. quantum ad amplitudinem scientiæ, quæ se extendebat ad omnia naturaliter scibilia & ad permulta supernaturalia. 2. quantum ad eum modum, quo naturalia omnia sciebat certò & ex causis propriis. 3. quantum ad firmitatem, quia durante statu innocentiæ, non poterat ullo modo amittere scientiam semel acceptam.

Adami scientia excelluit quantum ad tria.

Quæst.

Non parva porrò difficultas est: Num Adami sapientia tanta fuerit, ut etiam fuerit excellentior ea, quam Beatissima V. Maria, dum vitam hanc mortalem ageret habuit. Nam quòd ipsa maximam habuerit, non tantùm supernaturalium, sed etiam naturalium scientiam; ex Alberto Magno benè docet S. Antoninus p. 4. tit. 15. cap. 20. in cujus confirmationem adferri possunt quæ Prov. 8. & Eccles. 24. dicta de æterna sapientia ei appropriantur.

Resp.

Resp. loquendo de sapientia seu scientia rerum Theologicarum, dici posse cum eodem Sancto Antonino, quòd B. Virgo super omnes eam habuerit, ac per consequens etiam super primos parentes. Loquendo autem de sapientia, prout complectitur notitiam omnium rerum, non tantùm supernaturalium, sed etiam naturalium, moralium & civilium: nihil vetare quo minùs Adam habuerit majorem. Quamvis enim Beatæ Virgini tanta fuerit ejusmodi rerum scientia infusa, quanta ad perfectam Scripturæ sacræ intelligentiam, & ad penetranda, explicanda, ac suadenda Fidei mysteria; itemque ad vitam purissimè instituendam & transigendam erat necessaria vel expediens: quædam nihilominùs sunt, quæ ipsam scire nihil referebat; cujusmodi sunt illæ artes, quæ omninò sunt propriæ viris, ut militiæ, merca-

De scientia B. Virg.

turæ, lapidicidarum, & hujusmodi, de quibus Sanctus Antoninus scribit, quòd fuissent superfluæ in B. Virgine, & quòd propterea illas non habuerit. Idemque videtur judicium de notitia ad populorum gubernationem necessaria.

Articulus IV.

Adam non poterat decipi remanens in innocentia.

ARtic. 4. docet, hominem in primo statu non potuisse decipi, neque respectu eorum quæ sciebat, neque respectu aliorum. Quia deceptio malum quoddam est: manente autem statu innocentiæ nullum malum in homine esse poterat, teste Augustino lib. 14. de Civit. cap. 10.

Confirmatur. Rectitudo & perfectio primi status requirebat, ut homo esset sapientissimus, ac proinde ut quantum ad ea quæ sciebat, non aliter judicaret, quàm à parte rei se habebant: quantum verò ad ea quæ nesciebat, cohiberet assensum donec veritas ei constaret; quamdiù enim Anima manebat Deo subdita, conveniebat, ut tamdiù in homine inferiora subderentur superioribus, nec superiora per inferiora impedirentur. Hinc Beatus Thomas q. 18. de Verit. art. 6. tradit, in statu illo nullam penitus futuram fuisse opinionem; quia quidquid homo tunc cognovisset, secundùm certitudinem cognovisset.

Neque refert, quòd Eva fuerit per serpentem seducta. Ut enim in ejusdem artic. resp. ad 5. & hic in resp. ad 1. docet Sanctus Doctor, istam seductionem præcessit quædam mentis elatio, qua Eva suam excellentiam inordinatè appetiit, quam elationem concepit statim ad verba serpentis. Confer quæ diximus 2. 2. q. 163. art. 1.

Non refert etiam, quòd nullum peccatum sit absque errore. Quia ad hoc verificandum sufficit error electionis, de quo supra diximus q. 63. art. 1.

Dum hic in corp. dicit, quòd *intellectus ex seipso numquam decipitur*; non considerat intellectum generaliter, secundùm quod est potentia ad varios actus se extendens, sed secundùm primum ac principale ipsius officium, quod est simplicem rei quidditatem intelligere seu apprehendere absque compositione & divisione. Ista enim quidditas, secundùm quod est incomplexa vel incomplexè apprehensibilis, est proprium objectum intellectus; circa quam proinde intellectus non fallitur ex seipso, sed tantùm per accidens, secundùm ea quæ dicebantur q. 17. art. 3. ratione scilicet compositionis aut discursus.

Circa locum ex 1. ad Tim. 2. qui in arg. 1. objicitur; observandum est, aptissimam videri expositionem Beati Augustini lib. 14. de Civ. cap. 11. Adam verè & propriè non esse seductum, quia mulier non loquebatur ei animo ipsum decipiendi, sed putabat verum esse id quod viro dicebat: ipsa verò seducta est à serpente, quia is & sciebat falsum esse quod suadebat, & animo decipiendi dicebat. Quæ expositio intentioni Apostoli benè congruit: vult enim Apostolus docere, mulierem esse vas infirmum, & propterea ad docendum inidoneum. Videri possunt quæ diximus 2. 2. q. 163. art. 1.

Cur Eva nō horruit serpentem.

In resp. ad 2. duo sunt observanda. Prius, quòd Eva idcircò non horruit serpentem, quia homo ante peccatum erat dominus omnium bestiarum; omnesque bestiæ hominem ut suum dominum naturali instinctu verebantur, nec ei erant noxiæ; quemadmodum ex S. Jo. Chrysost. refert B. August. lib. 1. cont. Julian. cap. 6. Posterius, quòd ne quidem loquentem serpentem horruerit; non quia existimaverit, eum ex natura habere loquendi officium, sed quia putavit, eum ab aliqua virtute occulta moveri ad loquendum, non reflectens à qua, an à bona, an à mala: *Oportet*, inquit B. Thom. q. 18. de Verit. artic. 6. ad 3. *dicere, quòd non credidit mulier, serpentem usum loquendi accepisse secundum naturam suam, sed secundùm aliquam virtutem in eo occultè interius operantem, nec contulit, an esset à Deo, vel à Dæmone.* In quem sensum etiam hic loquitur, per operationem supernaturalem non intelligens miraculosam, sed quæ naturalem serpentis virtutem superabat.

Tacita ob.

Quod autem opponi posset: mulierem pro ea prudentia, quam habebat, debuisse secum reputare vel examinare, cur spiritus vellet loqui per serpentem. Solvi potest dicendo, hoc eam non debuisse; sive quia non assertivo, sed suspenso tantùm judicio putavit aliquem spiritum per serpentem loqui; sive quia non determinatè cogitavit de spiritu, sed indefinitè de virtute occulta, non examinando qualis ea esset. Quod eò magis verum videtur, quia mulieris perfectio non tantam requirebat scientiam vel prudentiam, ut deberet scire vel advertere, quis, quo modo ei loquebatur: sed cavere debebat, ne loquenti temerè crederet, atque ita ab illo vinceretur; quod quia non cavit, superata est & in superbiam elata.

Ex his etiam solvi potest alia objectio, quòd juxta B. Thomæ doctrinam mulier scivisset, se per spiritum esse deceptam, ideòque non dixisset, *Serpens decepit me*, sed Angelus malus. Cùm enim non examinaverit, foretne spiritus bonus an malus qui sibi loquebatur, sed indefinitè putaverit, eum loqui per aliquam virtutem occultam; non scivit determinatè quòd esset Angelus malus.

Unde Adam à deceptione præservabatur.

Circa resp. ad 3. & 5. observandum est, quòd homo in statu innocentiæ præservabatur à deceptione; partim per principium internum, putà per scientiam respectu eorum quæ sciebat; partim per principium extrinsecum, nimirum per divinam providentiam ei assistentem, ipsumque exteriùs protegentem, ne falsis assentiretur tamquam veris, respectu eorum quæ nesciebat. Unde si aliquid repræsentatum fuisset ejus sensui, vel phantasiæ aliter quàm erat in rerum natura: vel si de futuris contingentibus aut cordium cogitationibus fuissent ei aliqua falsa proposita; non credidisset ita esse, sed solùm esse possibile, divinitùsque fuisset provisum ne deciperetur. Neque refert, quòd in tentatione non fuerit ei subventum ne deciperetur: quia jam in animo ejus peccatum præcesserat.

De somniis in statu innocentiæ.

Circa resp. ad 4. variæ sunt de somniis in statu innocentiæ opiniones. Quidam putant, nulla tunc futura fuisse. Alii pro somniis continuam Dei contemplationem hominibus illius status attribuunt. Alii revelationes divinas arbitrantur fuisse futuras. B. Thom. hic, & q. 18. de Verit. artic. 6. ad 14. agnoscit somnia; de quibus cùm dicit, quòd non fuissent homini imputata; non solùm vult quòd non fuissent peccata, sed quòd non fuissent reputata velut actiones hominis; partim quia actio hominis non est nisi ratione utentis; partim quia ratio numquam adhæsisset similitudinibus in somno repræsentatis tamquam rebus ipsis, ut ex resp. ad 3. liquet.

QUÆSTIO XCV.

De his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis.

Articulus I.

Utrùm primus homo creatus fuerit in gratia.

PRæter ea quæ de Angelis dicebantur q. 62. artic. 3. partem negativam stabilire videntur hæc argumenta.

1. Primus homo factus est in Animam viventem: *Novissimus in spiritum vivificantem*, 1. ad Cor. 15. ergo primus homo non est factus in gratia Spiritus Sancti.

2. Adam creatus est extra Paradisum; ergo & extra gratiam.

3. Cyprianus epist. 74. scribit, quòd Deus hominem ante plasmaverat, & tunc insufflavit in faciem ejus flatum vitæ.

4. Hieronym. in epist. ad Philæm. negat, eum bonum rectumque esse conditum.

5. Bernardus in Declamat. super illud, *Ecce nos reliquimus omnia*, dicit, Evæ ante transgressionem defuisse prudentiam, Adæ temperantiam.

6. August. lib. 3. de lib. arb. cap. 24. dicit, Adamum nec stultum, nec sapientem esse conditum.

Priusquam respondeatur quædam sunt observanda. 1. Nomine gratiæ intelligi gratiam gratum facientem seu donum supernaturale habitualiter inhærens Animæ, quo qui est præditus, formaliter Deo gratus constituitur.

2. Sine temeritate dici non posse, quòd Adam fuerit creatus in puris naturalibus absque ullo dono supernaturali. Nam immortalitas, in qua certum est eum

esse

esse creatum, erat donum supernaturale; sicut & illa subjectio partium inferiorum ad superiores, quæ erat ante peccatum, & per illud desiit.

3. Nihil esse periculi dicere, quòd primus homo non fuerit creatus in gratia; dubitari tamen non posse, quin eam ante peccatum habuerit. Illud enim prius multorum est, lib. 2. Sent. ut Magistri, Bonav. Scoti, neque ab aliis reprobatur ut erroneum. Istud autem expressè habetur in Conc. Trid. sess. 5. can. 1. ubi de Adamo dicitur, quòd mandatum Dei transgrediens, amiserit sanctitatem & justitiam, in qua constitutus fuerat. Dicit autem Concilium, *in qua constitutus fuerat*, non verò in qua creatus erat; ut quæstionem inter Scholasticos problematicè agitari solitam declinaret. Quibus præmissis.

Primus homo fuit creatus in gratia. Resp. Sententiam communiorem, ac omninò probabiliorem esse, quòd primus homo fuerit creatus in gratia. Quamvis enim Sac. Litteræ non prorsus eam convincant; suadent tamen valdè probabiliter. Eccles. 7. *Solummodò hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum*. Et Eccles. 17. *Secundùm se vestivit illum virtute*, seu robore, utique non corporis dumtaxat, sed etiam animi: robur autem animi est gratia.

Confirm. 1. Quia Sancti Patres ita communiter sentiunt. Dionysius Areopag. Ecclesiast. Hierar. c. 3. par. 3. scribit, quòd Deus *Primigeniis figurarum pulchritudinibus id, quod in nobis divinam similitudinem præfert, formavit, diviniorisque status & ad supera introductionis participes fecit esse*.

Hieron. lib. 1. adver. Jovin. cap. 16. *Cùm boni creati simus & recti à Deo, ipsi vitio nostro sumus ad pejora delapsi*.

Hilarius apud August. lib. 2. cont. Julian. c. 8. dicit, quòd *in Adæ offensa generositatem primæ & beatæ creationis amisimus*.

Ipse Aug. lib. de Corrept. & Grat. c. 11. *Istam gratiam non habuit homo primus, qua numquam vellet esse malus: sed sanè habuit, in qua si permanere vellet, numquam malus esset, & sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset; sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset. Nec ipsum ergo Deus esse voluit sine gratia, quam reliquit in ejus libero arbitrio*. Et Enchir. c. 105. *Etiam primum hominem Deus in ea salute in qua conditus erat, custodire voluisset, eumque opportuno tempore post genitos filios sine interpositione mortis ad meliora perducere &c. si ad permanendum sine peccato, sicut factus erat, perpetuam voluntatem habiturum esse præscisset*. His consentanea scribit lib. 13. de Civit. cap. 13. 14. & 19.

Damascenus lib. 2. de Fide cap. 12. *Creavit*, inquit, *Deus hominem innocentem, rectum, probum, mœroris ac sollicitudinis expertem, omni virtutum genere coronatum, omnibus bonis florentem*. Videri etiam possunt Nazianzenus Orat. 42. Cyrillus Alexandr. lib. 1. in Jo. cap. 15. Prosp. lib. 2. de Vita contempl. cap. 18. lib. cont. Collat. cap. 18. & 19. & illi qui similitudinem, ad quam Gen. 1. dicitur Adam esse factus, exponunt de similitudine, quæ in gratia & virtutibus consistit, de quibus q. 93. art. 9. dictum est.

His addi potest Canon 19. Conc. Arausic. *Natura humana, etiamsi in illa integritate in qua est condita permaneret, nullo modo seipsam Creatore suo non adjuvante servaret. Unde cùm sine gratia Dei salutem non possit custodire, quam accepit; quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit?* Ubi salutem haud dubiè Patres intelligunt illam, quæ in justitia & sanctitate consistit. Huc etiam pertinent ea, quibus art. 3. q. 62. fuit probatum, Angelos fuisse creatos in gratia: nam quoad hoc par est Angeli & hominis ratio.

Tres hominis subjectiones in statu innocentiæ. Confirm. præterea his rationibus. 1. Homo in ea rectitudine fuit creatus, secundùm quàm ratio subdebatur Deo, rationi verò vires inferiores, & Animæ corpus; Earum autem subjectionum prima erat causa secundæ & tertiæ: sed istæ duæ posteriores non erant naturales, ut patet ex eo, quòd per peccatum statim desierunt; ergo nec prima erat naturalis. Quòd igitur ratio subdebatur Deo, erat per aliquod donum supernaturale: hoc autem est gratia justificans; ergo primus homo creatus fuit in gratia justificante. Vide infra quæsitum 1.

2. Deus in aliarum creaturarum conditione dedit eis virtutem pertingendi ad suos fines; ergo similiter homini dedit virtutem pertingendi ad finem ad quem erat conditus: sed conditus erat ad finem supernaturalem, & ad eum non poterat pertingere sine gratia justificante; ergo Deus eum in gratia justificante condidit.

Ad Arg. verò & ad 1. quidem Resp. Neg. Conf. Quia Apostolus comparat primum hominem, hoc est Adamum eum secundo & novissimo, hoc est cum Christo quantum ad corpus; docetque, quale corpus habuerit primus homo in prima sui creatione; & quale secundus in sua Resurrectione: ita ut sensus sit, quòd primus homo quando fuit creatus habuit corpus animale, hoc est vitam agens animalem, indigensque alimentis more cæterorum animantium: at secundus homo in Resurrectione habuit corpus spirituale, hoc est non indigens alimentis, utpotè quod per spiritum ita perfectè regebatur & vivebat, ut absque ullis corporalibus alimentis posset in æternum subsistere. Ita ferè Augustinus epist. 146. & lib. 13. de Civit. cap. 23. cui consentit B. Thomas hic ad 1.

Ad 2. Resp. Neg. Conf. Partim quia homini in innocentia existenti totus Mundus erat instar Paradisi; partim quia, ut B. Thomas q. 102. art. 4. tradit, ideò creatus fuit Adam extra Paradisum, *ut incorruptio primi status gratiæ Dei deputaretur, non humanæ naturæ*. Quare autem Eva non similiter fuerit extra Paradisum producta; ibidem ait, hoc fuisse propter dignitatem principii ex quo formabatur.

Ad 3. Resp. Cyprianum ibi non plus significare, quàm quòd plasmatio Adæ præcesserit dationem spiritus ordine naturæ; unde addit, *nec enim potest accipi spiritus, nisi prius fuerit qui accipiat*. Certum est autem, non esse necessarium, ut is qui spiritum accipit præcedat ordine temporis; alioquin non tantùm sequeretur, Adam non fuisse in gratia creatum, sed etiam non potuisse sic creari: quod nullo modo potest admitti.

Ad 4. Resp. B. Hieronymum non negare, quin Adam factus fuerit bonus & rectus voluntariè, ea nimirum bonitate & rectitudine, quam ut voluntariè accepit, ita posset voluntariè retinere, aut voluntariè perdere: sed tantùm negat, ipsum fuisse conditum bonum bonitate sic necessariò ipsi inexistente, ut non posset à bono excidere, & malus fieri. Ita enim scribit: *Hoc quod à plerisque quæritur, & sæpissimè retractatur, quare Deus hominem faciens, non eum bonum rectumque condiderit; de præsenti loco solvi potest. Si enim Deus voluntariè & non ex necessitate* (coactionis nimirum, seu ejus quæ fit præter ejus voluntatem) *bonus est; debuit hominem faciens, ad suam imaginem & similitudinem facere, hoc est ut ipse voluntariè & non ex necessitate bonus esset. Qui autem asserunt, ita eum debuisse fieri, ut malum recipere non posset; hoc dicunt, talis debuit fieri, qui necessitate bonus esset, & non voluntate. Quòd si talis fuisset effectus, qui bonum non voluntate, sed necessitate perficeret; non esset Deo similis, qui ideò bonus esset, quia vult, non quia cogitur*. Et postea: *Superior ergo quæstio ita solvitur. Potuit Deus hominem sine voluntate ejus facere bonum*, hoc est qui necessariò & non voluntariè bonus esset: porrò si hoc fecisset, non erat bonum voluntarium, sed necessitatis; quod autem necessitate (involuntarium scilicet) bonum est, non est bonum.

Ad 5. Resp. Bernardum non aliud velle, quàm virtutes illas Evæ & Adæ defuisse tunc quando peccabant; ait enim, etiam Petro defuisse fortitudinem, non eo sensu, quasi numquam antea illam habuerit: sed quia tunc eam non tenuit, quando maximè erat exhibenda. Unde serm. 35. inter parvos, cùm describeret justitiam ordinatam hoc modo, quòd sit *mala respuens, bonis meliora præponens*; subdit: *Hanc non videtur habuisse Adam, qui malo consentiens, quod utile erat deseruit*. Ubi manifestum est, eum respicere ad illud tempus quo peccavit, & peccando deseruit justitiam quam antea acceperat.

Ad 6. ut & ad alia similia, quæ lib. 2. de Gen. cont. Manic. c. 8. & ex lib. 11. de Gen. ad lit. c. ult. ex lib. 1. cont. Adver. legis c. 14. possunt opponi. Resp. August. ista retractasse, non solùm in locis sup. cit. sed etiam lib. 1. Retract. cap. 10. & 14. & lib. 2. cap. 24.

Quod lo argum. 2. citatus liber quæst. vet. & nov. Testam. sub nomine B. Augustini, neque est Augustini, neque alicujus alterius Authoris probari; quemadmodum solidè ac latè deducit Censura Lovanien. ei præfixa, & posteà Bellarminus in Catalogo Scripturam Ecclesiast.

Pro respon. ad 3. videantur quæ diximus q. 62. artic. 3. ad 2.

Quæst. Circa responsionem ad 5. quæri potest: Utrùm Adamus initio fuerit justificatus more adultorum, mediante nimirum actu liberi arbitrii: an more infantium sine tali actu.

Resp.

Adam accepit gratiam mediante usu lib. arb.

B. Thomæ atque etiam aliorum communior sententia est, quòd more adultorum. Cùm enim hic sibi objecisset, ad hoc quòd aliquis accipiat gratiam requiri consensum ex parte recipientis. Respondet, nihil prohibere, etiam in primo instanti suæ creationis primum hominem gratiæ consensisse. Confirm. In collatione gratiæ contrahitur quædam spiritualis amicitia: amicitia verò importat mutuam animorum consensionem; dum igitur gratia confertur habenti usum rationis; conveniens est, ut ipse per aliquem suum actum consentiat ei quod ipsi datur: sed primus homo creatus est cum perfecto usu rationis, & tunc ei collata fuit gratia; ergo illius receptioni consensit.

Accedit, quòd modus recipiendi gratiam, liberè ipsius infusioni consentiendo, nobilior est, quàm modus quo pueri illam recipiunt, & nihil vetat istum modum nobiliorem agnoscere in primo parente; ergo est agnoscendus. Ita post B. Thomam sentiunt Bannesius, Pezantius ad q. 62. art. 3. Cumel hic, Vasquez disput. 228. Valentia quæst. 13. de Angelis punct. 1. & q. 2. de Anima hom. punct. 2. Pererius lib. 5. in Gen. c. 2. quæst. 1. Granadus super banc quæst. scribens Tannerus disp. 5. q. 6. dub. 1. & disp. 6. q. 1. dub. 2. Et quod de primo parente dicimus eadem (si non etiam majori) ratione existimandum est etiam in Angelis veritatem habere.

Ut primus homo accepit gratiā mediante dispositione.

Si autem quæras: Num acceperint gratiam mediante dispositione sui liberi arbitrii. Consequenter Respondendum videtur affirmativè. Non quidem sic, quasi aliqua dispositio ordine temporis antecesserit gratiæ receptionem: sed quoniam actus liber, quo gratiæ infusioni consentiebant, vocari potest dispositio, quemadmodum Authores supra citati fatentur. Neque refert, quòd ille actus esset simul tempore cum gratia infusa. Etenim 1. 2. q. 112. art. 2. ad 1. scribit, quòd *præparatio hominis ad gratiam habendam quadam est simul cum ipsa infusione gratiæ:* quòdque talis operatio est meritoria, non gratiæ quæ jam habetur, sed gloriæ. Et q. 113. art. 8. ad 2. *Dispositio*, inquit, *subiecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ*. Et mox: *Motus liberi arbitrii natura ordine præcedit consecutionem gratiæ: sequitur autem gratiæ infusionem.* Hisque consentanea scribit 3. par. quæst. 34. artic. 3. docens, Christum Dominum in instanti suæ conceptionis fuisse sanctificatum per proprium motum liberi arbitrii. Ac rursum quæst. 28. de Verit. art. 8. ubi ostendit, quòd motus liberi arbitrii, qui simul est cum justificatione, quodammodò ipsam præcedat, scilicet secundùm rationem causæ materialis, sicut dispositio materialis præcedit formam: & quodammodò sequatur, scilicet secundùm rationem causæ formalis, secundùm quam forma est naturaliter prior materia, quam perficit.

Probabile igitur est quòd illo eodem instanti, quo gratia habitualis infundebatur, voluntas per auxilium gratiæ actualis mota, & per gratiam illam habitualem informata, liberè consentiebat receptioni istius gratiæ: quòdque ille actus, per quem ita consentiebat, esset in genere causæ materialis prior gratia habituali, sed in genere causæ efficientis posterior.

Ex his manifestum est, primum hominem fuisse creatum in gratia: quia tamen non omninò idem est, ipsum esse creatum in gratia, & creatum esse in justitia originali, cùm Catholici omnes concedant hoc posterius, etsi non illud prius; ideò

QUÆRITUR I.

Quid sit justitia originalis.

NOn sumitur hic nomen justitiæ pro illa virtute, quæ est una ex principalibus seu Cardinalibus: sed quatenus significat rectitudinem seu rectum ordinem alicujus totius, & omnium potentiarum, tam inter se, quàm respectu suorum actuum. Quæ dicitur originalis, eò quòd primi parentes eam cum origine acceperint, eamdemque ad posteros transfudissent; non quidem virtute seminis generationis, sed Deo in singulorum origine eam infundente, si non peccassent. De hac, an unus fuerit habitus, an plures, multum ambigitur.

Eorum sententia nobis probatur, qui dicentes justitiam originalem includere gratiam in Anima, & virtutes in potentiis, quibus homo secundùm omnes suas facultates efficiebatur rectus; tradunt, justitiam originalem non fuisse aliud quàm rectitudinem ex illis; tum gratia, tum virtutibus consurgentem, quæ proinde videtur se habuisse ad omnes illos habitus, seu perfectiones sicut relatio quædam ad rationes fundandas.

Consistebat autem in tribus potissimùm. 1. In mentis erga Deum subjectione; intellectus quidem ad cognoscendum: voluntatis autem ad obediendum. 2. in subjectione partium inferiorum Animæ ad superiorem. 3. in subjectione corporis ad rationem; ita scilicet, quòd nec in parte Animæ inferiori, nec in ullo corporis membro exurgeret aliquis motus contra rationem. In quibus consisteret justitia originalis.

Hinc Augustinus lib. 2. de Pec. merc. cap. 33. *Primorum hominum*, inquit, *prima justitia fuit obedire Deo, & hanc in membris adversus legem mentis sua legem concupiscentiæ non habere.*

Et Beatus Thomas quæst. præced. art. 4. dixit, rectitudinem primi status hoc habuisse, quòd *quamdiu Anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur.* In præsenti quoque artic. ait; *Erat rectitudo secundùm hoc, quòd ratio subdebatur Deo: rationi vero vires inferiores, & Anima corpus:* & quòd *prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solùm secundùm naturam, sed secundùm supernaturale donum gratiæ.* Scriptura quoque, tum Genes. 6. tum Sap. 7. ad Rom. 7. ad Gal. 5. & alibi, ex corruptione carnis per peccatum contracta provenire docet, quòd pars Animæ superior ab inferiori, quæ est corporalis & organica, quasi gravi pondere detrahatur ad sensibilia, nec sine impedimento possit intendere spiritualibus.

Ex his colligendum relinquitur, subjectum originalis justitiæ fuisse Animam & partes seu potentias hominis inter se coordinatas: rectitudo enim existit in illis, quæ rectitudinis ordinem inter se habent. Quod fuerit subjectum originalis justitiæ.

Nec obstat, quòd Beatus Thom. 1. 2. quæst. 83. artic. 2. ad 2. videatur eam constituere in essentia Animæ. Non enim in illa sola eam constituit, sed ait, quòd ad eam pertinuerit primordialiter, seu per prius quàm ad potentias; quod omninò verum est, quia prima & potissima pars justitiæ originalis consistebat in subjectione mentis ad Deum: hæc autem subjectio erat per gratiam, & gratia subjectabatur in Anima, & quidem juxta doctrinam Beati Thomæ in Animæ essentia: *Radix originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistit in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem*, ait Sanctus Doctor quæst. 100. artic. 2. ad 2. Ex quo loco Cajetanus, Bannes, & alii concludunt, justitiam originalem fuisse realiter differentem à gratia gratum faciente: & confirmari potest ex quæst. 4. de Malo art. 2. ad 1. & ex quæst. 5. art. 1. ad 3. ubi expressè dicit, quòd *justitia originalis includebat gratiam gratum facientem*. Quò etiam pertinet quod in 2. dist. 32. art. 1. & dictæ quæst. 4. art. 2. ad 2. docet, in baptismo restitui justitiam originalem secundùm suum formale, etsi non secundum materiale, idest quantum ad hoc, quòd mens subjiciatur Deo per gratiam, etsi non quantum ad hoc, quòd vires inferiores obediant rationi. Justitia originalis se differebat à gratia grati faciente.

Justitia originalis qualem habuit Adam non potuit esse sine gratia.

Si quæras: An justitia originalis potuerit esse sine gratia. Resp. Illam, in qua creatus fuit primus parens, non potuisse. Quia ea, quam de facto habuit, fundabatur in gratia, ab eaque dependebat tamquam à sua radice; unde & futura erat perpetua, stabilis, & firma, si homo non peccasset. Aliquo tamen sensu potuit esse quædam justitia originalis absque gratia gratum faciente. Quia homo potuit condi ab initio in rectitudine seu justitia quadam naturali, qua nimirum absque gratia gratum faciente ipse esset rectus, haberetque omnes partes seu potentias suas benè ordinatas: quæ tamen rectitudo (licèt daretur quòd non peccaret) non potuisset esse firma sine gratia, sed ipso etiam non volente, exorti fuissent aliqui motus partium inferiorum contra rationem, concupiscibili tendente ad delectabilia, & irascibili ad ardua, non expectato rationis imperio. Atque hæc videtur fuisse sententia eorum qui dixerunt, primum hominem sine gratia esse conditum. Neque enim negare potuerunt, quin justus seu rectus esset conditus, cùm Scriptura superius citata id manifestè affirmet.

Quæri etiam posset: An justitia originalis complecteretur immortalitatem & impassibilitatem corporis. Breviter dicimus, quòd non complectebatur eam velut partem aut causam sui, cùm immortalitas neque esset pars, neque causa justitiæ originalis, sed benè complectebatur eam sicut causa continet effectum. Unde in Christo nihil ad originalem justitiam defuit, quando habuit corpus passibile & mortale: non causavit autem in ipso immortalitatem, quia sumpsit corpus ex natura in Adamo viciata; ad immortalitatem verò primi status requirebatur, præter gratiam in Anima, integritas & virtus quædam in corpore, ut q. 97. art. 1. dicemus.

QUÆRITUR II.

An gratia & justitia originalis fuerit primo homini naturalis.

Videtur quòd sic 1. Quia naturalis finis creaturæ intellectualis est visio Dei, ut ex qu. 12. art. 1. colligitur; ergo gratia, qua ad illum finem tendit, est etiam naturalis: ad finem enim naturalem Deus ordinavit media naturalia.

2. Nulla natura benè se habet, nisi aut fine suo jam potiatur, aut ad eum congruo modo tendat: sed homo non potest obtinere suum finem, neque ad eum tendere nisi per gratiam; ergo gratia est ei naturalis.

3. Concupiscentia non est homini naturalis; ergo naturale est carnem esse rationi subjectam. Ant. patet, quia per se mala est, idque non ut mors cæterique defectus naturales, sed ut aliquid suaptè natura inclinans ad peccatum, ut aliquid de quo homines erubescunt ut legi Dei repugnans, ut Deo displicens, ut id quod in nobis odisse ac impugnare debemus.

Denique huc faciunt quorumdam Patrum testimonia, Leonis serm. 1. de Jejun. 10. mensis, & serm. 13. de Passione, Cælestini Papæ epist. ad Episcop. Galliæ, qui innocentiam primi hominis vocant naturalem.

Naturale variè dicitur.

Priusquam respondeatur observandum est, naturale multipliciter dici 1. quod simul cum naturæ institutione est inditum 2. quod est naturæ consentaneum, eamque exornat ac perficit 3. quodcumque inest à sua nativitate 4. & propriè, quod est aut ipsa natura, aut pars naturæ, ut ex naturæ principiis profluit, aut in ea sufficientem causam habet. Ex quibus solum id, quod quarto modo naturale est, opponitur ei quod dici solet supernaturale: nam ei quod primo vel tertio modo dicitur naturale, opponitur id quod rei jam institutæ vel genitæ postea advenit; ei verò quod secundo modo naturale dicitur, opponitur id quod est contra naturam.

Gratia non fuit primo homini naturalis.

Cùm ergo de gratia primi hominis quæritur, absoluta Responsio est: eam non naturalem, sed supernaturalem fuisse. Quia naturæ humanæ conditio non requirebat, ut in adoptionem filiorum Dei & spem gloriæ cœlestis, quæ in clara Dei visione consistit, assumeretur. Ita docent Basilius lib. de Spir. S. cap. 16. Cyrillus lib. 1. in Joan. cap. 9. 13. 14. & lib. 10. cap. 23. August. lib. de Corrept. & Grat. cap. 11. Et confirmatur ex nomine gratiæ, quam Patres solent contra naturam distinguere.

Deinde, August. lib. 4. cont. Julian. cap. ultimo Ambros. lib. de Isaac cap. 5. & alii dicunt, Adam fuisse vestitum gratia: vestis autem est extra naturam corporis.

Articulus damnatus.

Eòdem pertinet condemnatio quorumdam articulorum facta per Pium V. quorum 21. dicebat, humanæ naturæ sublimitatem & exaltationem in consortium divinæ naturæ debitam fuisse integritati primæ conditionis; & proinde naturalem dicendam non supernaturalem.

Justitia orig. Adæ non erat naturalis.

De Justitia verò originali, non quatenus gratiam complectebatur, sed quatenus consistebat in perfecta subjectione partium inferiorum sub superiori & membrorum corporis sub ratione, major est difficultas. Henricus à Gand. Quodlib. 6. quæst. 11. fortiter asserit, fuisse naturalem: contra verò plerique docent, fuisse supernaturalem, atque hæc est Authoris nostri sententia, tam hic, quàm in 2. dist. 31. & 4. contr. Gent. cap. 52. ubi ita loquitur: *Sic natura humana fuit instituta in suo primordio, quòd inferiores vires perfectè rationi subiicerentur; ratio Deo, & Anima corpus: Deo per gratiam supplente id, quod ad hoc deerat per naturam.* Similiter quæst. 25. de Ver. art. 7. *Quod homini in primo statu collatum fuit, ut ratio totaliter inferiores vires contineret & Anima corpus; non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis justitiæ ex divina liberalitate superaddita.*

Confirm. 1. Quia si ejusmodi subjectio fuisset planè naturalis, cùm naturalia tam in homine quàm in Angelo peccante remanserint; ea mansisset post peccatum.

2. Rebellio virium inferiorum secuta est ex remotione doni supernaturalis, scilicet gratiæ, teste August. lib. 11. de Genes. cap. 31. & lib. 13. de Civ. cap. 13. ergo subjectio pendebat ab illa.

3. Ignorantia & difficultas etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus esset Deus, sed laudandus, ait August. lib. 1. Retract. cap. 9. potuit ergo sic hominem creare, ut ignorantia veri & difficultas benè agendi, quæ accidit ex rebellione carnis contra spiritum, inessent ei tamquam naturalia quædam: at per hoc quòd homo ita crearetur, non mutaretur hominis natura; ergo si sola ejus natura consideretur, ejusmodi defectus posset ei convenire; ac proinde donum, quod illos prohibebat, supra naturam erat.

4. Rectitudo illa non est nata causari ex principiis naturæ, quin potius pars inferior & superior, si secundùm suam naturam considerentur, contrarias videntur habere inclinationes, inferior quidem ad sensibilia, sive sint secundùm rationem, sive non; superior autem ad intelligibilia.

5. Huc faciunt articuli, de quibus supra diximus, quòd sint à Romano Pontifice condemnati; quorum 53. erat: Deum non potuisse ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur: contra quem scribens facultas Theologica Lovaniensis *Talis*, inquit, *fieri potuit, qualis nunc nascitur; non quòd peccator aut vitiosus pravusque, qualis nunc nascitur, institui à Deo potuerit, sed quia corpore quidem fragili & mortali, animo verò tardo, hebeti, atque ad percipiendam veritatem difficili, facili autem ad errorem & in voluptatem seu sensuum oblectamenta labili & prono* 26. autem pariter condemnatus sic dicebat: integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio.

Beatitudo æterna est finis supernaturalis hominis.

Ad 1. Arg. Resp. Neg. Anteced. Quamvis enim homini aliqualiter insit naturale desiderium videndi Deum, secundùm ea quæ diximus supra quæst. 12. art. 1. & 1. 2. quæst. 3. art. ultimo atque ita beatitudo consistens in clara Dei visione possit quadam ratione dici finis naturalis hominis, nimirum quoad aliqualem appetitum seu desiderium, quoad assecutionem tamen, & simpliciter loquendo, est finis supernaturalis, B. Thoma dicente hujus p. quæst. 75. artic. 7. ad 1. *Beatitudo æterna est finis ultimus & supernaturalis*: quæ eadem verba habet in qu. de Anima inter quæst. Disput. art. 7. ad 11. & 1. 2. quæst. 51. artic. 4. in corp. ait, finem excedentem facultatem humanæ naturæ esse ultimam & perfectam hominis

hominis beatitudinem. Quapropter potiùs sic pro conclusione possumus ratiocinari. Beatitudo æterna, ad quam homo erat creatus, est finis supernaturalis ad finem autem supernaturalem oportet esse media aliquâ supernaturalia; cùm igitur gratia primo homini collata esset medium ad beatitudinem æternam per se ordinatum, consequens est, quòd illa gratia esset ei supernaturalis.

Observandum autem, quòd præter istum finem, alius sit homini naturalis, scilicet contemplatio Dei in creaturis, ad quem pertingere posset sine beneficio gratiæ gratum facientis, & cujus solius appetitum potuisset Deus homini indere, sed non sic hominem instituit.

Ex his patet, quòd Ad 2. Arg. Neg. sit Conf. Natura enim humana prout fuit condita, optimè se habuit, utpote ad tendendum in suum finem supernaturalem, supernaturaliter instructa.

Ut concupiscentia sit naturalis vel non sit.

Ad 3. Resp. dist. Ant. Si enim naturale dicatur, quod ex naturæ principiis natum est sequi; sic homini secundùm solam suam naturam absque gratia naturæ superaddita considerato concupiscentia quodammodò est naturalis ratione partis inferioris: quia in natura sic considerata est sufficiens principium concupiscentiæ; licèt homini secundùm quod à Deo conditus est non sit naturalis, sed pœnalis. Unde B. Thom. 4. cont. Gent. cap. 52. *Hujusmodi*, inquit, *defectus, quamvis naturales homini videantur, absolutè considerando humanam naturam ex parte ejus quod est in ea inferius; tamen considerando divinam providentiam & dignitatem superioris partis humanæ naturæ; satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse pœnales*. Et quæst. 25. de Ver. art. 7. in corp. dicit, quòd originali justitia per peccatum sublata, *homo redit ad statum convenientem sibi per principia sua naturalia*. Et posteà: *Sicut naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci potest nisi miraculosè; ita naturaliter concupiscibilis tendit in delectabile, & irascibilis in arduum præter ordinem rationis*, &c. Rursùm in Resp. ad 5. *Hujusmodi corruptio, quamvis sit contra statum naturæ primitus institutæ, est tamen consequens principia naturæ sibi relictæ*. Quibus consentiens Bellarminus lib. 1. de Gratia primi hominis cap. 7. affirmat, concupiscentiam futuram sine dubio naturalem in puris naturalibus; non quidem ut bonum naturæ, sed ut ejus defectum ac morbum ex conditione materiæ consequentem.

Tacitæ Ob.

Neque tamen dicendum est, quòd concupiscentia sit à Deo. Partim quia non est secundùm conditionem naturæ primitus à Deo institutæ, sed est ex defectu naturæ degenerantis ab eo statu, in quo Deus eam condiderat; partim quia facultas quidem seu potentia concupiscibilis est à Deo ut Authore naturæ; quòd tamen ea etiam in puris naturalibus constituta, ferretur in delectabilia præter rationis ordinem, esset morbus seu defectus naturæ, quem Deus non causaret neque vellet, sed solùm non impediret, quemque homo deberet odio habere & impugnare, seu ei resistere.

Si verò naturale dicatur id, quod vel est bonum naturæ vel ex intentione Authoris naturæ; sic concupiscentia non est naturalis, sed contra naturam. Unde si homo fuisset conditus in statu purè naturali, fuisset constitutus cum aliqua rectitudine partium inferiorum ad superiores & ad Deum; (nam *in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione*, ait S. Doctor 1. 2. qu. 82. art. 3. ad 1.) quia tamen non habuisset gratiam, & talis rectitudo non potest esse firma sine gratia, quemadmodum ipse tradit qu. 5. de malo art. 1. ad 13. ideò concedendum est, quòd in illo statu non defuissent motus concupiscentiæ; mali quidem & pudendi, quatenus & essent contra rationem, & ad peccatum inclinaret, sed tamen eorum malitia nequaquam esset referenda in Deum, sicut nec peccatum in eum referendum esset, si fecisset hominem, in aliqua quidem naturali rectitudine, pronum tamen seu facilem ad errores, voluptates, & oblectamenta sensuum.

Innocentia quatenus dicatur interdum naturalis.

Ad Postrem. Resp. Innocentiam primi hominis propterea interdum vocari naturalem, quia cum prima naturæ humanæ institutione cœpit, eamque insigniter exornavit velut donum ipsi convenientissimum; cùm alioquin simpliciter sit supernaturalis, utpote nec naturæ debita, nec naturæ vi exorta.

Ex his porrò nequaquam est consequens id, quod quibusdam visum est; primum hominem per peccatum fuisse dumtaxat spoliatum & non vulneratum: aut hominem in puris naturalibus constitutum non aliter differe ab homine, qui nunc ex Adam nascitur, quàm differat nudus à nudato seu spoliato, sed omninò tenendum est, quòd primus parens Adam fuerit per peccatum & nudatus seu spoliatus, & vulneratus; spoliatus quidem gratuitis: vulneratus autem in naturalibus; & propterea quòd homo, qui in puris naturalibus constitueretur, ab homine, qui nunc nascitur ex Adam, differret sicut nudus differt à nudato simul & sauciato. Certum enim est, quòd naturalia hominis sint per peccatum corrupta, idest vitiata, debilitata, & in malum proniora, quàm fuissent in statu hominis merè naturali. Unde B. Thomas 1. 2. qu. 85. art. 3. recenset quatuor vulnera naturæ, quibus & alia adjungit art. seq. Quò pertinet Scriptura, quæ Lucæ 10. refert, hominem descendentem ab Jerusalem in Jericho, non tantùm fuisse à latronibus spoliatum, sed etiam vulneratum, & plagis acceptis semivivum relictum. *Qui sunt isti latrones*, ait Ambrosius lib. 7. in cap. 10. Lucæ, *nisi Angeli noctis atque tenebrarum? Hi autem despoliant quæ accepimus indumenta gratiæ spiritualis; & sic vulnera inferre consueverunt. Cave ergo, ne ante nuderis, sicut Adam ante nudatus est, mandati cælestis custodia destitutus, & exutus Fidei vestimento, & sic lethale vulnus accepit*.

Adam fuit vulneratus in naturalibus.

Et August. Serm. 2. de Verb. Apost. cap. 6. de primo homine sic scribit: *In mortem lapsus est; infirmus factus est, à latronibus semivivus in via relictus est*, ac Rursùm lib. 13. de Civ. cap. 23. *Eo die mutata in deterius est vitiataque natura*.

Fulgentius lib. de Incarnat. cap. 13. primum hominem dicit expoliatum vestimento Fidei, carnaliumque concupiscentiarum vulneribus sauciatum: quibus conformia habet etiam cap. 16.

Petrus Diaconus de Incarn. cap. 6. de eodem scribit, quòd *totus, idest secundùm corpus & Animam, in deterius commutatus est*.

Bern. serm. in Cœna Dom. *In casu primi hominis cecidimus omnes. Cecidimus autem super acervum lapidem & in lutum, unde non solùm inquinati, sed etiam vulnerati, & graviter quassati sumus*. Quibus addere possumus Conc. Arausic. quod can. 1. *definit*; *hominem per offensam prævaricationis Adæ totum*, idest secundùm corpus & Animam *in deterius esse commutatum*: quæ verba repetit Conc. Arausic. quòd *secundùm scriptas Sanctarum Scripturarum sententias, vel antiquorum Patrum definitiones, hoc Deo propitiante, & prædicare debemus & credere, quòd per peccatum primi hominis inclinatum & attenuatum fuerit liberum arbitrium*.

Ex quibus intelligi facilè potest, quorumdam interpretationem non subsistere dicentium, eatantùm ratione primum hominem fuisse vulneratum quia perfectiones sibi collatas amisit. Longè enim aliud est accipere plagas & vulnera, semivivum relinqui, & in deterius commutari, quàm amittere perfectiones, quod est spoliari. Nam & homines ab hominibus multi spoliantur, à quibus tamen non vulnerantur.

Articulus II.

Utrùm in primo homine fuerint Animæ passiones.

Pro Responsione sit

Conclusio I.

Quæ passiones non fuerunt in Adå innocente.

Durante statu innocentiæ non erant nec futuræ erant in homine passiones quæ respiciunt malum ut timor, & dolor, & hujusmodi: nec illæ passiones quæ respiciunt bonum non habitum, quod tamen esset tunc habendum; ut cupiditas æstuans. Partim quia in eo statu nullum malum aderat nec imminebat; partim quia nullum bonum aberat, quod bona voluntas cuperet pro illo tempore habendum.

Dices:

Ob. Dices. Adam sciebat se esse peccabilem: sciebat etiam, quòd si peccaret, mortis pœnam à Deo ipsi comminatam incurreret; ergo poterat timere mortem. Resp. Resp. Neg. Conf. Quoniam objectum timoris non est quodcumque malum possibile, sed (ut 1. 2. qu. 42. art. 5. dicitur) malum imminens, quod non de facili potest repelli: Adæ verò neque malum aliquod imminebat in statu innocentiæ existenti, neque difficile erat quodcumque malum repellere.

CONCLUSIO II.

Quæ fuerint. ILLæ passiones quæ possunt esse de bono præsenti, ut gaudium & amor: vel quæ respiciunt bonum futurum, non nunc sed suo tempore habendum, ut desiderium & spes non affligens, fuerunt in statu innocentiæ: quia nihil involvunt repugnans isti statui. Aliter tamen ibi fuerunt, quàm sint in nobis: quia in nobis aliquando præveniunt judicium rationis, illudque impediunt; in illo autem statu non præveniebant judicium rationis, nec illud impediebant, sed sequebantur, cùm appetitus inferior non tantùm in aliquibus obediret rationi, sed in omnibus.

ARTICULUS III.

Adam ut aliqualiter habuit omnes virtutes. ART. 3. tradit, Adamum in statu innocentiæ habuisse *aliqualiter* omnes virtutes, quæ nullam includunt imperfectionem, ut sunt charitas, & justitia. Quia virtutes nihil aliud sunt quàm perfectiones, quibus ratio ordinatur in Deum, & vires inferiores disponuntur secundùm regulam rationis: in illo autem statu homo sic erat perfectus, ut & ratio esset subjecta Deo, & vires inferiores rationi. Dicit *aliqualiter*, quia non omnes virtutes eodem modo habuit. Eas enim, quæ de sui ratione nullam imperfectionem includunt, cujusmodi sunt charitas & justitia, habuit & quoad habitum & quoad actum: similiterque habere potuit illas, quæ etsi involvant aliquam imperfectionem, nullum tamen involvunt repugnantem statui innocentiæ, quales sunt Fides & Spes. Illas verò quæ important imperfectionem statui innocentiæ repugnantem, ut est pœnitentia, quæ dolet de peccato commisso: & misericordia, quæ est dolor de aliena miseria; habuit secundùm habitum, sed non secundùm actum: erat enim sic habitualiter dispositus, ut si peccatum præcessisset; doleret: & si miseriam in alio videret; ei compateretur.

Quæ virtutes non fuerint secundùm actum in Adam innocente.

Circa resp. ad arg. observandum est, temperantiam fortitudinem, & alias ejusmodi virtutes, quæ versantur circa passiones, non solùm respicientes malum, sed etiam aliquid aliud, potuisse esse in Adamo innocentiam retinente, tam secundùm actum, quàm secundùm habitum. Quæ autem versantur circa passiones solùm respicientes malum sui subjecti; fuerunt in eo secundùm habitum, sed non secundùm actum. Quæ verò versantur circa passiones solùm respicientes malum alterius, & non malum proprium ejus in quo sunt, & quoad habitum & quoad actum in illo esse potuerunt.

In resp. ad 4. sicuti & in 2. d. 29. art. 3. ad 2. docet, perseverantiam dupliciter sumi. Uno modo prout est virtus specialis; & sic significat habitum, secundùm quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Alio modo prout significat continuationem boni usque ad finem. Priori modo Adam habuit perseverantiam, non posteriori. Confer 1. 2. qu. 109. art. 10.

ARTICULUS IV.

Efficaciora fuerunt opera hominis innocentis quàm lapsi ad merendū. ART. 4. docet, efficaciora fuisse ad merendum opera hominis innocentis quàm lapsi, sive attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ, quæ tunc erat copiosior, sive ex quantitate operis absoluta; quia tunc homo erat majoris virtutis: secus autem si consideretur operis quantitas proportionalis, quia propter imbecillitatem hominis parvum opus magis excedit potentiam ejus, qui cum difficultate operatur, quàm magnum excedat potestatem ejus, qui nullam in operando difficultatem patitur. Quæ doctrina non sic est intelligenda, quasi nullus in natura lapsa plus meruerit de præmio essentiali quàm in natura integra: quibusdam enim superabundavit gratia, ut dicitur ad Rom. 5. Neque est verisimile, quòd durante statu innocentiæ, in quo Deus non fuisset incarnatus, ut docetur 3. p. quæst. 1. art. 3. aliquis hominum fuisset evectus ad tantam vel gratiam vel gloriam, ad quantam B. Virgo Dei Mater est evecta super omnes choros Angelorum exaltata. Imò valdè probabile est, Apostolos & alios quosdam Martyres præcellentissimos majorem charitatem majoremque gloriam esse consecutos, quam habuissent Sancti etiam magni in statu innocentiæ. Non enim tunc fuissent merita Christi Domini, de quo dicit B. Leo serm. 1. de Ascens. quòd *sumus ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam, quàm per Diaboli amiseramus invidiam*. Et B. Bernardus in serm. de Verb. Apoc. *signum magnum*: *Per unum nihilominus virum & mulierem unam omnia restaurantur; nec sine magno fœnore gratiarum. Neque enim sicut delictum ita & donum, sed excedit doni æstimationem beneficii magnitudo. Sic nimirum prudentissimus & clementissimus Artifex, quod quassatum fuerat; non confregit, sed utilius omninò refecit*. Ipseque B. Thomas 3. p. q. 1. art. 3. *ad* 3. *Nihil prohibet*, inquit, *ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum: Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid majus eliciat. Unde dicitur* Rom. 5. *ubi abundavit delictum, superabundavit gratia*. Et in 2. dist. 29. art. 3. *Non est inconveniens, quòd aliquis post statum peccati multò majorem gratiam habeat, quàm aliqui habuerint etiam in statu primo*.

Sed præs. art. doctrina dupliciter intelligi potest 1. ut B. Thomas intelligatur comparare statum innocentiæ ad statum naturæ lapsæ, considerando illos status seu illorum statuum conditionem secundùm se, non attento beneficio Incarnationis & mortis Christi, propter quod homo in natura lapsa evectus est ad majora merita, quàm quæ fuissent in statu innocentiæ. Sed hunc modum explicandi non esse ex mente B. Thomæ prob. 1. Quia in 2. dist. 29. art. 3. ad 5. sic disertis verbis scribit: *Per passionem Christi non apparet quòd majorem gratiam homo consecutus sit post peccatum, quàm ante fuisset sine ea, loquendo de gratia in ordine ad præmium essentiale*. Prob. 2. Quia in præs. art. expressè quærit de operibus nostris, seu quæ modò sunt; ut patet, tum ex Procem. hujus quæst. tum ex initio hujus art. ejusque toto cursu, modò autem opera nostra non sunt absque beneficio passionis & mortis Christi. Explicatur textus.

Secundo igitur modo intelligi potest B. Thomæ doctrina sic, ut comparet modum operandi vulgarium Fidelium unius status cum modo operandi vulgarium alterius status. Quamvis autem, si inter se conferantur excellentiores personæ, quæ post lapsum fuerunt, cùm excellentioribus personis, quæ fuissent in statu innocentiæ, quorumdam opera, ut Beatæ Virginis Mariæ, Apostolorum, & aliquorum aliorum Sanctorum fuerint efficaciora ad merendum, quàm fuissent opera excellentissimorum in statu innocentiæ; nihilominus si attendamus modum operandi communem, atque adeò vulgarium Fidelium qui tunc fuissent, & eorum qui modò sunt; valdè probabile est, quòd opera illorum fuissent efficaciora, quàm modò sint opera vulgarium Christianorum. In vulgo enim Christianorum, sive quia *corpus quod corrumpitur aggravat animam*. Sap. 9. & *caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem*, ad Galat. 5. sive propter varia hujus miseræ vitæ incommoda, pericula, necessitates, infirmitates, multi tepidè operantur. In statu autem innocentiæ, cùm nihil istorum impedimentorum fuisset, omnesque gratiam accepissent simul cum natura; non apparet, quòd vulgares Fideles ita fuissent tepidi. Vera interpretatio.

Circa resp. ad 1. ubi Beatus Thomas ait, hominem etiam ante peccatum indiguisse gratia ad vitam æternam consequendam; utique alia ab ea quam habebat, & in qua art. 1. dixit ipsum fuisse creatum.

QUÆ-

QUÆRI POTEST,

An primus homo, præter gratiam in creatione acceptam, eguerit alio gratia auxilio ad benè operandum & perſeverandum.

EX variis Auguſtini locis videri poteſt, quòd non. Libro enim de Correp. & Grat. cap. 11. de primo homine dicit: *Ut reciperet bonum gratia non egebat.* Item *Tale erat adjutorium, quod desereret cùm vellet, & in quo permaneret ſi vellet, non quo fieret ut vellet, &c. ut autem vellet in ejus libero reliquit arbitrio.* Et lib. de Dono perſev. cap. 7. *Qui non infertur in tentationem, non diſcedit à Deo: non eſt hoc omnino in viribus liberi arbitrii, quales nunc ſunt, fuerat in homine antequam caderet, &c.* Hinc Anſelm. lib. de Caſu Diab. cap. 18. affirmat, Angelum bonum & malum debere Deo parem gratiam.

Reſp. eguiſſe. At verò homini innocenti, præter gratiam in creatione acceptam, neceſſarium fuiſſe auxilium gratiæ Dei, non ſolùm cooperantis ſi vellet, ſed etiam efficaciter operantis & moventis ut vellet, ut ageret, ut perſeveraret; omninò tenendum eſt. Alioquin non debuiſſet orare Deum pro habenda bona voluntate actuali; neque de illa habita gratias agere; neque debuiſſet in Domino, ſed potuiſſet in ſe gloriari.

Hanc reſponſionem confirmant Scripturæ generales. *Quid habes quod non accepiſti?* 1. ad Corinth. 4. *Deus eſt qui operatur in vobis velle & perficere*, ad Philip. 2. *In ipſo vivimus, movemur & ſumus*, Actor. 17. *Ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia*, ad Rom. 11. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum de ſurſum eſt*, Jacob. 1. Hinc B. Thomas art. 1. ad 4. & hoc art. ad 1. quòd Adamus proficere poſſet per meritum docet, fuiſſe ex ſuperadditione gratiæ, ſupra eam in qua erat creatus, & 1. 2. q. 109. art. 1. *Quantumcumque natura aliqua corporalis vel ſpiritualis ponatur perfecta, non poteſt in ſuum actum procedere, niſi moveatur à Deo.* Et art. 2. diſtinguens ſtatum naturæ integræ à corrupta docet, hanc indigere gratia ſanante; utramque verò auxilio divino, à quo moveatur ad benè agendum. Et in reſp. ad 1. *Mens hominis etiam ſani non ita habet dominium ſui actus, quin indigeat moveri à Deo:* Et art. 4. in corp. *Indigent inſuper in utroque ſtatu, auxilio Dei moventis ad mandata implenda.* Plura videri poſſunt art. 9. & 10. ubi & nos, Deo propitio, quædam huc pertinentia dicturi ſumus.

Eamdem porrò fuiſſe B. Auguſt. ſententiam haud difficile eſt probare. Epiſt. 106. ſic ſcribit: *Natura humana, etiamſi in illa integritate in qua condita eſt permaneret, nullo modo ſeipſam Creatore ſuo non adjuvante ſervaret*; agnoſcit ergo, quòd primo homini quamvis ſano & integro neceſſarium fuerit auxilium Dei juvantis eum ad perſeverandum. Notandum porrò, jam citata B. Auguſtini verba relata eſſe in can. 19. Conc. Arauſic. cujus proinde Concilii eadem eſt ſententia, quæ Auguſtini.

Idem Aug. lib. de Nat. & Grat. cap. 48. *Si de integra, inquit, & ſana hominis natura loqueretur, &c. nec ſic rectè diceret, quòd non peccare noſtrum tantummodò ſit, quamvis peccare noſtrum eſſet: nam & ibi eſſet adjutorium Dei.* Et Tract. de Cant. novo cap. 8. *Quid valeat liberum arbitrium non adjutum, in ipſo Adam demonſtratum eſt. Ad malum ſufficit ſibi, ad bonum non niſi adjuvetur à Deo.* Vide eumdem Enchir. cap. 106. & 107. lib. de Correp. & Grat. c. 10. lib. 14. de Civit. cap. 27. lib. 11. de Geneſ. cap. 8. & quæ diximus q. 62. art. 2. Quibus conſormiter Lupus Servatus Abbas Ferrarienſis in Gallia, qui anno 549. ſcripſit, in q. de lib. arb. quam ex Bibliotheca S. Amandi legimus manuſcriptam, ſic de Adam innocente ait: *Habuit Adam liberum arbitrium & ad bonum & ad malum, ſed ad bonum divino munere adjuvandum, ad malum autem divino judicio deſerendum.*

Explicantur loca B. Aug. Quæ verò in contrariam partem allata ſunt, intelligi debent de gratia habituali, quæ in genere iſtius doni ſufficiens erat ad perſeverandum, ſed non ita, quin ad actualem perſeverantiam opus haberet auxilio movente & operante. Ipſum tamen velle dicitur fuiſſe relictum in ejus arbitrio; non quia liberum arbitrium abſque ſpeciali auxilio gratiæ poſſet in bono in quo erat perſeverare, ſed quia libero arbitrio, ſecundùm eum ſtatum in quo fuit conditum conſiderato, facillimum erat benè operari, ac in bono perſeverare, eò quòd non indigeret gratia ex ſpeciali illa ratione, ex qua indiget homo poſt peccatum, cùm nullam ſentiret carnis repugnantiam. Unde B. Thomas dictæ q. 109. art. 10. ad 3. *Faciliùs homo per gratiæ donum perſeverare poterat in ſtatu innocentiæ, in qua nulla erat rebellio carnis ad ſpiritum, quàm nunc poſſimus.* Conferri poſſunt quæ ibidem habet art. 8. in reſp. ad 3.

Ad Anſelm. Reſp. Angelum bonum & malum quantum ad hoc debere Deo parem gratiam, quia ambo ab ipſo acceperunt juſtitiam, acceperuntque etiam poſſe eam retinere, & poſſe eam deſerere: quemadmodum cap. 17. dixit. Quòd autem malus eam non retinuit; ejus vitio accidit: quod verò quiſpiam vitio ſuo perdiderit bonum quod acceperat, non poteſt eſſe ratio ſufficiens ad non agendas gratias Deo pro bonis, quæ ab eo acceperat. Atque hanc eſſe mentem B. Anſelmi, ipſe contextus indicat: *Vides (ait) Deo parem vos habere gratiam quantum ad bonitatem ipſius, nec Diabolum ideò minus debere Deo reddere quod Dei eſt, quia ſibi abſtulit quod Deus dedit, & noluit accipere quod Deus obtulit.* Ubi obſervandum, quòd Anſelmus non ſimpliciter dicat, Diabolum non minus debere Deo quàm Angelum bonum, ſed ait, quòd non minùs debet Deo id quod Dei eſt, hoc eſt totum & qualecumque bonum, quod à Deo acceperat. Quod porrò idem Anſelmus cap. 3. & 4. ſcribit, Non ideò malum Angelum non accepiſſe perſeverantiam, quia Deus non dedit, ſed Deum ideò non dediſſe, quia ille non accepit; & ideò non accepiſſe, quia accipere noluit; difficile eſt intellectu: fortaſſis tamen hoc dicere voluit, veram cauſam quare Angelus malus non perſeveravit non fuiſſe, quòd Deus ei perſeverantiam non dedit, ſed pravam ipſius Angeli voluntatem nolentis perſeverare.

QUÆSTIO XCVI.

De dominio quod competebat homini in ſtatu innocentiæ.

ARTICULUS I.

ARt. 1. docet, Adam in ſtatu innocentiæ dominaturum fuiſſe omnibus animalibus, non ſolùm quoad jus & poteſtatem dominandi, ſed etiam quoad exercitium & uſum, qui erat pleniſſimus & minimè laborioſus, adeòque ſic, quòd animalia obediviſſent ſine contradictione, quemadmodum pars inferior obediebat rationi, quia Gen. 1. de homine dicitur: *Et præſit piſcibus maris & volatilibus cœli, & beſtiis univerſæ terræ, omnique reptili, quod movetur in terra.* Deinde ſecundùm primam naturæ inſtitutionem, Deus ita gubernabat inferiora per ſuperiora, ut inferiora ſine repugnantia ſubjicerentur ſuperioribus: ſed omnia animalia irrationalia ſunt naturaliter inferiora homine; ergo juxta primam naturæ inſtitutionem omnia fuiſſent ſine ulla repugnantia homini ſubjecta. Hinc Eccleſiaſtici 17. homo dicitur eſſe dominatus beſtiarum & volatilium: & Pſal. 8. *Omnia ſubjeciſti ſub pedibus ejus, oves & boves univerſas, inſuper & pecora campi, volucres cœli & piſces maris.* — Homo creatus eſt dominus omnium animalium.

Tacita Ob. Iſtam hominis in cuncta animalia poteſtatem declarare voluit Deus, quando *adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea*, Geneſ. 2. Neque refert, quòd non facilè videatur poſſe intelligi, quomodo potuiſſet homo ſibi ſubjicere animalia longè ſecundùm locum à ſe diſtantia, ipſiſque pro ſua voluntate uti. Singulari enim Dei erga homines providentia actum fuiſſet, ut remotiſſima quæque animalia ad quemque hominem Angelorum miniſterio veniſſent, quando ipſe voluiſſet; Angelis nimirum flectentibus omnium brutorum animalium phantaſiam & corpus ad cujuſque hominis imperium; & hac ratione potuiſſet homo quibuſcumque iſtis animalibus uti pro ſua voluntate. Poſt peccatum verò manſit in homine integrum dominium in animalia quoad jus & poteſtatem; ſequitur enim naturam humanam, & homini convenit eo

ipſo

ipso quo est animal ratione prædituu ; unde & post diluvium Genes. 9. dicitur ; *Terror vester ac tremor sit super cuncta animalia terræ :* quoad usum tamen magna ex parte est diminutum cum & paucis imperare possit & non nisi cum labore & difficultate.

Observatu verò dignum est, quòd per peccatum homo amiserit imperium specialiter in duo genera animalium, scilicet in maxima & minima ; ut discat, & quanta hominis dignitas fuerit ante peccatum, & quanta ejusdem vilitas post illud. Legimus quidem & post peccatum adducta esse animalia in arcam ad Noe, sed hoc ad miraculum pertinet, estque res extraordinaria, cujusmodi etiam fuit, quod S. Francisco, & quibusdam aliis Sanctis quædam animalia obedierunt. Verùm hoc interest inter statum hominis innocentis & statum hominis lapsi, quòd in statu innocentiæ animalium obedientia esset ordinaria & perpetua, ac sine miraculo, & erga omnes homines : post peccatum verò est extraordinaria, miraculosa, ad breve tempus, & erga aliquos tantùm homines. Cæterùm, etsi durante statu innocentiæ omnia animalia homini obedivissent, ideòque non essent illi ullo modo nocitura ; verius tamen est, quòd ad invicem fuissent & noxia & discordia, ut hîc in resp. ad 2. dicitur, diximusque quæst. 72.

Articulus II.

Homo erat dominus terræ. ART. 2. docet, hominem in statu innocentiæ habuisse dominium super omnes creaturas se inferiores. Quia poterat vel imperare omnibus, vel absque impedimento uti earum auxilio : Angelorum tamen non habuisse dominium, quia homo est naturaliter inferior Angelis ; *Non Angelorum.* unde quod Gen. 1. in quibusdam Codicibus de homine legitur, *Præsit universæ creaturæ* ; B. Thom. hic interpretatur de creatura, quæ non est ad imaginem Dei. Sed est sciendum illos Codices esse mendosos, cùm & in Hebræo & in 70. & communiter in Latinis pro *creaturæ* sit *terræ* ; quo modo etiam vertit Hieronymus. Unde quamvis S. Thom. in aliquibus Codicibus legerit *creaturæ*, ut ex hoc loco manifestum est ; in aliis tamen legit *terræ* quemadmodum ex ejus Com. in Psalm. 8. apparet.

Quæst. Si quæras : Utrùm homo in statu innocentiæ haberet dominium corporum cœlestium. Ex iis quæ dicimus 2. 2. quæst. 66. art. 1. quæs. 7. Responsio negativa *Resp. Nec cœlestium.* potest haberi, quam & ipse S. Doctor scribens in Psal. 8. non obscurè significat. Ibi enim expressè dicit, quòd Deus voluit hominem habere dominium super ista inferiora. Et aliquanto post docet, quòd homo habet authoritatem super opera manuum Dei, non super opera digitorum ejus : opera verò digitorum vocat opera subtiliora, ut sunt cœli, & quæ homo non potest sibi subjicere. Confirm. Quoniam, ut Tannerus ratiocinatur disp. 6. dub. 2. homo non poterat suo arbitratu uti cœlis & astris, nec de iis disponere ; præterquam quòd secundùm universalem vim & rationem causandi ipso quoque homine essent superiora. *Textus explicatur.* Quare quod in præs. art. ait, hominem in statu innocentiæ præfuisse omni creaturæ, quæ non est ad imaginem Dei, & dominatum fuisse omnibus ; intelligi debet partim de vero & propriè dicto dominio, partim de impropriè dicto : ut homo eatenus dici possit dominaturus cœlis, quatenus potuisset pro sua voluntate uti commoditatibus, quæ ex cœlis proveniunt.

Articulus III.

Non omnes homines in statu innocentiæ fuissent æquales. ART. 3. docet, homines in statu innocentiæ non futuros æquales. In primis enim fuisset disparitas quantum ad sexum, quia fuisset generatio, quæ sine sexuum diversitate non potest esse.

Denique fuisset etiam disparitas quantum ad ætatem, quia alii ex aliis nati fuissent, junioresque fuissent filii quàm parentes.

Fuisset præterea disparitas quantum ad Animam, quia non omnes fuissent æquè sancti, æquè sapientes, æquè prudentes : sed alii plus, alii minus profecissent, tum in justitia & sanctitate, tum in scientia, sapientia, & similibus.

Quantum ad corpus etiam fuisset inæqualitas. Non enim corpus hominum fuisset totaliter exemptum à naturæ legibus, sed & cibis nutriri debuisset, & ab aliis exterioribus agentibus commodum & auxilium recepisset ; unum plus, aliud minus. Unde alii aliis fuissent robustiores, majores, pulchriores, & melius complexionati : ita tamen, quòd in iis qui excederentur, nullus esset defectus virium seu peccatum.

In Resp. ad 1. observa, B. Gregorium dicere, quòd omnes homines natura æquales fecit, quia omnes fecit rectos & bonos ; & non unum rectum & bonum, alium distortum & malum. Quo modo autem ipse B. Thomas 2. 2. qu. 104. art. 5. dicat, *Omnes homines natura sunt pares*, vide illic à nobis explicatum §. Circa posteriorem.

Articulus IV.

ART. 4. docet, in statu innocentiæ hominem homini dominaturum, non dominio quod exercetur in servum : *Homo homini fuisset dominatus.* (quo scilicet dominus suam non ejus cui dominatur utilitatem quærit : & quo timorem incutiendo pœnasque intentando, ac si opus esse videretur etiam inferendo, imperat,) sed dominio civili ac libero, quod vel in subditorum vel in communem utilitatem exercetur ; idque absque pœnis & pœnarum intentione per se loquendo.

1. Quia dominium prioris modi est pœnale, non posterioris : in statu autem innocentiæ non fuisset locus pœnis.

2. Quia in eo statu alii aliis sapientiores & meliores fuissent : rationabile verò est, quòd sapientiores regant minùs sapientes.

3. Quia homo est animal sociale : vita autem socialis non benè se habet, nisi sit aliquis qui præsideat ; bonumque commune respiciat.

Quapropter quod post peccatum Gen. 3. dicitur mulieri : *Sub viri potestate eris, & ipse dominabitur tui* ; *Quomodo mulier fuisset viro subjecta, si non peccasset.* non sic est accipiendum, quasi ante peccatum mulier non fuisset subjecta viro : sed quia non sic fuisset subjecta sicut postea. Fuisset enim subjecta quoad regimen & gubernationem domesticam, sed absque molestia, labore, vel difficultate : post peccatum verò prædicitur illi, quòd erit subjecta subjectione molesta & difficili ; ita ut etiam contra propriam voluntatem debeat viro parere, & pati gravem, onerosam, ac interdum durè imperiosam viri potestatem. Vide suprà q. 92. art. 1. ad 2. & 2. 2. q. 164. art. 2.

De verbis B. Augustini, quæ in argum. 1. objiciuntur, & quibus à statu innocentiæ excludit dominium ; non politicum seu civile & liberum, sed illud quod opponitur servituti : videri possunt quæ dicimus 2. 2. q. 66. art. 1. quæs. 7. conclus. 3.

QUÆSTIO XCVII.

De his quæ pertinent ad statum primi hominis quantum ad conservationem individui.

Articulus I.

ART. 1. docet, hominem in statu innocentiæ fuisse immortalem : *Adam fuit creatus immortalis.* Immortale autem non uno modo dicitur. Interdum enim hoc dicitur immortale, quod non potest mori ; quomodo Sancti post resurrectionem erunt immortales. Interdum verò immortale dicitur, quod potest non mori. Priori modo Adam non erat immortalis, cùm constet, eum esse mortuum ; nisi intelligatur in sensu composito, quia scilicet stante innocentia non poterat mori : neque enim fieri poterat, ut & in innocentia permaneret, & nihilominùs moreretur, obstante nimirum Dei ordinatione, ut observat Bonaventura in 2. dist. 19. Posteriori modo erat immortalis. *Adam erat immortalis creatus.* Docet enim Fides Catholica, mortem corporis non necessitate naturæ, sed merito peccati intrasse in genus humanum ; ideoque nullum hominem moriturum fuisse, si non peccaret. Sap. 1. *Deus mortem non fecit*, humanam scilicet ; hoc est non ita hominem condidit, ut ipse mortis necessitati subjaceret, morique deberet, si maneret in eo statu, in quo Deus illum condiderat. Sap. 2. *Deus creavit hominem inexterminabilem*, idest immortalem : exterminatio enim mortem significat, ut ex lege Mosaica manifestum est. Gen. 2. *In quocumque die comederis ex eo, morte morieris*, sive mortalis eris,

etis, ut benè vertit Symmachus, teste Hieronymo, in qq. Hebr. Nam de morte corporis sermonem esse constat, non tantùm ex Patribus. Aug. lib. 13. de Civ. cap. 12. Greg. lib. 4. Mor. cap. 30. & aliis: sed etiam ex cap. 3. Genes. ubi Adamo in pœnam transgressionis præcepti ei dati dicitur, quòd sit in pulverem reversurus. Ad Rom. 3. *Per unum hominem peccatum in hunc Mundum intravit, & per peccatum mors*. Et cap. 6. *Stipendia peccati mors* 1. ad Corinth. 15. *Per hominem mors*.

Mors est pœna peccati.

His accedit Ecclesiæ definitio, quæ contra Pelagianos in Conc. Milevit. can. 1. decrevit, ut quicumque dicit, *Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret sive non peccaret, moreretur in corpore*, hoc est de corpore exiret, *non peccati merito, sed de necessitate naturæ; anathema sit*. Can. etiam 2. Conc. Arausic. expressum habemus quòd *mors est pœna peccati*. Et Trid. sess. 5. can. 1. definit, primum hominem per offensam prævaricationis incurrisse iram & indignationem Dei, atque ideò mortem, quam antea ei comminatus fuerat Deus. Atque ut in verbis Athanasii ex Orat. cont. Gent. August. ex epistol. 89. lib. 1. de Pec. mer. cap. 2. lib. 1. Retract. cap. 13. lib. 13. de Civ. cap. 23. Gregorii ex lib. 11. Mor. cap. 27. recensendis non immoremur, de hac materia plura videri possunt 1. 2. qu. 85. art. 5. 2. 2. q. 64. art. 1. q. 5. de Malo art. 5. in 2. d. 19.

Porrò, quia difficultas est, unde hæc immortalitas homini proveniret; sciendum est, quòd ea multis causis simul, quarum unaquæque non sufficeret seorsim ab aliis.

Unde Adamo immortalitas.

1. Et principalis ab Authore ponitur virtus à Deo Animæ collata, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quamdiu ipsa mansisset Deo subjecta 2. erat bona quædam corporis constitutio seu qualitas proveniens ex bona animi constitutione, per quam poterat non mori, accedentibus simul aliis 3. erat usus ligni vitæ 4. prudentia hominis innocentis 5. specialis Dei providentia & Angelorum custodia. Quamvis enim corpus hominis tale esset, quod ab igne aliisque nocumentis lædi posset, si quid eorum ipsi inferretur; sic tamen protegebatur, ut ei in innocentia permanenti, nihil umquam tale accideret.

De prima causa incertum est, quæ & qualis fuerit ea virtus. B. Thomas agnoscit eam supernaturaliter datam fuisse Animæ, videturque sentire, quòd esset justitia originalis simul cum gratia gratum faciente, quam includebat. Dicit enim, quòd per originalem justitiam non solùm inferiores Animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed etiam *Totum corpus continebatur sub Anima absque omni defectu*, supra quæst. 95. art. 1. 1. 2. q. 85. art. 5. & alibi: specialiter autem videndus est art. 5. qu. 5. de Malo in resp. ad 9. & 11. ubi immortalitatem Adæ ascribit gratiæ gratum facienti.

Quod ad secundam causam attinet; B. Thomas hic eam negare videtur, quatenus sic ait: *Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem, sive non secundùm aliquam dispositionem corpori inhærentem*, ut art. 3. ad 1. loquitur.

Textus explicatur.

Verumtamen Responderi potest. Ipsum non negare eam corporis qualitatem aut dispositionem, qua corpus ita se benè haberet interius, essetque ita benè complexionatum, ut per Animæ virtutem posset à morte præservari: sed solùm negat qualitatem vel dispositionem talem, per quam secundùm se spectatam corpus esset indissolubile. *Unde per actionem caloris aliquid de humido illius poterat deperdi*, ait dicto art. 3. Hæc autem benè consistunt, corpus non fuisse simpliciter indissolubile per aliquam qualitatem, quæ ipsi inhærens, & quæ secundùm se solam spectata redderet illud immortale; & tamen eidem corpori infuisse bonam complexionem, eamque sive qualitatem sive dispositionem, per quam reddebatur idoneum, ut ab Anima præservaretur à mortalitate per vim supernaturalem ipsi Animæ collatam. Hinc 4. cont. Gent. cap. 81. istam dispositionem corpori inhærentem agnoscit dicens, quòd *Anima præter rationem à Deo aversæ subtracta est dispositio, qua ejus corpori divinitus indita erat, ut sibi proportionaliter responderet, & secuta est mors*. Hinc corporis qualitatem seu dispositionem agnovit B. Augustinus lib. 1. de Pecc. mer. cap. 16. quatenus ait, quòd *corpus Adæ gratiam perdidit, qua ejus Animæ omni ex parte obediebat*: & lib. 13. de Civ. cap. 23. dicens, naturam Adami eo die quo peccavit mutatam esse in deterius & vitiatam. Eòdemque pertinet, quod Synodus, tum Arausic. can. 1. tum Trid. sess. 5. velut Fide certum affirmat; per offensam prævaricationis Adæ totum hominem, idest secundùm corpus & Animam in deterius esse commutatum.

De causa tertia, hujus quæst. art. 4. disputat S. Doctor.

Quartam & quintam art. 2. ad 4. expressis verbis tradit. Ex his intelligi potest, quid ad hanc quæstionem sit respondendum. An immortalitas primi status fuerit naturalis. Quamvis enim eatenus dici possit naturalis, quia erat naturæ consentanea, & cum prima naturæ institutione collata, ad quam etiam quoddam erat naturale desiderium: simpliciter tamen fatendum est, non naturalem fuisse, sed supernaturalem; quandoquidem pro sui causa haberet gratiam justitiamque originalem, quæ non erant primo homini naturales. Confirm. Corpus humanum, cùm ex contrariis componatur, quæ compositio est causa corruptionis, non potest ex principiis naturalibus habere esse perpetuum: Anima enim utpote forma perficit materiam, ac per consequens corpus secundùm ejus capacitatem; oportuit ergo quòd in ipsa sui institutione aliquid ei collatum fuerit supra facultatem principiorum naturalium, per quod fieret, quòd mori non posset, quamdiu in primo illo statu permaneret. Ita ratiocinatur B. Thomas in 2. dist. 19. art. 2. & suprà quæst. 67. art. 5. ad 1. *Corpus hominis ante peccatum immortale fuit, non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum: alioquin immortalitas ejus per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas Dæmonum*. In hoc etiam art. corporis Adæ immortalitatem tribuit virtuti supernaturaliter datæ Animæ. Unde in resp. ad 3. *Vis illa præservandi corpus à corruptione non erat Animæ humanæ naturalis, sed per donum gratiæ*. Rursum qu. 102. art. 4. *Incorruptio primi status non erat homini secundùm naturam, sed ex supernaturali Dei dono*. Hinc inter articulos à Summis Pontificibus condemnatos, de quibus anteà pluries meminimus, 75. qui sic sonat: *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio*; pariter fuit condemnatus.

Quæst.

Resp. Immortalitas primi status erat supernaturalis.

Art. condemnatus.

Tacita Obj.

Hanc sententiam communiter tenent Scholastici in 2. dist. 19. & ante illos Cyrillus lib. 1. in Joan. cap. 15. & August. lib. de Pec. mer. cap. 3. Nec obstat, mortem non lege naturæ, sed merito inflictam esse peccati, adeò ut B. Augustinus lib. 4. cont. duas epist. Pelag. cap. 4. doceat, injustum esse, quòd mors sine peccato propagetur: cui consentit Concil. Arausic. can. 2. Sermo enim ibi est de natura secundùm quod in primo homine fuit instituta, & præsupposita Dei ordinatione, qua sic hominem constituerat, ut numquam moreretur, si non peccaret. Nam si homo consideretur secundùm sola naturæ suæ principia; mors est homini naturalis: quia licèt Animæ humanæ, quatenus immortalis est, benè conveniat corpus immortale; quatenus tamen ipsa est forma corporis; requirens contrariarum qualitatum temperiem, naturaliter postulat corpus, quòd nisi aliundè conservetur, corruptibile sit. Si autem homo consideretur secundùm eam naturæ conditionem, quam in sui creatione divinitus accepit; mors est contra naturam, atque adeò pœna propter peccatum inflicta, de qua vide quæ diximus 2. 2. q. 16. art. 1.

Ut mors sit contra naturā hominis.

Articulus II.

Ut in primo statu homo fuerit passibilis.

ART. 2. docet, hominem in statu innocentiæ fuisse passibilem, loquendo de passione communiter secundùm quamcumque mutationem, quomodo mutatio ad perfectionem pertinens passio vocatur. Fuisse autem impassibilem, loquendo de passione corruptiva, per quam scilicet quidpiam ita à naturali sua conditione dimovetur, ut vel de facto corrumpatur, vel ad corruptionem disponatur. Quam passionem hic & 1. 2. quæst. 22. art. 1. dicit esse propriè passionem. Propriè enim pati dicitur, quod aliquid recipit cum sui transmutatione ab eo, quod est sibi naturale.

Prius

Prius patet. Quia homo in statu innocentiæ sentiebat, intelligebat & volebat, scensatio autem, intellectio, & volitio sunt quædam passiones, nimirum perfectivæ.

Prob. posterius. Quia homo erat immortalis, ideoque quemadmodum poterat prohibere mortem, ita & ea omnia, quæ vel mortem vel passionem corruptivam ei adferre poterant; partim scilicet per sapientiam qua Deus eum donaverat; partim per peculiarem Dei providentiam.

Observandum ergo, quòd B. Thomas non neget, aliquas corporis partes per actionem primarum qualitatum fuisse perituras; imò hoc ipsum expresse agnoscit art. 3. ad 1. Verùm quia quantum pugna contrariatum qualitatum absumebat, tantum cibus adjiciebat, cùm nutritio & absumptio simul fieret; hujusmodi passio non erat ad totius corporis destructionem: & quamvis non esset sine malo, seu sine corruptione illius particulæ, quæ absumebatur; erat tamen sine malo & sine corruptione totius compositi.

In statu innocentiæ fuisset somnus.

In resp. ad 2. observandum est futurum in statu innocentiæ somoum. *Somnus*, inquit, ut loquitur in 2. dist. 19. art. 3. ad 3. *quantum in se, est passio ad perfectionem totius animalis pertinens, eò quòd in somno intenduntur virtutes naturales, & quietantur virtutes animales, ut postmodum fortiores sint in suis actibus.*

Confirm. Primus homo habebat corpus animale, ut ex 1. ad Cor. 15. supra quæst. 95. artic. 1. ad 1. explicavimus: vitam autem animalem somnus consequitur. Accedit, quòd erat vicissitudo dierum & noctium: noctes verò cunctis animantibus dantur ad quietem.

Ex qua causa provenisset.

Observandum verò, somnum aliquando contingere ex causa naturali, veluti ex vaporatione alimenti, vel ex humiditate cerebri: aliquando verò ex causa innaturali, sicut ex labore, fatigatione, vel ægritudine. Ex priori causa fuisset somnus in statu innocentiæ, non ex posteriori: sed homo sic absumptione somni prævenisset defatigationem sensuum, sicut absumptione alimenti prævenisset corporis defectum.

In respons. ad 3. observa, Adamum non fuisse passum passione corruptiva vel læsiva, quando Deus tulit unam de costis ejus 1. quia hoc fuit absque omni dolore 2. quia illa costa erat instar seminis in quantum sicut semen est principium ad generationem ordinatum, ita costa ista erat principium ad humani generis propagationem ordinatum: & propterea sicut decisio seminis non removet hominem à sua naturali dispositione; ita costæ illius ablatio non removit Adamum à dispositione naturali.

In resp. ad 4. observa, duas esse causas, ob quas corpus hominis in innocentia remanentis nihil mali passurum esset, neque ab aliquo duro, neque ab ullo alio exteriore læsivo, ut gladio, igne, & cæteris similibus. Una erat ipsius hominis scientia & prudentia, per quam ejusmodi nociva præcavisset. Alia erat divina providentia, per quam decretum erat, ut nullum nocumentum homo pateretur in corpore, nisi prius à mentis innocentia deviasset, ait B. Tho. art. 4. dictæ dist. 19. in 2. Sent. & propterea Deus hominem sic tuitus fuisset, ut nihil ei occurrisset ex improviso, à quo læderetur.

Articulus III.

Homo primus eguisset cibis.

ART. 3. probat, hominem in statu innocentiæ indiguisse cibis. Quia agebat vitam animalem, ad quam in primis pertinent opera animæ vegetativæ, quæ sunt alimento uti, generare, augere. Neque propterea sequitur, quòd poterat mori, si nimirum non sumeret cibum: quòd enim non sumeret convenienti tempore cibum, non poterat accidere durante illo statu, quia non sumendo peccasset, atque ita decidisset ab innocentia. Peccasset, inquam; sive contra positivum præceptum, quod quidam putant Deum ei dedisse simul, quando vetuit esum ligni scientiæ boni & mali; sive potiùs contra naturale præceptum, quo ei dictabatur vitam esse conservandam. Nam quod Gen. 2. legitur: *Præcepitque ei dicens, ex omni ligno Paradisi comede, de ligno autem scientiæ boni & mali ne comedas;* non improbabiliter sic intelligi potest, ut verbum *Præcepit* ad solam posterioris sermonis partem referatur, hoc sensu: Præcepit Deus Adamo, ne comederet de fructu arboris, quæ ab eventu & ab experientia consecuta, secundùm quam parentes nostri agnoverunt quid boni perdiderint, & quid mali incurrerint, dicta est scientiæ boni & mali; concedens interim facultatem edendi de fructu cujusmodi alterius arboris. Ita B. Aug. l. 2. de Pec. mer. cap. 21. *Quia utendi ad escam omni ligno, quod in Paradiso erat, acceperunt potestatem, in quo etiam lignum vitæ plantaverat Deus: ab eo autem solo eos prohibuerat, quod appellavit scientiæ boni & mali, quo nomine significaretur experientiæ consequentia, & quid boni custodita, & quid mali essent transgressa prohibitione sensuri; rectè profectò intelliguntur ante malignam Diaboli persuasionem abstinuisse cibo vetito, atque usi fuisse concessis, ac per hoc & cæteris, & præcipuè ligno vitæ.*

Unde arbor dicta sit scientiæ boni & mali.

Ex his consequens est, futuram in statu innocentiæ famem & sitim, non quidem quatenus important aliquam molestiam, sed prout important nudum appetitum edendi & bibendi; quomodo fames dicitur esse appetitus calidi & sicci; sitis, appetitus frigidi & humidi. Confirm. Cibus non est gratus & jucundus non esurienti: non est autem dubium, quin homini innocentiam retinenti gratus & jucundus fuisset cibus; ergo fuisset in eo esuries. Quod ergo B. Augustinus lib. 14. de Civ. cap. 26. ait, primo homini cibum adfuisse ne esuriret; intelligendum est de esurie, quæ molestiam adferret, & ad corporis dissolutionem disponeret. Unde lib. 13. cap. 20. dixit: *Alebantur aliis, quæ sumebant, ne animalia corpora molestiæ aliquid esuriendo ac sitiendo sentirent.*

Fuisset fames in statu innocentiæ.

In resp. ad 4. observa, quòd in statu Innocentiæ fuisset emissio superfluitatum & excrementorum, sed absque ulla indecentia.

Articulus IV.

Homo innocens cõsecutus fuisset immortalitatem per esum ligni vitæ.

ART. 4. declarat, hominem in statu innocentiæ consecuturum fuisse immortalitatem per esum ligni vitæ. Quia lignum seu fructus arboris vitæ confortabat virtutem activam speciei, hoc est vim & potentiam nutritivam, ne debilitaretur ex admixtione alimenti contrarii: si enim nihil peculiare potuisset conferre, non fuisset vocatum lignum vitæ. Nam quòd nonnullis placuit, idcircò lignum vitæ esse dictum, quòd esset symbolum vitæ seu immortalitatis Adamo concessæ; communi Doctorum expositioni repugnat dicentium, istud lignum, hoc est istam arborem dictam esse vitæ seu vivificam causaliter: quia singulariter valebat vitam conservare & prorogare, ne homo tandem debilitaretur, sicut modò debilitatur.

Cur lignum vitæ sit dictum.

Ad quorum intelligentiam observandum est, quòd in humano corpore duo notabiles defectus reperiuntur. Unus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis: alter est debilitatio virtutis activæ speciei, hoc est virtutis seu potentiæ nutritivæ per admixtionem alimenti extranei. Contra priorem erat datus aliorum lignorum, hoc est arborum esus, per quem restaurabatur humidum radicale: contra posteriorem datum est lignum vitæ, quod valebat ad fortificandam virtutem speciei, ne ipsa paulatim debilitaretur ex admixtione alimenti extranei. Valebat autem, non ut semel sumptum perfectam tribueret immortalitatem, cùm esset virtutis finitæ, sed sic, ut semel sumptum confortaret virtutem ad diutius durandum, determinato nimirum aliquo tempore; quo finito, rursus erat sumendum, & sic deinceps quousque homo transferretur in statum gloriæ. Huc pertinet illud August. ex dicto cap. 26. lib. 14. & lib. 13. cap. 20. de Civit. Dei, *Lignum vitæ aderat, ne illum senecta dissolveret.*

Ut valeret lignum vitæ.

Porrò cùm præcipua immortalitatis causa non esset lignum vitæ, sed virtus Animæ superaddita; non est putandum, quòd fructus istius arboris etiam sæpiùs sumptus habuerit in se vim conservandi hominem in perpetuum. Quamvis enim diutiùs conservaret; numquam tamen sine illa virtute, quæ divinitus erat Animæ Adami superaddita, & quæ per peccatum perdita est, sic restauraret, quin semper fieret aliqua deperditio tandem perducens ad dissolutionem corporis; quemadmodum scribit S. Bonaventura in 2. dist. 19. art. 2. quæst. 2.

quæst. 2. in fine: estque tota hæc ratio explicandi virtutem ligni vitæ, apud B. Thom. tum hic, tum in 2. dist. 19. art. 4. & quæst. 5. de Malo art. 5. Unde cùm Gen. 3. ejicitur Adam è Paradiso, *ne fortè sumat de ligno vitæ, & vivat in æternum*; rectè intelligitur esse sermo ironicus, sicut & in proximè præcedentibus, *Ecce Adam quasi unus ex nobis* &c. Amovetur autem inde, ne stultè sibi promittat ex esu istius ligni immortalitatem. Quamvis etiam dici possit cum Authore, *æternum* sumi pro diuturno.

Quæst. Quæri hic posset: An prædicta virtus ligni vitæ fuerit supernaturalis, ut quibusdam sentire videtur, Augustinus lib. 13. de Civit. cap. 20. ubi tamen hoc non

Virtus ligni vitæ erat naturalis. clarè dicit, an verò naturalis? Resp. Potius videri fuisse naturalem. Tum quia nulla est necessitas agnoscendi in corpore virtutem spiritualem vel supernaturalem; tum quia B. Thomas hic dicit, quòd *lignum istud non poterat immortalitatis dispositionem corpori præstare, ut numquam dissolvi posset*; signum ergo est, quòd existimaverit istius ligni virtutem esse naturalem: si enim fuisset supernaturalis, quid prohibuisset ipsum similem dispositionem præstare? Accedit, quòd in 2. dist. 19. art. 4. ad 5. hoc ipsum clariùs significet, ita scribens: *Lignum vitæ non erat principalis causa immortalitatis, sed coadjuvans ad continuationem vitæ modo prædeterminato; & ideò immortalitas non est judicanda naturalis propter virtutem ligni vitæ, sed magis gratuita propter virtutem Animæ supra naturam collatam, quæ erat principalis causa immortalitatis.*

Quæst. Resp. Si quæras: An primi parentes antequam peccarent usi fuerint ligno vitæ. Resp. Id quidem esse incertum; probabiliter tamen affirmari posse. Rectè profectò intelliguntur ante malignam Diaboli persuasionem abstinuisse cibo vetito, atque usi fuisse concessis, ac per hoc & cæteris, *& præcipuè ligno vitæ. Quid enim absurdius, quàm ut credantur, ex aliis arboribus alimenta sumpsisse, non autem ex illo, quod & similiter permissum fuerat, & utilitate præcipua per ætatum lapsum mutari, quamvis animalia corpora, in mortemque veterascere non sinebat*, ait Augustinus lib. 2. de Pec. mer. cap. 21.

QUÆSTIO XCVIII.

De his quæ pertinent ad conservationem speciei, & primò de ipsa generatione.

ARTICULUS I.

Fuisset generatio in statu innocentiæ. ART. 1. docet, futuram fuisse generationem in statu innocentiæ. Quia Deus hominibus ante peccatum legitur dixisse, *Crescite & multiplicamini, & replete terram*: hujusmodi autem multiplicatio fieri non poterat absque generatione.

Tacita Ob. Si dicas: Multiplicandos fuisse homines absque generatione, sicut multiplicati fuerunt Angeli. Contra est, quòd Deus Gen. 1. ad bruta dixit eadem verba quæ ad homines, quòdque Gen. 9. eadem repetierit, dixeritque hominibus post diluvium; ergo intelligenda sunt de multiplicatione per generationem naturalem: ita enim multiplicantur bruta, & ita etiam multiplicantur homines post diluvium. Confirm. Si in statu innocentiæ non fuisset generatio ad multiplicationem generis humani; consequens foret, quòd peccatum fuisset valdè necessarium, ex quo tantum bonum est consecutum, scilicet multiplicatio generis humani, ac specialiter multiplicatio electorum: certum est autem, quòd peccatum non fuerit necessarium; ergo etiam homine non peccante illa multiplicatio fuisset.

ARTICULUS II.

Utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

NON fuisse futuram ejusmodi generationem, quorumdam Veterum fuit opinio, considerantium fœditatem, quæ nunc in humano coitu invenitur. In his sunt Gregor. Nyssenus lib. 8. de Provid. cap. 8. Chrysost. hom. 18. in Genes. Damasc. lib. 4. de Fide cap. 25. ac etiam B. Augustinus variis in locis, quæ tamen posteà retractavit, ut manifestum est ex libr. 1. Retract. cap. 10. 13. 19. & ex libr. 2. cap. 22.

Responsio B. Thomæ, eaque omninò tenenda est, futuram fuisse in statu innocentiæ generationem per coitum, hoc est per maris & fœminæ commixtionem carnalem.

Prob. 1. Quia Deus ante peccatum fecit in humano genere masculum & fœminam, Genes. 1. & 2. non erat autem opus ista distinctione sexuum nisi ad commixtionem, ut ea via genus humanum multiplicaretur. Fuisset generatio per commixtionem.

Prob. 2. Quia Deus Gen. 2. dicitur fecisse mulierem in adjutorium viri: at vir non indigebat adjutorio mulieris nisi ad generationem per commixtionem carnalem; nam ad opera diversa à generatione, & ab aliis quæ generationem comitantur, potuisset melius juvari per alium virum, ut docet August. lib. 9. de Gen. ad lit. cap. 5. ergo etiamsi homo non peccasset, fuisset generatio per commixtionem.

Prob. 3. Quia Adam sui peccati non præscius dixit Gen. 2. *Quam ob rem relinquet homo patrem suum, & matrem, & adhærebit uxori suæ, & erunt duo in carne una.* Neque sufficit respondere, quòd Deus peccati præscius fecerit mulierem, non facturus alioquin, si peccatum non fuisset futurum. Tacita Ob. Quia sexus diversitas non est ex peccato, sed ex intentione naturæ universalis, supr. quæst. 92. art. 1. ad 1. & Suppl. quæst. 81. art. 3. ad 3. alioquin sequeretur, illam diversitatem in beatis non futuram, ubi omnes peccatorum effectus erunt aboliti.

Hanc B. Thom. sententiam communiter docent Scholastici partim in 2. Sent. partim super hanc quæst. & ante illos S. August. lib. 9. de Genes. ad lit. cap. 3. ubi etiam ad hanc quæst. Quare ergo primi parentes non fuerint carnaliter commixti ante peccatum? cap. 4. ait responderi posse. Quæst. Resp. *Quia mox creata muliere, priusquam coirent, facta est illa transgressio, cujus merito in mortem destinati, etiam de loco illius fœlicitatis exierunt.* Additque insuper, posse etiam dici, quia nondum Deus jusserat, ut coirent: *Cur enim non ad hanc rem divina expectaretur authoritas, ubi nulla concupiscentia tamquam stimulus inobedientis carnis urgebat.*

Observandum igitur, quòd in commixtione maris & fœminæ duo reperiuntur. Unum est ipsa conjunctio ad generandum ordinata: alterum est deformitas immoderatæ concupiscentiæ, turpis nimirum libido, & inordinatus membrorum generationi, deservientium motus. Prius illud est naturale, fuissetque propterea in statu innocentiæ: posterius autem est malum ex peccato consequens, quod idcircò neqnaquam in illo statu fuisset. Videri potest Augustin. lib. 14. de Civit. cap. 26. ex quo etiam hoc discendum est, non futuram in eo statu commixtionem absque delectatione, imò delectationem tantò majorem tunc futuram, quantò esset purior natura, & corpus magis sensibile, ut B. Thomas hic ait, sed quæ delectatio tunc esset, omnis esset regulata per rationem; ac proinde nulla fuisset delectatio inordinata, nulla turpis libido, nulla animi inquietudo.

Sed difficultas est: An durante illo statu generatio fieret, salva virginitate. Quæst. Negare videtur Author in 2. dist. 20. hic autem motus Augustini testimonio affirmat.

Pro quorum locorum conciliatione dici potest, futuram in eo statu commixtionem, conceptionem, & Resp. partum salva virginitate; si isto nomine significetur ea, carnis integritas, quæ opponitur fractioni, violentiæ, & læsioni: quia non fuisset tunc ulla fractio, vel violentia vel dolor, sed mansisset infracta & illibata carnis integritas. Quatenus fuisset partus salva virginitate in statu innocentiæ. Cùm enim status ille corruptionem ac dolorem excluderet: partium autem corporis violenta disruptio fieri nequeat naturaliter sine corruptione & dolore; putamus cum B. Augustino futuram tunc naturalem ac facilem viscerum muliebrium apertionem & dilatationem, quæ proinde nec corruptio dici deberet, nec dolorem ullum erat allatura, non magis quàm naturalis apertio oris vel manus: hoc autem, quia in pœnam peccati desiit; ideò nunc sine corruptione

ne cognosci, nec sine dolore parere possunt mulieres. Si verò integritas intelligatur tantùm opponi apertioni; sic non mansisset in statu innocentiæ integritas carnis, quia mulieres non peperissent sine aliqua viscerum apertione, ut jam diximus.

Cæterùm, quia carnis integritas non est essentialis virginitati, cùm virgo manere possit, quæ invita violatur: ad virginitatis verò rationem præcipuè pertineat immunitas à voluntaria delectatione carnali, quemadmodum docet Author, 2. 2. quæst. 152. ideò mulieres in eo statu concipientes non manerent simpliciter virgines.

Virginitas est modò laudabilis, non autem in statu innocentiæ.

Ex his intelligi potest quod B. Thom. in resp. ad 3. ait, In statu innocentiæ continentiam non futuram laudabilem, quamvis modò sit laudabilis, imò laudabilior Matrimonio, ut 2. 2. quæst. 152. art. 4. docetur. Ideò enim est nunc ita laudabilis, quia importat abstinentiam inordinatæ libidinis, redditque hominem à variis hujus sæculi sollicitudinibus & miseriis liberum, & ad divinorum contemplationem magis dispositum. In statu autem innocentiæ fuisset fœcunditas absque libidine, absque sollicitudinibus hominem distrahentibus, sine miseriis & sine impedimento contemplationis rerum cœlestium. Confirm. Tunc temporis nulla omninò fuisset in actu conjungii turpitudo, nihilque inordinatum, nulla in ipso conjugio molestia, vel circa conjugem, vel circa liberos, vel circa rem familiarem: permansisset autem carnis integritas, & ipsorum conjugum inter se amor castissimus, & fides intemerata, fuissetque perpetuum bonum fœcunditatis, quo bono caruissent virgines absque compensatione alterius boni; ergo conjugium fuisset excellentius virginitate, etiam illa, quæ modò est laudabilior conjugio. Unde sequitur, quòd tunc nulli servassent virginitatem, sed omnes juncti & usi fuissent matrimonio: non enim in ejusmodi statu servaturi erant id, quod non esset laudabile.

Par fuisset virorum & mulierum numerus.

Sequitur præterea, quòd æqualis fuisset mulierum & virorum multiplicatio, ut tradit B. Thomas 99. art. 2. ad 3. & S. Bonaventura in 2. dist. 20. quæst. ult. Cùm enim distinctio sexuum esset propter multiplicationem generis humani, & completionem numeri electorum: & illa multiplicatio ad omnes spectaret, & hoc solum secundùm legem Matrimonii, in quo tantùm una erat unius; necesse est quòd tot fuissent mulieres quot viri; nulla mulier careret viro, & nullus vir careret uxore; nec una esset plurium, nec plures unius.

Quolibet actu Matrimonii concepissent.

Sequitur denique, quòd in quolibet actu, quo vir cognovisset uxorem, ex ea prolem suscepisset, ut ibidem quæst. penult. tradit S. Bonaventura. Quia numquam usi fuissent Matrimonio nisi ad finem, ad quem erat institutum, qui erat generatio prolis, & nulla tunc fuisset sterilitas: non oportet tamen, quòd mulieres in quolibet partu edidissent gemellos, marem & fœminam; cùm aliter facilè servata fuisset virorum & mulierum paritas, neque Eva fuerit condita simul cum Adamo.

QUÆSTIO XCIX.

De conditione prolis generandæ. Et primò quantum ad corpus.

ARTICULUS I.

Pueri non statim potuissent moveri ad quidlibet.

ART. 1. docet, pueros, qui in statu innocentiæ nascerentur, non habituros statim sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus; habituros tamen sufficientem ad actus pueritiæ seu statui puerili convenientes.

Prius quidem. Quia naturale est pueris, ut mox nati non habeant perfectam virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus: homo enim naturaliter habet cerebrum majus in quantitate secundùm proportionem sui corporis quàm cætera animalia; unde naturale est, ut propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi qui sunt instrumenta motus, non sint idonei movere membra ad omnes eos motus, ad quos viri possunt ea movere. Confirm. In eo statu pueri fuissent nati quales matris uterus eos continere

poterat, & cum ea corporis teneritudine seu mollitie, quæ naturaliter nativitatem recentem comitatur: ista autem tum parvitas tum mollities non compatitur omnes eas operationes & motus, qui viris perfectis convenire possunt.

Prob. Posterius. Quia Deus fecit hominem rectum, eumque talem, qui si servasset suam innocentiam, etiam pueros rectos genuisset: atqui ista rectitudo postulabat, ut neque in membris esset aliquid quod repugnaret ordinatæ voluntati, neque membra hominis ejus voluntati deficerent; ergo pueri potuissent sua membra movere sicut voluissent: nihil autem voluissent nisi secundùm quod erat conveniens ipsorum statui; ergo potuissent movere membra ad motus statui pueritiæ convenientes. Quamvis igitur non statim habuissent robur virile, uti nec virilem staturam, neque potuissent currere, aut alia facere, quæ virilis ætatis propria sunt: potuissent tamen & pedes & manus & linguam movere, quantum illa parvula ætas requirit, sive ad sugendum ubera, sive ad alia isti ætati convenientia; ac per consequens non fuissent ita infirmi, sicut modò sunt, quibus mox natis, nec pedes ad ullum incessum idonei sunt, nec manus ad quidpiam agendum sunt habiles, & nisi ope nutrientis admotis labiis papillæ uberis ingerantur, nec ubi sint sentiunt, & juxta se jacentibus mammis, magis possunt esurientes flere quàm sugere. Talis enim corporis infirmitas ex peccato est, & congruit infirmitati mentis, cum qua parvuli nascuntur. Videri potest Augustinus lib. 1. de Pec. mer. cap. 37. & 38.

Dices: Illo statu durante, homines non minus roboris habuissent in ætate senili quàm virili; ergo nec etiam minùs habuissent in puerili. Resp. Neg. Cons. Quia enim homo ante peccatum caruisset termino vitæ, sed habuisset ejus initium per nativitatem; ideò defectus qui ordinantur ad vitæ terminum, ut ægritudines & defectus seniles, non habuisset: defectus autem illos, qui sequuntur principium originis, nihil prohibet ipsum fuisse habiturum: nec hoc fuisset in pœnam; partim quia sufficienter habuisset totum, quod ætati illi erat conveniens, partim quia illi defectus non tales intelligendi sunt, quibus privaretur aliquo bono tunc ei debito, sed qui non essent aliud quàm carentia ejus boni, quod posteà erat accessurum, tempore nimirum conveniente, ut explicat S. Doctor q. 18. de Verit. art. 7. ad 4.

Ob. / Resp.

ARTICULUS II.

Natæ fuissent fœminæ.

ART. 2. probat, in statu innocentiæ nascituras fuisse fœminas 1. Quia natura sic in generando processisset, sicut Deus eam instituit: ipse autem instituit in natura humana marem & fœminam, Gen. 1. & 2.

2. Quia diversitas sexus est ad perfectionem humanæ naturæ.

Pro resp. ad 1. & 3. arg. confer quæ dicebantur qu. 98. art. 2.

Pro resp. autem ad 2. dicendum est, generationem fœminæ contingere quidem aliquando ex defectu virtutis activæ ex patre, vel ex indispositione materiæ; at non solùm. Contingit enim etiam ex Animæ conceptione seu imaginatione, ad quam de facili immutatur corpus. Et talis causa generationis fœminæ potuit esse in statu innocentiæ, ut proles nascerentur in hoc vel illo sexu secundùm voluntatem parentum, & præcipuè propter magnam obedientiam corporis ad Animam in statu illo, ait B. Thomas in 2. d. 20. q. 2. art. 1. ad 2. conformiter iis, quæ hic scribit.

QUÆSTIO C.

De conditione prolis generandæ quantum ad justitiam.

ARTICULUS I.

Omnes nati fuissent justi.

ART. 1. docet, quòd in statu innocentiæ homines fuissent nati in originali justitia, ac etiam in gratia gratum faciente. Quia justitia originalis erat donum divinitus datum toti naturæ humanæ: (ut apparet ex eo, quòd opposita

funt unius generis) peccatum autem originale, quod opponitur illi justitiæ, dicitur esse peccatum naturæ, unde & traducitur à parente in posteros. Hujus verò justitiæ originalis gratia gratum faciens erat radix.

Ex resp. ad 2. observa, quòd illa sive justitia sive gratia non fuisset homini naturalis in dicto statu. Quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset divinitus collata homini statim cùm habuisset Animam rationalem. Nec est improbabile, quòd omnibus pueris fuisset data æqualis gratia, utpote habentibus se æqualiter ad ipsam; sicut B. Thomas 3. p. quæst. 69. art. 8. docet, omnes pueros æqualem effectum baptismi percipere, quia omnes se habent æqualiter ad baptismum; in quo tamen alii plus alii minus profecissent successu temporis. Videri potest Cumel. hic.

Articulus II.

Non nascerentur confirmati in gratia.

ART. 2. probat, quòd pueri in statu innocentiæ non nascerentur in gratia confirmati. Quia non habuissent in sua nativitate plus perfectionis quàm eorum parentes in statu generationis: parentes autem eorum, quamdiu generassent, non fuissent confirmati in gratia, de lege nimirum ordinaria, quia non vidissent Deum per essentiam. De eo quod addit, B. Virginem Dei Matrem adhuc mortalem fuisse confirmatam in gratia. Vide 3. p. q. 27. art. 5. ad 2.

Circa resp. ad 1. duo notanda occurrunt. Unum, quòd si Adam non peccasset, non generasset ex se filios gehennæ; hoc est non generasset filios, qui contraherent peccatum, quod est causa gehennæ; loquitur autem conformiter ad ea, quæ 1. 2. quæst. 81. art. 5. docet. Neque tamen idcircò filii fuissent in gratia confirmati: quia potuissent propriæ voluntatis arbitrio peccare, & sic fieri filii gehennæ.

Alterum, cùm in verbis B. Gregorii dicitur, *Hi, qui nunc per redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur*; non significatur, quòd solæ eædem numero personæ nascerentur, quæ nunc salvantur: si enim homo non peccasset, necesse foret ponere diversos parentes; ac per consequens etiam diversos filios ab iis qui modò nascuntur. Quia in illo statu unus homo non habuisset plures uxores, nec etiam aliqui ex fornicatione vel adulterio nascerentur, quod nunc contingit etiam in his qui salvantur: multi enim filii unius parentis ex pluribus uxoribus nati salvantur, sicut pater de filiis Jacob: multi etiam ex fornicatione, vel adulterio nati salutem consequuntur, ut in primis illi, qui statim à baptismo expirant; de cujusmodi B. Augustinus epist. 105. ait: *Ille infans de sacrilego stupro nascitur, crudeli timore matris exponitur, alienorum misericordi pietate colligitur, eorum Christiana sollicitudine baptizatur, fit æterni consors & particeps regni:* Et Sanctus Prosper cap. 31. de Ingrat.

Cùm videas multos sanctis genitoribus ortos.
Nullo salvari studio potuisse suorum:
Expositisque aliis ob turpia crimina matrum;
Missam externorum curam, quæ stercore raptos.
Per fontem vitæ, cœlesti traderet aulæ.

Unde relinquitur, quòd aliqui nunc salvantur, qui (si primus homo non peccasset) non nascerentur, & per consequens non salvarentur.

Sed verborum S. Gregorii sensus est, quòd soli electi tunc nascerentur, juxta expositionem, quam adfert. B. Thomas Quodlib. 5. art. 8. addens in istis verbis, *Hi soli nascerentur*, intelligendum esse, quòd pronomen facit demonstrationem simplicem, quia scilicet soli electi nascerentur: non autem personalem, quia essent aliæ personæ hominum, quæ salvarentur. Quòd verò soli electi tunc nascerentur; ita verum est, si neque Adam peccaret, neque aliquis alius: nam singulos peccare potuisse, ac per consequens damnari, si in peccato perseverassent, satis significat B. Thomas in 2. d. 20. art. 3. ad 5. & hic in resp. ad 1.

In resp. ad 2. rectè ait, Anselmum non dicere asserendo, quòd si primi parentes vicissent primam tentationem, ita confirmarentur cum omni propagine sua, quòd ultra peccare non possent; sed opinando; dicit enim: *Videtur, quod si vicissent;* &c. Ita enim est apud Anselmum, *vicissent*, non *vixissent*, quomodo communiter habent nostra exemplaria.

Pro resp. ad 3. in primis Neg. est Cons. Quia & facilior & proclivior est via ad necessitatem mali quàm boni, ut exempli gratia ad morbum incurabilem quàm ad sanitatem stabilem. Deinde, quod in argum. sumitur, *Propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo*; non ita verum est, quasi illi qui nascuntur ex Adam, sic subjiciantur necessitati peccandi, ut in peccato obsirmentur, nec possint per liberum arbitrium Dei gratia adjutum redire ad justitiam; sed solùm quia humanitus loquendo, non possunt non aliquando peccare: qui autem sunt confirmati in gratia, simpliciter non possunt labi in peccatum; ideòque non sequitur, si ex Adam peccatore nati habeant necessitatem peccandi, quòd qui ex eodem non peccatore nascerentur essent in gratia confirmati.

QUÆSTIO CI.

De conditione prolis generandæ quantum ad scientiam.

Articulus I.

Pueri non fuissent nati in perfecta scientia.

ARtic. 1. docet, pueros in statu innocentiæ non nascituros perfectos in scientia, sed perfectam scientiam acquisituros fuisse successu temporis absque difficultate, vel ab aliis addiscendo, vel per se inveniendo. Quia hæc est natura hominis, paulatim per sensus acquirere scientiam, & nihil habemus in Scripturis aut Patribus contrarium.

Neque refert, quòd Deus dederit Adamo in sua creatione perfectam scientiam. Eam enim illi dederat tamquam Doctori & institutori generis humani; quæ proinde fuit donum personale, non autem donum totius naturæ.

Qualem habuissent pueri scientiam.

Non refert etiam, quòd qualis erat Adam tales filios generasset. Quia hoc verum est quantum ad ea, quæ ipsi conveniebant ut accidentia naturalia vel gratuita totius naturæ; non verò quantum ad personalia. Addit tamen in resp. ad 2. quòd pueri mox nati hauissent scientiam talem, qualis eis competebat pro ejusmodi tempore, ut nimirum scirent discernere bonum à malo, & noxium ab innoxio per universalia principia juris naturalis: quòdque nullam habuissent ignorantiam, sed benè quorumdam nescientiam; quia quædam nescivissent, nulla tamen nescivissent, quæ isti ætati scire convenisset. Unde sequitur, quòd aliquam Dei notitiam habuissent, fuissentque habiles ad disciplinas paulatim sine difficultate percipiendas.

Articulus II.

Qualem rationis usum.

ART. 2. probat, pueros mox natos in statu innocentiæ non habituros perfectum rationis usum, sicut habituri erant in perfecta ætate; habituros tamen aliquem, eumque perfectiorem quàm pueri modò habeant, qui nimirum esset necessarius ad dirigendas actiones motusque pueritiæ convenientes. Quia perfectus usus rationis penderet à perfecto usu sensuum: (hinc enim est, quòd dormientes & phrenetici usum rationis perfectum non habent) perfectus autem usus sensuum in ætate puerili fuisset impeditus per abundantiam humiditatis; non sic tamen, quin aliquem eorum usum habuissent, quantum scilicet ad illa, quæ ad eos pertinebant secundùm statum illum.

QUÆ-

QUÆSTIO CII.

De loco hominis qui est Paradisus.

Articulus I.

Utrùm Paradisus sit locus corporeus.

VIdetur quòd non 1. Quia S. Hieronymus in qq. Heb. super Gen. scribit, manifestissimè comprobari, quòd priusquam cœlum & terram Deus faceret, Paradisum ante condiderat: hoc autem non potest intelligi de Paradiso aliquo terrestri & corporeo, cùm certum sit, Deum non creasse ullam creaturam corpoream ante cœlum & terram.

2. Si Paradisus esset corporeus, esset factus die tertia, quando arbores sunt productæ; & tamen Gen. 2. commemoratur Paradisi plantatio post opera sex dierum.

3. Frustra fuisset productus Paradisus corporeus; cùm Deus sciret hominem peccaturum, & in Paradiso non relinquendum.

Quid Paradisus. Priusquam respondeatur, præmittendum est, Paradisum Græcè, Latinè hortum dici. Sumitur autem ista vox interdum pro statu & loco veræ beatitudinis, ut Lucæ 23. *Hodie mecum eris in Paradiso*. Et Apoc. 2. *Vincenti dabo edere de ligno vitæ, quod est in Paradiso Dei mei*. Interdum verò, & magis propriè pro horto insigni & amœno & ad delectandum composito, ut Gen. 13. *quæ universa irrigabatur, antequam subverteret Dominus Sodomam & Gomorrham sicut Paradisus Domini*. Et secundùm hanc significationem accipitur in præs. quæst.

Sit igitur pro resp.

Conclusio I.

Est locus corporeus. FIde certum est, Paradisum, de quo agitur cap. 2. Genes. esse locum corporeum.

1. Quia dicitur, quòd Deus eum plantaverat: plantari autem propriè est rei corporeæ.

2. Quia Deus legitur hominem quem formaverat posuisse in Paradiso: homini verò utpotè corporeo, & tunc vitam adhuc animalem agenti, locus corporeus convenit.

3. Quia Paradisus irrigabatur aquis, & habebat arbores corporales diversi generis: nam *fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum Paradisum*, Genes. 2. & ad Adam, *Ex omni*, inquit Deus, *ligno Paradisi comede, de ligno autem scientiæ boni & mali ne comedas*.

4. Quia primi parentes post transgressionem præcepti consuerunt sibi folia ficus, utique in Paradiso existentis.

Confirm. Ea quæ de Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicæ proponuntur: in omnibus autem, quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ; ergo oportet intelligere Paradisum talem, qualis in Scriptura describitur, hoc est verum locum corporeum, amœnum, & voluptuosum.

Accedit, quòd S. Hieron. in epist. ad Pammach. Error Origenis. quæ est 71. inter alios Origenis errores, hunc ponit. cap. 3. quòd *sic Paradisum allegorizet, ut historiæ auferat veritatem: pro arboribus Angelos, pro fluminibus virtutes cœlestes intelligens, totamque Paradisi continentiam tropologica interpretatione subvertat*. Et in c. 10. Dan. *Eorum*, ait, *deliramenta conticescant, qui umbras & imagines in veritate quærentes, ipsam conantur evertere veritatem, ut flumina, & arbores, & Paradisum putent allegoriæ legibus se debere subruere*. Eadem est sententia Epiphanii in Ancorato reprehendentis Originem, Augustini lib. 8. super Gen. ad litt. cap. 1. & lib. 13. de Civ. cap. 21. & communiter aliorum, tum SS. Patrum (si B. Ambrosium, qui in hac re singularis est, & spiritualiter solùm interpretatur, excipias) tum Scholasticorum. Quibus addere possumus sententiam Concil. VI. Generalis quod act. 11. ait: *Desipientes falli eos, & à recto itinere divagari, qui multa extra Apostolicam atque Patrum traditionem asseruerunt, Paradisi plantationem projicientes, in carne Adam formatum fuisse nolentes*, &c.

Conclusio II.

PAradisus terrestris fuit locus aliquis specialis & non tota terra. Ex Genes. enim 2. habetur, quòd Deus hominem extra Paradisum creatum posuit postea in Paradiso: & ex cap. 3. quòd post peccatum ejecerit Adam è Paradiso: non ejecit autem ex tota terra. Paradisus erat unus particularis locus.

Neque refert, quòd primis hominibus ante peccatum fuerit dictum, *replete terram*; quos tamen non est verisimile habitaturos extra Paradisum. Omnino enim habitassent etiam extra Paradisum, cùm satis certum sit, quòd si hominis peccatum nullum fuisset, humanum genus non intra Paradisi angustias concluderetur, sed per universam terram diffunderetur & multiplicaretur, fuissetq; tunc tota terra, non quidem iste Paradisus terrestris, de quo nunc disseritur, sed Paradisi instar: quoniam etsi non parem cum illo amœnitatem habuisset; nulli tamen maledicto fuisset obnoxia, sed ad commodam humani generis habitationem à Deo benedicta & fœcundata. Tacita Ob.

Ad 1. Arg. Resp. neg. Min. Verborum enim, quæ objiciuntur ex B. Hieronymo, sensus non est, quòd Deus Paradisum condiderat priusquam cœlum & terram crearet quantum ad eorum substantiam, sed priusquam cœlum & terram perficeret cum omni eo ornatu, quem durante spatio sex dierum perfecit, & de quo Gen. 2. dicitur, *Perfecti sunt cœli & terra, & omnis ornatus eorum*.

Ad 2. Resp. Paradisum die tertio Mundi esse factum. Quòd autem cap. 2. commemoratur ejus plantatio post opera sex dierum, nihil refert. Tum quia non dicitur, quòd plantatio, quæ ibi narratur, sit facta post sex dies; tum quia est ibi recapitulatio eorum, quæ prius facta fuerant, ut docet S. Thomas in resp. ad 5. Unde textus noster habet *Plantaverat autem Dominus Deus Paradisum voluptatis à principio*.

Ad 3. Neg. Ass. Habuit enim Paradisus varios usus; ut quòd Adam & Eva ibi essent ante peccatum tamquam in loco suo statui innocentiæ maximè conveniente; & quòd post peccatum valeret, ut Adam recordaretur boni quod amiserat, atque ita ipsum peccatum magis odio haberet; & ut nos quoque meminerimus, unde simus per peccatum exclusi: nec improbabile est, Enoch & Eliam ibi esse, aut saltem Enoch ibi fuisse post traslationem suam usque ad diluvium. Confer art. 2. in resp. ad 3. & 2. 2. q. 164. art. 2. ad 4. Circa finem corp. & resp. ad arg. Cur Paradisus non frustra fuerit.

QUÆRITUR I.

Ubi situs fuerit Paradisus.

INter varias hac de re opiniones, una est probabilis quæ asserit, Paradisum fuisse in Mesopotamia.

1. Quia Mesopotamia est regio media inter fluvios, Tygrim nimirum & Euphratem: Tygris autem & Euphrates sunt fluvii Paradisi, Gen. 2.

2. Quia ubi nos in Genesi habemus Paradisum voluptatis fuisse plantatum à principio, codices Hebræi & 70. pro *à principio* habent, *Ad orientem*, & pro *voluptatis* habent *Eden*, quod est nomen proprium regionis orientalis, ut patet ex Genes. 4. *Habitavit profugus in terra ad orientalem plagam Eden*: cum quibus conferri potest 4. Reg. cap. 19. & Ezech. cap. 27. Ita enim apud Heb. & 70. legitur in Gen. *Et plantavit Deus Paradisum in Edem ad Orientem*: Eden autem est regio inter Mesopotamiam & sinum Persicum.

Responsio nihilominus B. Thomæ, eaque (ut nobis videtur) probabilior est, Paradisum terrestrem fuisse quidem situm in parte Orientali, quemadmodum in fine corp. tradit; ignotum tamen esse hominibus, in qua parte Orientis fuerit, ut ait in resp. ad 2 secutus August. qui lib. 8. de Gen. ad litt. cap. 7. scribit, quòd *locus ipse Paradisi à cognitione hominum est remotissimus*. Incertum ubi fuerit Paradisus.

Quæ responsio confirmari etiam potest ex eo, quòd variæ admodum sint de loco Paradisi opiniones; quòd-

quòdque nullus eum vel invenerit, vel ubi sit aut fuerit certis argumentis docuerit.

Confirm. Nilus & Ganges juxta probabilem sententiam sunt fluvii Paradisi: atqui Nilus & Ganges sunt procul à Mesopotamia; ergo Paradisus non est circa Mesopotamiam. Major probatur. Quia is fluvius qui Gen. 2. vocatur Phison, est Ganges, & qui vocatur Geon, est Nilus. Dicit enim B. Hieronymus in qq. Hebr. super Gen. *Nomen uni Phison: Hunc esse Indiæ fluvium Gangen putant*. Et S. Augustinus lib. 8. de Gen. ad litt. dicto cap. 7. *Duobus eorum nomina vetustas mutavit: Geon quippe ipse est qui nunc dicitur Nilus: Phison autem ille dicebatur, quem nunc Gangen appellant. Duo verò cæteri, Tygris & Euphrates antiqua etiam nomina retinuerunt*, quæ eadem reperire est apud eumdem August. lib. 2. de Gen. contra Manich. cap. 10. hisque consentiunt Epiphanius in epist. ad Joan. Jerosol. Ambros. lib de Paradiso cap. 3. & ante ipsos Josephus lib. 1. Antiq. cap. 2. post eos verò Cornelius Jansenius ad cap. 24. Ecclesiastici ubi quatuor flumina Paradisi recensentur iisdem nominibus, quibus espressa fuerunt in Gen. *Primus*, inquit, *ab Oriente est Phison India fluvius idem cum eo, quem teste Hieronymo Gangen Scriptores vocant &c. & postremum Gehon, quem Nilum Æthiopia & Ægypti fluvium putant*. Eòdem pertinet quod Jerem. 2. pro eo quod habemus, *Quid tibi vis in via Ægypti, ut bibas aquam turbidam*; (ubi non dubium est sermonem esse de aqua Nili) 70. reddiderunt, *Quid tibi & viæ Ægypti, ut bibas aquam Geon*: pro aquam verò Geon Pagninus vertit, *aquam Nili*.

Tacita ob. Si dicas: Nilum non habere aliquam conjunctionem cum Tigri & Euphrate. Negandum est; dici enim potest, quòd habeat aliquam, sed occultam, sicut omnino occulta sunt istorum fluviorum Paradisi prima initia primique fontes. Incertum namque est, an illi fontes qui cernuntur, & ab Authoribus describuntur, primam eorum originem contineant; an potiùs alibi procul exorti, per subterraneos meatus occulto cursu longinqua conficiant spatia, tandemque erumpant & se prodant in Armenia. Unde August. lib. 8. de Gen. ad lit. cap. 7. ait *Ea flumina, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi esse sub terras, & post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse*.

Ex his Ad 1. Arg. Resp. potest, Tigrim & Euphratem esse fluvios Paradisi, sed incertum est, an qui Mesopotamiam alluunt, sint primæ eorum scaturigines, an solùm eruptiones.

Ad 2. Resp. Eden esse quidem aliquando nomen proprium regionis orientalis; aliàs tamen esse nomen appellativum seu commune, significareque delitias & voluptatem. Quod autem Genes. 2. ubi Paradisus in Hebræo & 70. dicitur plantatus in Eden ad Orientem, Eden sit nomen proprium loci; non liquet cùm æquè probabiliter dici possit, sumi appellativè pro voluptate: non enim sine causa vulgatus Interpres Paradisum voluptatis reddidit. Hinc Hieron. *Eden deliciæ interpretatur, pro quo Symmachus transtulit Paradisum florentem*.

QUÆRITUR II.

Utrùm Paradisus terrestris adhuc supersit.

NOn superesse putant. Jansenius, Pererius, & alii Recentiores. Partim quia terra illa non videtur à maledicto peccati eximenda, quin paulatim mutata sit in deterius: partim quia aquæ diluvii totum Orbem cooperuerunt, adeò ut etiam altissimos montes superaverint: partim etiam quia locis Orientalibus existentibus perviis, locum tamen illum nemo invenit.

At verò, cùm præter B. Thomam, tum hic in resp. ad 3. tum art. 2. ad 3. & 3. p. qu. 49. art. 5. ad 2. Basilius in Hexam. Justinus in qq. ad Orthod. quæst. 85. Iræn. lib. 5. cont. Hæres. cap. 5. Athan. in epist. de decr. Synodi Nicenæ, Theodoret. qu. 29. in Gen. Hieron. epist. 61. cap. 10. Aug. lib. de Pecc. orig. c. 23. lib. 1. de Pecc. mer. cap. 3. lib. 8. de Gen. c. 7. loquantur de Paradiso tamquam qui adhuc supersit; Abulensis, Cajet. Bannes, Cumel, Bonavent. Bellar. lib. 1. de Grat. cap. 16. Granadus, & alii affirmant, eum superesse; quia non potest certo aliquo documento ostendi quòd perierit.

Superesse.

Confirm. Cum necesse sit locum aliquem amœnum agnoscere ab hominum cognitione remotum, in quo nunc degant Enoch & Elias; quid vetat, eum esse Paradisum terrestrem, hoc etiam attento, quòd Scriptura juxta editionem vulgatam dicat Ecclesiastici 44. Enoch translatum esse in Paradisum? Cùmque sit agnoscendum miraculum, quo Enoch tempore diluvii fuerit ab aquis præservatus sic, ut vel fuerit sublimis in aere, vel in terra quidem, sed ab aquis intactus, vel alio modo soli Deo cognito: quid repugnat eum in Paradiso fuisse, & Paradisum propter eum non fuisse aquis obrutum?

Si dicas; Scripturam obstare, quæ testatur, aquam diluvii operuisse omnem terram. Responderi potest, sermonem esse de terra, quæ est ab hominibus peccatoribus habitabilis, quæque data est, ut communi hominum peccatorum usui serviat: quomodo cùm Gen. 7. dicitur, quòd *universi homines & cuncta, in quibus spiraculum vitæ est, in terra mortua sunt*; quòdq; *Deus delevit omnem substantiam, quæ erat super terram ab homine usque ad pecus; remansit autem solus Noe, & qui cum eo erant in arca*; necesse est intelligere de hominibus mortalem vitam communi modo, & in terra mortalibus communi degentibus: ne alioquin concludatur, etiam Enoch periisse diluvio, quem etsi non fuerit in arca Noe, non tamen esse mortuum communis est omnium Fidelium sensus; ut ostendimus Suppl. quæst. 73. art. 1. quæst. 3. Ob. Resp.

Deinde, esto Paradisus fuerit aquis diluvii inundatus & coopertus, sîque pulchritudine spoliatus; potuit paulatim virorem & decorem suum (magna saltem ex parte) recuperasse; eumque si non omninò æqualem, saltem similem pristino, verèque magnum: cùm & alia quædam loca, quæ tunc elanguerant, jam tamen & amœna sint & florida: cùmque non omnes arbores, imò nec omnes earum viror perierit diluvio, ut constat ex Gen. 8. ubi refertur, quòd columba portavertit ad Noe ramum olivæ virentibus foliis.

Qui verò fiat, quòd hactenus ille Paradisus à nullo reperiatur; variæ causæ esse possunt. Cur non inveniatur Paradisus.

1. Quia speciali Dei providentia fit, ut homines in eum locum non incurrant, sive ipsos ab eo divertendo, sive impedimenta montium vel marium objiciendo, sive aliter, ut insinuat B. Thom. in resp. ad 3. & 2. 2. q. 164. art. 2. ad 5.

2. Quia nulla est via certa qua locus ille possit deprehendi, cùm ratio ipsum investigandi per fluvios aut fluviorum fontes sit valdè dubia, quemadmodum ex superius dictis patet.

Ex his facile est ad oppositas rationes respondere.

Si dicas: Horti amœni venustatem non posse naturaliter consistere sine humana cultura, sed in Paradiso terrestri nulli sunt, qui eum excolant; ergo ipsum non posse ferre nomen & rationem Paradisi. Resp. Neg. Cons. Quia etsi perfectissima horti venustas sine humana industria esse nequeat; ea tamen esse potest, quæ hortum reddat dignum nomine Paradisi voluptatis, quia arbores possunt florere, fructus producere, & alia hujusmodi habere, accedente præsertim optima cœli temperie, quæ hortum reddant amœnum, floridum, & delectabilem. Ob. Resp.

ARTICULUS II.

ARt. 2. docet, Paradisum fuisse locum convenientem habitationi humanæ secundùm statum primæ immortalitatis. Quia locus prohibens corruptionem corporis, tum ab interiori tum ab exteriori, est conveniens humanæ habitationi secundùm statum primæ illius immortalitatis, qua corpus non erat simpliciter incorruptibile per qualitatem ipsi inhærentem, ipsúmque sic afficientem, ut esset omnino indissolubile, sed indigebat conservari ne corrumperetur: Paradisus autem erat ejusmodi locus, qui prohibebat corruptionem corporis, & ab interiori suppeditando varia ligna seu arbores, quarum fructus erant comestibiles, & ab exteriori, ratione aeris temperatissimi, tenuissimi, purissimi, maximè odoriferi, & floridi. Paradisus fuit locus habitationi hominis innocentis conveniens.

In resp. ad 1. observa, cœlum empyreum esse locum convenientem creationi Angelorum & non hominum. Quia

Quia illud cœlum est supremum omnium corporum; ideoque congruit illi creaturæ secundùm suam naturam, quæ præsidet toti corporali creaturæ: homo autem non præsidet toti illi creaturæ, sed solus Angelus. Confer quæst. 61. art. 4.

In resp. ad 2. docet ex S. Joanne Damasc. nullas bestias habitaturas fuisse in Paradiso. Ubi observandum, quòd non negat, quin ibi aliquando essent futuræ aliquæ bestiæ, ad imperium videlicet hominis, sed quòd ibi non essent habitaturæ.

Quod in resp. ad 5. ait de causa cur Paradisus non sit frustra, conferatur cum iis quæ art. 1. ad 3. diximus, & cum iis quæ habet S. Doctor 2. 2. quæst. 164. art. 2. ad 4. Simul autem observa, eum probabiliter dicere, quòd Enoch & Elias habitent in Paradiso terrestri, id quod ante ipsum dixerunt Justinus, Irenæus, & alii Veteres.

Articulus III.

Ad quid homo in Paradiso positus.

ART. 3. docet ex Scriptura, hominem positum fuisse in Paradiso, *ut operaretur & custodiret illum*; idque dupliciter accipi: vel ut Deus operaretur hominem, eum justificando, & custodiret eum à malo: vel ut ipse homo Paradisum operaretur seu excoleret, absque tamen labore, molestia, vel defatigatione, sed ad voluptatem & recreationem, utque haberet quo se occuparet, & quo experimentum virtutis naturæ caperet. Custodiret autem; tum sibi ne peccando illum amitteret; tum contra bestias ne illuc venientes conculcarent & destruerent quæ sata vel plantata fuissent.

Articulus IV.

Vir est creatus extra Paradisum, mulier intra.

ART. 4. docet, virum extra Paradisum fuisse creatum. Partim ex Scriptura, quæ refert, quòd Deus tulit eum, *Et posuit eum in paradiso*: partim ex ratione. Quia status immortalitatis, in quo fuit conditus, & ratione cujus Paradisus erat locus conveniens habitationi hominis, non erat ei secundùm naturam, sed ex supernaturali Dei dono; ut ergo hoc deputaretur gratiæ Dei & non naturæ hominis, conveniens erat, quòd Deus virum crearet extra Paradisum. Mulierem tamen fecit Deus in ipso Paradiso, non propter ipsius dignitatem, sed propter dignitatem principii, hoc est viri, ex quo corpus ejus formabatur, & qui jam erat in Paradiso constitutus. Qua ratione etiam filii eorum fuissent postea in Paradiso nasciturì; quia scilicet Parentes eorum erant in illo. Quòd tamen non omnes omnium hominum filii nasciturì fuissent in isto loco; tum ex verbis illis ad eos in innocentia constitutos, dictis, *Replete terram*; tum ex iis quæ art. 1. dicebantur, verisimile est.

QUÆSTIO CIII.

POstquam de rerum creatione & distinctione disseruit; deinceps de earumdem gubernatione considerat. Primò quidem de ipsa secundùm se & in communi; deinde de ejus effectibus. Effectus autem gubernationis est duplex, rerum scilicet conservatio, & immutatio earumdem. Immutatio verò alia est ab ipso Deo per se, alia ab eo per creaturam spiritualem, idest per Angelos; alia per creaturam corpoream; alia per creaturam mixtam, scilicet per hominem. Et hoc ordine procedit S. Doctor. Primum igitur quærit.

De rerum gubernatione in communi.

Articulus I.

Mundus ab aliquo gubernatur.

ART. 1. docet, Mundum gubernari ab aliquo 1. Quia videmus in rebus naturalibus semper aut ut plurimum provenire id quod est melius; id quod non contingeret, nisi per aliquem Gubernatorem dirigerentur in finem.

2. Quia certum est, quòd Deus sit Author omnium rerum; ad bonitatem verò divinam pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita eas perducat ad finem, quod est gubernare; nam gubernatio describitur esse directio rerum gubernatarum in finem. Confirmatur Ea quæ sunt secundùm suam naturam distincta, non conveniunt in unum ordinem, nisi ab uno ordinante colligantur in unum: in Mundo autem sunt res distinctæ, eæque tales, ut etiam habeant naturas contrarias, quæ tamen omnes conveniunt in unum ordinem universi; oportet ergo quòd totius Mundi unus sit Ordinator & Gubernator.

Quid gubernatio.

Eamdem hanc doctrinam confirmat Scriptura, quæ Sap. 8. de æterna Sapientia dicit, quòd *disponit omnia suaviter*: & cap. 14. *Tua autem Pater providentia gubernat*, scilicet lignum de quo præcedit. Judith 9. *Hoc factum est quod ipse voluisti: omnes enim viæ tuæ paratæ sunt, & tua judicia in tua providentia posuisti.*

Accedit, quòd eadem Scriptura Deum Dominum ac Regem profitetur, Psal. 99. *Scitote quoniam Dominus ipse est Deus*: & Psal. 46. *Rex omnis terræ Deus*, & alibi frequentissimè: Regis autem & Domini est, suo imperio regere & gubernare subjectos. Plura videri possunt 3. cont. Gent. cap. 64. quæst. 5. de Ver. art. 2. & quæ diximus quæst. 22. art. 2. Ex quibus explodendus est error quorumdam Philosophorum dicentium, omnia fortuitò agi.

Quod in corp. dicit, *In rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper, aut in pluribus*: intelligendum est de rebus naturalibus, prout distinguuntur à liberis, hoc est de rebus naturalem necessitatem habentibus. Quòd enim in rebus quæ naturaliter, hoc est secundùm naturales vires agunt sentiat, non semper nec in pluribus provenire id quod melius est ex quæst. 71. art. 2. ad 2. in 2. 2. ex Comment. super eum locum scribentibus, facilè est videre: ac insuper ex 1. Sent. d. 39. qu. 2. art. 2. ubi in resp. ad 4. ait, quòd *malum potest accipi, vel in rebus naturalibus, vel in voluntariis: etsi accipitur in naturalibus, constat, quod malum est ut in paucioribus secundum supposita, quia causæ naturales consequuntur effectus suos in majori parte & deficiunt in minori. Sed in voluntariis etiam quantum ad numerum invenitur malum ut in paucioribus in natura Angelica, quia multò plures fuerunt remanentes quàm cadentes.* At in natura humana bonum videtur esse in paucioribus; tum propter corruptionem humanæ naturæ ex peccato originali; tum quia natura humana non habet perfectiones secundas, quibus opera ejus dirigantur, sibi innatas; sed æqualiter est indifferens ad omnia vel intelligenda vel facienda. Confer quæ diximus q. 63. art. 9.

In resp. ad 2. Neg. est Min. Res enim naturales, etsi non moveantur vel operentur propter finem, tamquam finem cognoscentes seque ipsas moventes in finem, sicut creaturæ rationales; operantur tamen vel moventur propter finem, quasi ab alio actæ seu directæ in finem, sicut sagitta movetur directa ad signum, non à seipsa, sed à sagittante.

Pro sol. 2. dicendum est ad Maj. Non ea solùm gubernari quæ moventur, sed ea etiam quæ habent stabilitatem: quia hoc ipsum quod in creaturis stabile est, nihilum decideret, nisi manu Gubernatoris servaretur. Ad Minorem verò dicendum est: In omnibus, quæ in Mundo sunt, esse aliquid stabile, ut minimum materiam primam, & aliquid quod ad motum pertinet, modo sub motu comprehendatur operatio.

Pro solut. 3. Neg. est Major. Quia necessitas rebus naturalibus inhærens est quædam impressio Dei ipsas dirigentis ad finem, sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis.

Articulus II.

Quis finis gubernationis.

ART. 2. docet, finem gubernationis (ad quem scilicet tendunt omnes res quæ gubernantur) esse aliquid extra Mundum, scilicet Deum.

1. Quia finis respondet principio: principium autem totius Mundi est aliquid extra Mundum, nimirum Deus

2. Quia bonum universale est extra Mundum: sed finis gubernationis Mundi est bonum universale; ergo finis gubernationis Mundi est extra Mundum. Maj. prob. Quia bonum universale est bonum per essen-

essentiam: nullum autem est bonum in Mundo, quod non sit bonum participativè. Min. patet, quia sicut finis alicujus rei particularis proprius est bonum particulare; ita finis universalis rerum omnium, ac per consequens gubernationis earum, debet esse bonum universale.

3. Quia Prov. 16. testatur Sapiens quòd *universa propter semetipsum operatus est Dominus*: & Apoc. ult. dicit ipse Deus, *ego sum α & ω, primus & novissimus; principium & finis*. Plures rationes qui volet, consulat B. Thom. 3. cont. Gent. cap. 17.

Tacita Ob.

His non obstat, quòd Deus sit intimè in omnibus rebus, ut quæst. 8. dictum est. Non enim Deus sic intelligitur esse extra Mundum, quasi non sit in illo ut ejus Author, Conservator, & gubernator, sed quia non est pars aliqua Mundi, neque ipse Mundus, neque forma ejus: Mundus enim significat universitatem creaturarum; Deus autem non est de numero creaturarum, sed est extra & supra illum.

Quomodo Deus sit extra Mundū.

Pro Resp. ad 2. dicendum est, illam divisionem, qua finium quidam dicuntur esse operationes & quidam operata, non esse divisionem finium universaliter, sed eorum tantùm, qui sunt fines artium. Confer 1. 2. q. 1. art. 1. ad 2. Est enim quidam finis ut bonum habitum vel possessum; sicut in avaris aurum: vel ut bonum repræsentatum; quomodo Hercules dici potest esse finis statuæ, quæ fit ad eum repræsentandum: Deus autem est finis gubernationis Mundi sicut bonum habitum & repræsentatum.

Articulus III.

Mundus ab uno gubernatur.

ARt. 3. probat, Mundum gubernari ab uno. Quia necesse est dicere, quòd Mundi gubernatio sit optima: optima autem gubernatio est quæ fit per unum; quia id ad quod tendit intentio Gubernantis multitudinem est unitas, pax, & concordia quædam: unitatis verò, pacis, & concordiæ causa per se est unum. Manifestum est enim, quòd plures multa unire & concordare non possunt, nisi aliquo modo uniantur: Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientius quàm multi uniti, cùm sit difficilius, multos circa unam actionem vel etiam circa plures convenire quàm unum.

Quæ optima gubernatio.

Cæterum quod ait, optimam esse illam gubernationem, quæ fit per unum; intelligi debet de eo quod est per se. Per accidens enim, sive quia ille unus non sit satis sapiens & satis potens, sive propter varias humanæ vitæ corruptiones interdum contingit, regimen Monarchicum esse melius, si sit temperatum ex Aristocratia; quæ est regimen Optimatum, & ex Democratia, quæ est regimen populare. Huic rationi Scripturæ sunt conformes. Confitemur enim, unum Deum & unum Dominum 1. ad Cor. 8. & alibi; quorum utrumque ad gubernationem pertinet: nam ad Dominum pertinet gubernatio subditorum; & Dei nomen ex providentia sumitur, ut patet ex quæst. 13. art. 8. Huc etiam pertinet illud Job 34. *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?*

Articulus IV.

Effectus gubernationis.

ARt. 4. docet, effectum gubernationis ex parte finis esse tantùm unum, scilicet assimilari summo bono. Quia ille finis tantùm est unus, nempè bonum per essentiam, cui omnia assimilari appetunt: ex parte autem eorum, quibus creatura ad Dei assimilationem perducitur, in generali duos esse effectus, scilicet conservationem in bono, & motionem ad bonum, quia creatura assimilatur Deo quantum ad duo; quantum videlicet ad esse in se bonum, & quantum ad esse aliis causam bonitatis. In particulari verò effectus gubernationis sunt innumeri, sicut innumeræ sunt res quæ gubernantur, & quidem omnes secundùm quod diversimodè sunt capaces.

Ex his mirum videri non immeritò potest, cur præter creationem & conservationem, quidam inter Dei opera recenseant concursum, omissa gubernatione & motione; cùm B. Thomas contra faciat, omittens concursum, & expressè recensens gubernationem ac motionem. Cùmque gubernatio sit operatio & à concursu differens & concursu præstantior; non enim omnis, qui cum alio simul concurrit ad aliquod opus, eum gubernat; neque is qui gubernat solùm concurrit cum eo qui gubernatur, sed præterea ipsum dirigit ac movet.

Articulus V.

Omnia subjiciuntur divinæ gubernationi.

ARt. 5. docet, omnia divinæ gubernationi esse subjecta tum ex August. lib. 5. de Civit. cap. 11. tum ratione. Partim quia Deus est causa universalis totius entis: ejusdem autem rationis est, Deum producere res in esse, & eas ad perfectionem adducere, quod est gubernare: partim quia eo usque se extendit gubernatio, quo usque se extendit finis gubernationis: finis autem gubernationis Dei extendit se ad omnia; omnia enim pertinent & ordinantur ad bonitatem Dei. Plura vide ad qu. 22. art. 2.

Pro resp. ad 1. observandum in primis, Sapientem Ecclesiastæ 9. non dicere, quòd omnia quæ sub Sole fiunt sint casualia, sed quòd *tempus & casus est in omnibus*, seu in quolibet eorum, *quia scilicet secundùm aliquem ordinem temporis casuales defectus inveniuntur in his rebus*, ait hic S. Doct. Deinde quod sumitur, Quæ gubernationi alicujus subsunt non sunt casualia; solùm verum est quòd non sint casualia respectu illius causæ superioris gubernantis: possunt enim esse casualia respectu causarum inferiorum. Imò hoc ipsum, quòd quædam sint casualia respectu causarum inferiorum, præsertim cognitione carentium, arguit aliquem esse superiorem gubernantem, quia casus præter intentionem agentis accidit: si autem non esset aliquis superior, qui res cognitione carentes gubernaret; nihil in eis accideret præter intentionem; quia nihil intenderent, cùm nihil intendant, nisi secundùm quod à Superiore diriguntur ad aliquem finem. Cum his conferendum est quod B. Thom. ait qu. 5. de Ver. art. 5. ad 5. *Quamvis multa in humanis actibus casu eveniant si considerentur inferiores causæ; nihil tamen casu evenit, si consideretur divina providentia, quæ omnibus præeminet*. Tum addit: *Hoc etiam quòd tam multa in humanis actibus accidunt, quorum contraria deberent accidere, ut videtur consideratis causis inferioribus; ostendit, quòd humani actus divina providentia gubernantur, ex qua contingit, quòd frequenter potentiores succumbunt: ostenditur enim per hoc, quòd victor magis est ex divina providentia quàm ex humana virtute*.

Respectu Dei nihil est casuale.

De verbis 1. ad Cor. 9. *Numquid de bobus cura est Deo*, quæ in resp. ad 2. explicantur; vide quæ dicta sunt qu. 22. art. 2. ad 5.

Pro solut. 3. dicendum est, illud quod seipsum gubernare potest, non præsupposito alicujus alterius auxilio, non indigere gubernari ab aliquo: sed quod sic per intellectum & voluntatem se gubernare potest, ut semper præsupponat alicujus alterius auxilium, indiget gubernari ab alio; & hujus posterioris generis est creatura rationalis. Unde quia hæc Pelagii sententia, *Unusquisque suo regitur arbitrio*, ita sonat, quasi homo possit seipsum gubernare sine auxilio divino; graviter reprehensa fuit à B. Hieron. in epist. ad Ctesiph. dicente: *Audes lingua proferre temeraria, unumquemque arbitrio suo regi? Si suo arbitrio regitur, ubi est auxilium Dei? Si Christo rectore non indiget; quomodo scribit Jeremias, Non est in homine via ejus, & à Domino gressus hominis diriguntur?* Et lib. 1. adversus Pelag. cap. 9. *Illud verò quod in alio ponis loco, Omnes voluntate propria regi, quis Christianorum potest audire? Si enim non unus, nec pauci, nec multi, sed omnes reguntur propria voluntate; ubi erit auxilium Dei?* Eamdem sententiam in Pelagio fuisse reprehensam tradit August. lib. de Gest. Pelag. c. 3.

Unumquemq; suo arbitrio regi, damnatum fuit in Pelagio.

Articulus VI.

Ut Deus omnia gubernet immediatè.

ARt. 6. docet, Deum omnia immediatè gubernare quantum ad rationem gubernationis. Quia optimus modus gubernandi est Deo tribuendus, cùm Deus sit ipsa essentia bonitatis: optimus autem modus gubernandi est gubernare omnia immediatè secundùm rationem gubernationis, ita scilicet ut Gubernator habeat omnium gubernandorum etiam minimorum rationem in sua mente conceptam.

Sed quantum ad executionem gubernationis, tradit, Deum quædam gubernare mediantibus causis, quas

in

in eorum gubernatione adhibet. Quia sicut majoris perfectionis est, quòd aliquid sit in se bonum, & sit etiam aliis causa bonitatis; ita Gubernator ille præstantior est, qui non tantùm ipse gubernat per seipsum, sed potest etiam aliis dare quòd gubernent: gubernando enim non solùm sunt bonæ, sed insuper sunt etiam aliis causa bonitatis, cùm per gubernationem res perducantur ad perfectionem. Cæterum, quòd præterea rectè dicatur, Deum omnia providere & agere immediatè; videri potest explicatum q. 22. art. 3.

Articulus VII.

Impossibile est aliquid evenire contra ordinem divinæ gubern.

ART. 7. docet, esse impossibile, quòd aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis. Quia impossibile est aliquid contingere præter ordinem causæ universalis totius entis (cùm ad eam causam reducantur omnes causæ, etiam illæ, quæ impediuntur à suis effectibus producendis) Deus autem est causa universalis totius entis. Hinc Esther 13. *Domine rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, & non est qui tuæ possit resistere voluntati.* Confer q. 19. art. 2.

Tacita ob.

Neque verò hinc sequitur, nullum esse malum in Mundo. Quia aliquid dicitur malum, non per hoc quòd contingat præter ordinem divinæ gubernationis in generali, sive (ut in resp. ad 1. docetur) non quia totaliter exeat ordinem divinæ gubernationis; si enim totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil esset, sed per hoc quòd exit ab ordine particularis boni.

In Resp. ad 2. & 3. observa, aliqua dici casualia & contingentia per comparationem ad causas proximas, quæ deficere possunt in suis effectibus; qui proinde effectus; quando sunt defectuosi, contingunt extra ordinem causarum suarum proximarum, non verò extra ordinem divinæ gubernationis; quia hoc ipsum quod aliquid contingat præter ordinem causæ proximæ, est ex aliqua causa, quæ divinæ gubernationi subjicitur. Confer quæ ad seq. art. dicuntur.

Articulus VIII.

Nihil renititur contra ordinem divinæ gubern. in generali.

ART. 8. probat, nihil reniti contra ordinem divinæ gubernationis in generali.

1. Quia unaquæque res suo conatu suaque operatione tendit in bonum: (quod nimirum verè est bonum, aut saltem ei apparet bonum) ordo autem divinæ gubernationis totaliter tendit in bonum.

2. Quia omnis inclinatio alicujus rei, sive naturalis sive voluntaria, est quædam impressio à primo movente, sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum, est impressio quædam à sagittante ipsi proveniens.

Observandum porrò, hujus art. sensum non esse, quòd nihil agat seu faciat quidpiam contra ordinem divinæ gubernationis; hoc enim sufficienter resolutum est art. super. nam si nihil agit præter illum ordinem, multò minùs agit contra: sed sensus est, quòd nihil reluctetur ordini divinæ gubernationis, sive quòd nihil illibenter agat, vel exequatur id, quod ad divinam gubernationem pertinet; sed quòd omnia, quæ aguntur vel naturaliter vel voluntariè, quasi propria sponte perveniant in id, ad quod divinitus ordinantur; *& ideo dicitur Deus omnia disponere suaviter.*

Sensus Art.

Cæterum, ne tum hujus tum super. art. doctrinæ contrarium videatur esse, quòd peccatores dicuntur agere contra Deum: quodque q. 17. art. 1. B. Thomas dixit, In voluntariorum agentium potestate esse se subducere ab ordinatione divini intellectus; observandum est, ordinem divinæ gubernationis considerari posse dupliciter.

Ob.

Uno modo in generali, prout scilicet complectitur universalitatem causalitatis & dispositionis; & sic nihil contingere potest præter ordinem divinæ gubernationis, sed quod ab una parte videtur exire ordinem istius gubernationis, ab alia parte recidit in illum: nam qui transgreditur legem de non furando; recidit in aliam divinam ordinationem, quæ est, ut fures pœnitentiam non agentes pœnas à divina majestate decretas luant. Similiter, quod dicitur nihil reniti seu reluctari ordini divinæ gubernationis, etiam de illo ordine in generali considerato accipiendum est.

Resp.

Alio modo considerari potest ordo divinæ gubernationis in speciali, secundùm scilicet quod est regula vel mensura alicujus boni determinati faciendi, vel mali particularis fugiendi; sive secundùm quod habet leges particulares decernentes aliquod speciale bonum faciendum: ut diligendum esse Deum & proximum, honorandos esse parentes, solvenda esse debita &c. aut aliquod speciale malum vitandum, ut fugiendam esse fornicationem, & alia hujusmodi. Hoc modo peccatores dicuntur agere contra Deum, & subducere vel subtrahere se ab ordinatione vel regula divini intellectus, & agere præter vel etiam contra ordinem divinæ gubernationis, quatenus agunt contra aliquas particulares ordinationes divinas; ut contra ejus præcepta: similiterque dici possunt reniti ordini divinæ gubernationis in speciali, quatenus non libenter obsequuntur his aut illis divinis ordinationibus, etiamsi fortasse illas faciant, quantum ad substantiam operis.

Neque verò hinc inferri potest, vel quòd frustretur divina ordinatio, vel quòd peccatores contra nitantur generali ordini gubernationis divinæ. Partim quia peccatores, etiam quando peccant, intendunt aliquod bonum: partim quia sub generali ordine gubernationis comprehenditur permissio peccatorum, ac de illis pœnitentia, si eam sint acturi, vel justa & severa punitio, si permaneant in peccatis.

QUÆSTIO CIV.

De effectibus divinæ gubernationis in speciali. Ac primum de conservatione, qui est primus ejus effectus.

Articulus I.

ART. 1. docet, creaturas conservari à Deo in esse. Quæ doctrina est Fidei. Nam Sap. 11. legimus dictum Deo: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* Jo. 5. *Pater meus usque modò operatur, & ego operor. Deus*, ait S. Doct. q. 73. art. 2. ad 1. *usque modò operatur, servando & administrando creaturam conditam.* Act. 17. *In ipso vivimus, movemur & sumus.* Ad Coloss. 1. *Omnia in ipso constant.* Ad Heb. 1. *Portans omnia verbo virtutis suæ.* Creaturæ conservantur à Deo.

Accedit ratio. Omne ens creatum est ens per participationem: Deus autem est ens per essentiam; ergo omne ens creatum indiget conservari à Deo. Ens enim per participationem non potest esse nisi continuò dependeat & conservetur ab eo, quod est ens per essentiam; quia quod est ens participativè, cùm sit effectus Dei, numquam recipere potest impressionem agentis secundùm eam rationem, secundùm quam est in Deo; & propterea semper ab eo dependet.

Confirm. Omnis effectus dependet à sua causa secundùm quod est causa ejus: sed omnis creatura sic est effectus Dei, ut à Deo accipiat non solùm fieri, sed etiam esse seu permanentiam in esse; ergo omnis creatura dependet à Deo quantum ad hoc, quod est esse seu permanere in esse. Min. patet, quia sic se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer lucidus ad corpus luminosum: atqui nisi aer lucidus conservaretur à corpore luminoso, ipse desineret esse lucidus, ergo similiter nisi Deus conservaret esse creaturarum, illæ desinerent esse.

Hinc August. lib. 4. de Gen. ad lit. c. 12. *Creatoris potentia & Omnipotentis atque Omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturæ: quæ virtus ab eis quæ creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul & illorum cessaret species omnisque natura concideret.*

Et Anselmus in Monolog. cap. 12. *Dubium non nisi irrationabili menti esse potest, quòd cuncta quæ facta sunt, eodem ipso sustinente vigent & perseverant esse, quamdiu sunt, quo faciente de nihilo, habent esse quod sunt.* Et infra: *Necesse est, ut sicut nihil factum est nisi per creatricem præsentem essentiam; ita nihil vigeat nisi per eamdem servatricem potentiam.* Notandum autem, quòd quidpiam dicitur conservare aliud dupliciter, scilicet directè, & indirectè. Directè, quando continet naturam rei, quæ conservatur in suo esse sic, ut illa sine eo esse non possit, sed eo desinente ipsa quoque desinat; quomodo corpus luminosum conservat lumen in aere. Indirectè,

quod removet causas corrumpentes; sicut si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. De priori modo sermo est quando dicitur, quòd creaturæ indigent conservari à Deo. Est autem conservatio rei *continuatio esse ipsius*; quemadmodum loquitur S. Doctor 3. cont. Gent. cap. 65. sive *continuatio actionis qua dat esse*, ut hic in resp. ad 4. indicat. Non enim Deus alia operatione producit res in esse, & alia eas in esse conservat: neque operatio Dei, quæ est per se causa quòd res sit, est alia secundùm quod facit principium essendi & essendi continuationem, ait idem q. 5. de Pot. art. 1. ad 2. Qui etiam art. 2. docet, quòd contradictionem implicat, Deum facere aliquid, quod ejus conservatione non indigeat; quodque majus sit non indigere conservari ab alio quàm creare; sicut majus est, causam non habere, quàm causam esse. Quibus similia hic dicit resp. ad 2.

Quid conservatio.

Articulus II.

Deus quædā conservat mediantibus causis secundis.

ART. 2. probat, Deum conservare aliquas res in esse mediantibus causis secundis: indirectè quidem, quia aliquæ res etiam corporales impediunt actiones causarum corrumpentium, sicut sal impedit ne calor solis corrumpat carnes: directè verò, quia quidam effectus inveniuntur, qui secundùm suum esse dependent ab aliqua creatura, ut lumen aeris à corpore luminoso.

Ob. Si dicas: B. Thomam 3. p. qu. 13. art. 2. scribere, quòd solus Deus conservat res in esse, ne in nihilum redigantur. *Resp.* Resp. Res creatas considerari posse dupliciter. Uno modo secundùm esse absolutè & simpliciter, hoc est non contractum ad hoc vel ad illud esse specificum aut genericum. Alio modo, secundùm esse limitatum ad certum genus vel ad certam speciem. Si juxta priorem modum considerentur: sicut solus Deus eas creavit, ponens illas extra nihil absque ullius causæ secundæ interventu; ita solus ipse eas conservat ne redigantur in nihilum. Si autem considerentur posteriori modo; aliquas earum conservat mediantibus causis secundis, sicut eas produxit per causas secundas: quæ quidem causæ dant & conservant esse specificum, aut etiam genericum, sed neque dant, neque conservant esse totale & simpliciter, quia semper præsupponunt aliquid suæ actioni, saltem materiam à solo Deo creatam: v. g. sal conservat benè carnes ne corrumpantur, & ne desinant esse carnes; sed non eas conservat ne redigantur simpliciter in nihilum. Juxta priorem illum modum loquitur in 3. p. & juxta posteriorem in præsenti articulo. Confer quæst. 8. art. 1. hujus p.

Alia sine illis.

Cæterum, quòd quasdam etiam res Deus conservet non mediantibus causis secundis, sed per se solùm, veluti Angelos, cœlos, Animas humanas, & alia ejusmodi, quæ per se solùm produxit; ex dictis notum relinquitur.

Articulus III.

Deus potest creaturas annihilare.

ART. 3. docet, Deum posse redigere creaturas in nihilum. Quia sicut liberè produxit eas in esse: ita etiam liberè eas conservat, cùm non aliter res in esse conservet, nisi in quantum eis continuò influit esse; sicut ergo antequam res essent potuit eis non communicare esse, & sic eas non facere: ita postquam jam factæ sunt, potest eis non influere esse: quo casu esse desinerent; quòd est eas in nihilum redigere. Nam *si Deus rem aliquam redigeret in nihilum; hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc, quòd ab actione cessaret*: quemadmodum hic in resp. ad 3. ait S. Doctor, & quæst. 5. de Pot. artic. 3. ad 2. & 3. Confirm. Deus non plus debet creaturis, neque minus est liber erga illas postquam eas produxit in esse quàm ante; ergo sicut potuit eas non producere in esse, ita potest eis subtrahere esse. Huc pertinet illud Jerem. 10. *Corripe me Domine, verumtamen in judicio, & non in furore tuo, ne fortè ad nihilum redigas me.* Eòdemque faciunt omnia quæ Omnipotentiam Dei astruunt, de quibus quæst. 25. art. 3.

Articulus IV.

Deus nullam rem annihilat.

ART. 4. docet, simpliciter esse dicendum, quòd nulla omnino res redigetur in nihilum. Quia neque naturaliter neque supernaturaliter aliquid redigetur in nihilum; ergo nullo modo: quæcumque enim à Deo fiunt circa creaturas, vel fiunt naturaliter, hoc est secundùm naturalem cursum rerum, vel supernaturaliter, idest præter ordinem naturalem creaturis inditum. Ant. prob. quoad priorem partem. Quia naturaliter incorruptibilia manent integra; corruptibilia autem manent secundùm materiam. Quoad posteriorem verò. Quia supernaturalia pertinent ad gratiæ manifestationem: ad eam verò non pertinent, quòd aliqua res in nihilum redigatur. Doctrinam hanc aliquousque confirmat quod Ecclesiastæ 3. dicit Sapiens, se didicisse, *quòd omnia opera quæ fecit Deus perseverent in perpetuum*; peculiariter quidem ea, quæ solus Deus fecit, cujusmodi sunt Angeli, cœli cum astris, elementa, & Animæ humanæ; aliquo tamen modo etiam corruptibilia, quæ tum secundùm suas species perseverant, tum secundùm materiam primam.

Quo sensu omnia perseverent in esse.

In resp. ad 3. observa, formas substantiales corruptibiles & accidentia non propriè annihilari quando corrumpuntur: quoniam etsi non remaneat aliqua earum pars; ipsa tamen manet in potentia materiæ vel subjecti. Confer qu. 5. de Pot. art. 4. ad 9. Quare non sit dicendum, quòd panis annihiletur in Sacramento Eucharistiæ, vide 3. p. q. 75. art. 3.

QUÆSTIO CV.

De secundo effectu gubernationis. Et primò de mutatione creaturarum à Deo.

Articulus I.

Deus potest immediatè movere materiam ad formam.

ART. 1. docet, Deum posse immediatè, hoc est sine ullis causis secundis movere materiam ad formam. Quia omne ens, quod est in potentia passiva, potest reduci in actum per eam potentiam activam, sub cujus potestate continetur: sed materia est in potentia passiva ad formam, & continetur sub potestate Dei, cùm ipse eam produxerit; ergo potest à Deo reduci in actum absque interventu causarum secundarum: hoc autem est materiam moveri ad formam. Quæ doctrina confirmari potest ex iis, quæ leguntur Gen. 1. *fecit* enim Deus cœlum & terram, plantas, Adam, Evam, & alia prima corpora sine interventu alicujus alterius causæ efficientis, & absque præviis dispositionibus. Observandum ergo, quòd movere materiam ad formam est materiam reducere in actum, & ipsi imprimere formam, atque ita ex materia & forma facere compositum.

Articulus II.

Potest Deus movere corpora per seipsum.

ART. 2. docet, Deum posse movere quodlibet corpus immediatè, hoc est per seipsum nullo alio interveniente.

1. Quia causæ creatæ possunt immediatè movere corpora; ergo multò magis hoc potest Deus.

2. Quia ejusdem est dare motum qui formam consequitur, cujus est dare ipsam formam: sed Deus potest immediatè dare formam materiæ ut jam art. 1. dictum est; ergo etiam potest immediatè dare motum corporibus. Huc pertinet quod Gen. 1. Deus congregavit aquas in locum unum; non utique per Angelos, sed per seipsum, sicut per seipsum fecit opera sex dierum: talis enim congregatio non fuit sine motu. Eòdemque pertinet quod Job 38. Deus dicit, *Quis conclusit ostiis mare, quando erumpebat, quasi de vulva procedens: cùm ponerem nubem vestimentum ejus, &c.*

Circa id quod initio corp. ait: *Erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque causam creatam.*

Quæst. Resp.

Quæri potest: An omnia quæ facit Deus per causas secundas, possit facere per seipsum absque causis secundis. Ad quod Responsio affirm. est verisimilior, & jam allatis verbis B. Thomæ conformior, fundaturque in absoluta Dei omnipotentia. Quia tamen certum est, Deum non posse esse alicujus rei materiam vel

vel formam, cùm imperfectionem importet, quòd Deus uniatur alicui formæ tamquam materia, aut materiam sustentet sicut ejus forma, ita nimirum ut compositum aliquod exurgat ex materia & ex Deo materiam informante, vel ex forma & ex Deo tenente locum materiæ; idcircò tum quod B. Thomas hic dicit, tum quod in allata resp. dictum est, non debet intelligi de effectibus causæ materialis & formalis, sed de effectibus causæ efficientis, iisque consideratis secundùm substantiam, non verò secundùm omnem modum quem habent. Actiones enim quæ dicuntur vitales, ut ambulatio, nutritio, olfactio, & aliæ hujusmodi, secundùm sententiam probabiliorem non possunt à Deo sine causis secundis produci, in quantum sunt vitales, eò quòd in sua ratione formali includant ordinem essentialem ad causam secundam, scilicet ad principium internum vitaliter operans: impossibile autem est, Deum esse tale principium alicujus actionis creatæ, quia hoc argueret imperfectionem in ipso.

Actiones vitales non possunt à solo Deo fieri ut sunt vitales.

Utrùm verò Deus se solo possit supplere causalitatem finis; ita videtur posse explicari. Supplere potest hoc sensu, quòd ipse sit unicus finis alicujus agentis, nullaque creatura sit illi agenti pro fine; sed non potest ita supplere, ut sicut creatura est finis non ultimus, ita Deus induat rationem finis non ultimi.

Articulus III.

Deus movet intellectum creatum.

ART. 3. probat, quòd Deus movet intellectum creatum. Quia illud rectè dicitur movere intellectum, quod causat formam, quæ est intellectionis principium: operationis autem intellectivæ duplex est principium in intelligente, scilicet virtus intellectiva sive naturalis sive superaddita, & species intelligibilis quæ ipsi imprimitur, quorum utrumque causat Deus; ergo Deus movet intellectum creatum, & in quantum scilicet dat ei virtutem ad intelligendum, & in quantum imprimit ei species intelligibiles, & tam eas quàm prædictam virtutem tenet & conservat in esse. Unde sequitur, quòd intellectio, etsi sit ab intellectu in quo est sicut à causa secunda, sit etiam nihilominùs à Deo sicut à causa prima.

Cæterùm, an ea tantùm ratione Deus moveat intellectum, quia dedit ei virtutem & species, & quia utrumque conservat; non hic asserit S. Doctor; quinimò ex iis quæ art. 5. tradit, colligenda relinquitur responsio negativa. Generaliter enim ibi asserit, quòd *Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, & applicat eas ad agendum*, quòdque *in omnibus intimè operatur*. Etiam igitur hac ratione movet intellectum, quòd in eo actualiter operante seu intelligente operetur, quòd illum moveat ad intelligendum: *Actio intellectus*, ait 1. 2. q. 109. art. 2. *& cujuscumque entis creati dependet à Deo quantum ad duo. Uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam, per quam agit. Alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum*; & q. 110. art. 2. dicit, quòd *Anima hominis movetur à Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum*.

Articulus IV.

ART. 4. docet, voluntatem creatam moveri posse à quocumque bono sicut ab objecto; non tamen sufficienter & efficaciter nisi à Deo.

Prius patet, quia objectum voluntatis est bonum.

Solus Deus potest sufficienter & efficaciter movere voluntatem creatam ut objectum, & ut causa efficiens.

Posterius prob. Quia nihil potest sufficienter & efficaciter movere aliquod mobile, nisi ejus virtus activa excedat vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis: virtus autem passiva voluntatis extendit se ad bonum universale, & omne bonum creatum est quoddam particulare bonum, ideòque nullum bonum creatum adæquat virtutem passivam voluntatis, solus verò Deus est bonum universale; ergo solus Deus est objectum, quod potest sufficienter & efficaciter movere voluntatem creatam.

Addit verò S. Doctor, quòd Deo maximè proprium est movere voluntatem *interius eam inclinando*, in genere nimirum causæ efficientis: quod & quamplurimis aliis locis tradit, ut q. 22. de Ver. art. 9. ubi scribit, quòd *voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut ab objecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili*; & de isto modo jam diximus. *Alio verò modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causæ efficientis; & sic dicimus, quòd non solùm nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus potest: sed nec etiam potest directè agere in voluntatem, ut eam immutet necessariò, vel qualitercumque, quod Deus potest*. Et mox: *Ex parte voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem; & hoc est ipsa voluntas, & id quod est causa esse voluntatis, quod secundùm Fidem solus est Deus. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud, secundùm quod vult*. Et art. 8. ejusdem q. 22. *Sicut omnis actio naturalis est à Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solùm est à voluntate ut immediatè agente, sed à Deo ut à primo agente, qui vehementiùs imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita (& multò ampliùs) Deus*.

Lib. 3. cont. Gent cap. 88. *Solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis. Ipse solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest*. Et posteà: *Hinc est, quòd dicitur* Prov. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud*. Et Philipp. 2. *Deus est qui operatur in nobis & velle & perficere pro bona voluntate*. Tum c. seqq. sic S. Doctor prosequitur. *Quidam verò non intelligentes, qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis voluntatis, conati sunt has authoritates malè exponere, ut scilicet dicerent, quòd Deus causat in nobis velle & perficere, in quantum dat nobis virtutem volendi: non autem sic, quòd faciat nos velle hoc aut illud, sicut Origenes exponit lib. 3. Periarch. Quibus quidem authoritatibus Sacræ Scripturæ resistitur evidenter, Dicitur enim* Isa. 26. *Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine* (ita ipse ibi legit, cùm super Isajam commentans, habeat textui nostro conformiter, *operatus es nobis*.) *Unde non solùm virtutem volendi à Deo habemus, sed etiam operationem*: quod deinde latiùs probat inter cætera sic concludens. *Deus ergo est causa nobis non solùm voluntatis, sed etiam volendi*.

Atque ut nunc prætermittamus ea, quæ ex hujus p. q. 106. art. 2. q. 111. art. etiam 2. q. 115. art. 4. & q. 116. art. 1. possent adferri; sic 1. 2. q. 6. art. 1. ad 3. loquitur: *Deus movet hominem ad agendum, non solùm sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem: & sicut non est contra rationem naturæ, quod motus naturæ sit à Deo sicut à primo movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii, quòd sit à Deo, in quantum voluntas à Deo movetur: est tamen communiter de ratione naturalis & voluntarii motus, quòd sit à principio intrinseco*. Et art. 4. ad 1. *Deus, qui est potentior quàm voluntas humana, potest voluntatem movere secundùm illud* Prov. 21. *Cor Regis in manu Dei est, &c.*

Q. 10. art. 9. *Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quòd non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens & non necessarius nisi in his, ad quæ naturaliter movetur*.

Q. 3. de Pot. art. 7. ad 13. *Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causæ primæ, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam*.

Q. 6. de Malo ad 3. *Deus quidem movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest: sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas. Sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; & tamen à causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundùm suum modum*. Et ad 4. *Voluntas aliquid confert cùm à Deo movetur: ipsa enim est, quæ operatur, sed mota à Deo; & ideò motus ejus, quamvis sit ab extrinseco sicut à primo principio, non tamen est violentus*.

Opusc.

Opusc. 3. cap. 129. *Non est contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis movet; sicut non est contra naturam, quòd Deus in rebus naturalibus operatur.* Et posteà: *In voluntatem solus Deus imprimere potest.*

In 1. 2. q. 75. art. 3. *Voluntatem interius movere non potest nisi solus Deus.*

Moveri ex se, & moveri ab alio nō repugnant.

Q. 80. artic. 1. ad 2. *Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod Diabolo convenire non potest.* In resp. ad 2. benè observandum est, quòd moveri ex se non repugnet ei quod est moveri ab alio: quia illud principium intrinsecum, ratione cujus dicitur aliquis moveri ex se, potest ei esse ab alio, à quo proinde moveri potest. Unde in resp. ad 3. ait: *Per hoc quòd voluntas movetur ab alio non excludi quin moveatur ex se:* & 1. 2. q. 6. art. 1. *Licèt de ratione voluntarii sit quòd principium ejus sit intra; non tamen est contra rationem voluntarii quòd principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio.* Rursum q. 21. art. 4. ad 2. *Homo sic movetur à Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium.* Et q. 3. de Malo art. 2. ad 4. *Cùm aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, à quo habet hoc ipsum quòd seipsum movet; & sic non repugnat libertati, quòd Deus est causa actus liberi arbitrii.*

ARTICULUS V.

Utrùm Deus operetur in omni operante.

FUerunt in hac materia duo extremi errores. Unus eorum qui existimabant, ita Deum operari omnia in omnibus, ut solus ipse ageret omnia: creaturæ verò nihil penitùs agerent, adeò ut secundùm eos, nec ignis calefaciat, nec aqua refrigeret, nec Sol illuminet, sed Deus calorem producat ad præsentiam ignis, & frigus ad præsentiam aquæ, & lumen ad præsentiam Solis, & sic de reliquis.

Creaturæ aliquid agunt.

Contra hunc errorem manifestè repugnat Sacra Scriptura, quæ causalitatem ipsis creaturis ascribit, Marci 4. *Ultrò enim terra fructificat, primùm herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica: & cùm ex se produxerit fructus; statim mittit falcem.* Lucæ 21. *Videte ficulneam & omnes arbores, cùm producunt jam ex se fructum, scitis quia prope est æstas;* & alibi sæpè.

Accedit, quòd ex ejusmodi positione varia sequerentur absurda. Primum, quòd subtraheretur ordo causæ & causati à rebus creatis, ita quòd inter res creatas nulla esset causa, nec aliquid procederet à causa creata: hoc autem pertinet ad impotentiam Dei creantis. Quòd enim Creator ei effectui quem creat dat virtutem aliquid agendi seu causandi, est ex virtute ipsius Creatoris; si igitur non daret rebus à se creatis virtutem causandi, ejus virtus esset defectiva. Secundum, quòd virtutes rebus creatis inditæ essent frustrà: ad quid enim igni data esset vis calefactiva, aquæ vis refrigerativa, & sic de aliis, si nihil umquam agant? Imò cùm omnes res sint propter suam operationem; sequeretur etiam ipsas res creatas frustrà esse, & non tantùm virtutes illarum. Plura videri possunt 3. cont. Gent. c. 69. & q. 3. de Pot. art. 7. ubi S. Doctor prolixè præfatum errorem refellit, quem etiam in 2. d. 1. q. 1. art. 4. stultam positionem appellat.

Alius error fuit quorumdam dicentium, creaturas per se agere sine Deo, seu sine Dei operatione; ita ut Deus quidem eis dederit virtutem agendi, seu virtute illa sinat eas uti, ipse nihil actualiter agens cum eis. In his fuit Durandus in 2. dist. 1. q. 5. docens, Deum non immediatè ad omnem creaturæ actionem operari, sed mediatè solùm; in quantum scilicet ipsam creaturam agendi facultate instruxit, eamdemque tum creaturam, tum creaturæ facultatem in esse conservat. Quæ positio etiam Scripturis repugnat, ut ex sequentibus fiet manifestum.

Error Durandi.

Advertendum tamen, quòd Durandus ab illa sua opinione videri possit excepisse actiones, quæ coram Deo justæ sunt ac laudabiles, sive illas quæ per gratiæ auxilium fiunt à nobis: nam ejusdem lib. 2. dist. 37. q. 1. *Forsan*, inquit, *Deus ex beneplacito suo liberum arbitrium inclinat ad bonum.*

His prætermissis, cum Authore nostro, imò cum toto Theologorum cœtu dicendum est, Deum in omni operante operari.

Deus operatur in omni operante.

Prob. 1. ex Scriptura, Psalm. 146. *Qui operit cœlum nubibus, & parat terræ pluviam: Qui producit in montibus fœnum, & herbam servituti hominum: Qui dat jumentis escam ipsorum.* Act. 14. *Dans pluvias & tempora fructifera, implens cibo & lætitia corda eorum.* Et cap. 17. *In ipso vivimus, movemur & sumus.* Isa. 26. *Omnia opera nostra operatus es nobis.* 1. ad Cor. 12. *Operatur omnia in omnibus.* Ad Philipp. 1. *Qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu.* Et cap. 2. *Operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate.* Ad Hebr. 13. *Aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis quod placeat coram se.*

Prob. 2. ex Patribus. S. Leo serm. 5. de Quadr. *Sic nos Authoris nostri extruxit manus, ut cum Opifice suo etiam is qui reparatur operetur.* S. Fulgentius lib. 1. ad Monim. cap. 14. *Ipse facit ut faciamus, quo in nobis operante fit omne bonum quod facimus.* B. Cœlestinus in epist. ad Episc. Galliæ cap. 9. *Ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operatur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium, omnisque motus bonæ voluntatis ex Deo sit.* Et ante hos S. August. lib. de Grat. & lib. arb. cap. 17. *Ut velimus sine nobis operatur: cùm autem volumus & sic volumus, ut faciamus nobiscum operatur; tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cùm volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.* Et ut ex eodem S. Doctore multa prætermittamus; addemus Conc. Arausic. can. 9. *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur operatur.*

His accedunt varia B. Thomæ loca. In primis ex hoc art. ubi ait, quòd *primum agens movet secundum ad agendum: & secundùm hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei, & ita ipse est causa omnium actionum agentium.* Et mox: *Deus non solùm movet res ad operandum, quasi applicando formas & virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit: sed etiam dat formam creaturis agentibus, & eas tenet in esse.* Et posteà: *Sequitur, quòd Deus in omnibus intimè operetur.* Rursùm in resp. ad 3. *Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, & applicat eas ad agendum.* Supplem. q. 8. artic. 1. *Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei, in quod agit.* Et art. 2. *Deus sic est in omnibus rebus, ut dans eis esse, & virtutem & operationem.*

Q. 3. de Pot. art. 7. in corp. *Non ergo sic est intelligendum, quòd Deus in omni naturali operetur, quasi res naturales nihil operentur: sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur.* Ostendens deinde, quòd actionis alicujus rei res alia dici potest causa; uno modo, quia tribuit ei virtutem operandi; alio modo, quia conservat virtutem operativam: *Tertio modo* (inquit) *dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum. In quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed applicatio virtutis ad actionem: sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quòd applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum.* Et sub finem corp. *Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi, & in quantum conservat eam, & in quantum applicat actioni, & in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cùm conjunxerimus his, quòd Deus sit sua virtus, & quòd sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in esse; sequitur, quòd ipse in quolibet operante immediatè operetur, non exclusa operatione voluntatis & naturæ.* Plura qui volet, videre poterit 3. cont. Gent. c. 67. 69. 89. 100. 147. 148. 149. Opusc. 3. c. 129. cum aliquot sequentibus, q. 5. de Ver. art. 4. & 5. q. 22. art. 9. 1. Sent. dist. 37. q. 1. art. 1.

Quibus modis Deus sit causa actionis creatæ.

Si cùm Durando dicas: Creaturam sine speciali influxu Dei posse habere suam actionem, supposita conservatione suæ naturæ & suæ virtutis activæ. Negandum est. 1. Quia in agentibus per se & essentialiter subordinatis inferius non causat nisi dependenter à superiori seu superioris motione: & quidem sic, & su- Ob. Resp.

pe-

perius plus & prius moveat quam inferius; quemadmodum habetur in lib. de Cauſ. & lib. 8. Phyſic. textu 41. Deus autem eſt ſuprema cauſa, cui per ſe & eſſentialiter ſubordinantur omnes aliæ cauſæ. 2. Quia ſequeretur alioquin, Deum non eſſe primam cauſam cujuslibet actionis realis: quamvis enim eſſet prima cauſa in quantum virtutem dediſſet, eamque conſervaret; non tamen eſſet hujus actionis cauſa prima. Unde B. Thom. in 2. diſt. 37. q. 2. art. 2. *Si voluntas humana actionem aliquam poſſet producere, cujus actor Deus non eſſet, voluntas humana rationem primi principii haberet*. Quamvis ſolvere hoc nitantur dicentes, quòd voluntas etiamſi per ſe poſſit actionem producere ſine influentia prioris agentis; non tamen habet eſſe à ſe, ſed ab alio. *Sed hoc* (inquit) *videtur inconveniens, ut quod à ſe eſſe non poteſt, à ſe agere poſſit; cùm etiam per ſe durare non poſſit quod à ſe non eſt. Omnis etiam virtus ab eſſentia procedit, & operatio à virtute; unde cujus eſſentia ab alio eſt, oportet quod virtus & operatio ab alio ſit. Et præterea quamvis per hanc reſponſionem evitaretur, quòd non eſſet primum ſimpliciter; non tamen poſſet vitari, quin eſſet primum agens, ſi ejus actio in aliquod prius agens non reduceretur ſicut in cauſam.*

Ob. Si præterea cum eodem Durando dicas: Impoſſibile eſſe quòd una eademque numero actio procedat à duobus agentibus immediatè & perfectè, niſi in illis

Reſp. ſit eadem numero virtus. Similiter Neg. eſt Aſſ. Ut enim B. Thomas hic in reſp. ad 2. ait: *Una quidem actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis, ſed nihil prohibet, quin una & eadem actio procedat*

Ut eadem actio poſſit procedere à duobus agentibus. *à primo & ſecundo agente*. Et 3. cont. Gent. c. 70. *Sicut non eſt inconveniens, quòd una actio producatur ex aliquo agente, & ejus virtute;* (ut ab igne & à calore ignis) *ita non eſt inconveniens, quòd producatur idem effectus ab inferiori agente & Deo, ab utroque immediatè: licèt alio & alio modo*. Et in fine corp. *Non ſic idem effectus cauſa naturali & divina virtuti attribuitur, quaſi partim à Deo, partim à naturali agente fiat, ſed totus ab utroque ſecundùm alium modum: ſicut idem effectus totus attribuitur inſtrumento, & principali agenti etiam totus.*

His conforme eſt quod præſentis p. q. 23. art. 5. ait: *Non eſt diſtinctum, quod eſt ex libero arbitrio & ex prædeſtinatione; ſicut nec eſt diſtinctum quod eſt ex cauſa ſecunda & cauſa prima: divina enim providentia producit effectus per operationes cauſarum ſecundarum.*

Huc etiam pertinet illud S. Bern. in Tract. de Grat. & lib. arbit. *Quod à ſola gratia cœptum eſt, pariter ab utroque perficitur; ut mixtim, non ſigillatim; ſimul non viciſſim per ſingulos profectus operentur: non partim gratia, partim liberum arbitrium, ſed totum ſingula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc & totum illa; ſed ut totum in illo, ſic totum ex illa.*

Sequebatur hic agendum de modo operationis Dei cum cauſis ſecundis; & oſtendendum, quòd abſque ullo vel naturæ vel libertatis præjudicio Deus efficaciter agat in cauſam, realiter eam movendo ſeu determinando: ſed conſultò hæc prætermittimus ob rationem, quæ in Præfat. ad Lectorem fuit explicata. Videre poterit lector libellum, quem de motione primi Motoris edidimus anno 1609. hic Duaci. Qui libellus habetur inter opera Sylvii Tom. 5. anno 1698. Antverpiæ edito.

Articulus VI.

Ut Deus agere poſſit præter ordinem rerum.

ARt. 6. declarat, Deum poſſe agere præter ordinem rebus creatis inditum, quatenus ille ordo dependet à cauſis ſecundis. Quia Deus non eſt ſubjectus ordini, quem cauſæ creatæ habent inter ſe, ſed totus ille ordo eſt ei ſubjectus quaſi ab eo procedens, non per neceſſitatem naturæ, ſed per liberum voluntatis arbitrium; unde poteſt effectus cauſarum ſecundarum producere ſine ipſis, ac etiam producere alios effectus, ad quos cauſæ ſecundæ non ſe extendunt. Si autem ordo rerum creatarum conſideretur quatenus dependet à cauſa prima; ſic Deus non poteſt præter illum ordinem agere, quia faceret contra ſuam præſcientiam, aut voluntatem, aut bonitatem.

In reſp. ad 1. docet ex B. Auguſtino, quòd cùm Deus facit præter ordinem rebus creatis inditum, non faciat contra earum naturam. Quamvis enim talis actio non ſit naturalis rei circa quam fit, conſideratæ ut eſt hæc res particularis; non eſt tamen contra naturam ejus, conſideratæ quatenus ſubeſt abſolutæ potentiæ Dei, qui & illam fecit, & dedit illi ſicut naturam ita & potentiam obedientialem ad obediendum ſuo Auctori, quomodocumque ipſe voluerit. Quòd tamen hinc non ſequatur, creaturam non poſſe ullo modo pati violentiam à Deo, videri poterit explicatum 1. 2. q. 6. art. 4.

Pro reſp. ad 2. Neg. eſt Conſ. Quia ordo naturæ conſideratur per reſpectum unius creaturæ ad aliam; ordo autem juſtitiæ eſt per reſpectum ad cauſam primam, quæ eſt regula omnis juſtitiæ, & contra quam proinde Deus nihil facere poteſt. *Licet Deus poſſit facere contra ordinem, qui eſt unius creaturæ ad aliam*, ait S. Doctor q. 6. de Pot. art. 1. ad 3. *non tamen poteſt facere contra ordinem creaturæ ad ſeipſum: juſtitia autem hominis conſiſtit principaliter in debito ordine hominis ad Deum; unde contra ordinem juſtitiæ Deus facere non poteſt. Curſus autem naturæ eſt ſecundùm ordinem unius creaturæ ad aliam; & ideò contra curſum naturæ Deus facere poteſt.*

Si dicas: Ordo naturæ eſt à Deo; ſi ergo Deus facit contra illum ordinem, ipſe mutetur. Neg. eſt Conſ. Ob. Reſp.
Quoniam, ut hic in reſp. ad 3. ait, *Deus ſic rebus creatis certum ordinem indidit; ut tamen ſibi reſervaret, quod ipſe aliquando ex cauſa eſſet aliter facturus*. Ordo enim inditus rebus à Deo eſt ſecundùm id, quod in rebus frequenter accidere ſolet, ait idem 3. cont. Gent. cap. 99. non autem ſecundùm id, quod ubique vel ſemper. De hujus artic. materia lector plura inveniet dict. q. 6. de Pot. art. 1. & 3. cont. Gent. cap. 99. & 10.

Articulus VII.

Utrùm omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum ſint miracula.

VIdetur quòd non. Quia Verbi Dei Incarnatio, & converſio panis in corpus Chriſti in Euchariſtia maximè fiunt præter ordinem rerum naturalem; neque tamen videntur eſſe miracula, cùm ad rationem miraculi B. Thomas hoc art. requirat, quòd ſit effectus apparens cauſæ incognitæ: neque autem Incarnatio, neque prædicta converſio ſunt effectus apparentes.

Confirm. Virtus faciendi miracula non eſt aliquid manens in Anima ſecundùm B. Thomam 2. 2. q. 178. art. 1. virtus autem convertendi panem in corpus Chriſti eſt aliquid in Anima manens, ſcilicet character Sacerdotalis; ergo iſta converſio non eſt miraculum propriè dictum.

Reſponſio B. Thomæ eſt, Omnia quæ Deus facit præter ordinem ſeu curſum rerum naturalem eſſe miracula, juxta illud S. Auguſt. lib. 26. cont. Fauſt. cap. 3. *Hanc etiam appellamus naturam cognitum nobis curſum ſolitumque naturæ: contra quam Deus cùm aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur.* Quæ fiunt præter rerum ordinem, miracula ſunt.

Confirmatur. Miraculi nomen ab admiratione ſumptum eſt: quæ autem fiunt præter naturalem ordinem ſeu curſum rerum admiratione digna ſunt; ergo rectè dicuntur miracula.

Cæterùm, cùm admiratio contingat quando effectus ſunt manifeſti, cauſa exiſtente nobis ignota; ſicut aliquis admiratur videns eclipſim Solis, ſi ejus cauſam ignoret: fieri autem poteſt, ut cauſa quæ uni eſt incognita, ſit alteri nota, atque adeò ut uni videatur mirum quod alteri mirum non videtur; hinc fit, quòd miraculum quoddam ſit ſolùm quoad nos: quoddam verò ſimpliciter & propriè dictum, utpotè admiratione plenum, & habens cauſam omninò occultam.

Ex quo ulteriùs ſequitur, quòd non omnia quæ homines admirantur, etiamſi rationabiliter admirentur, Non omnia mira ſunt miracula.
ſint vera miracula. Multa enim admirantur, quorum cauſas ignorant; quæ tamen idcircò miracula non ſunt, quia etſi cauſa illorum ſit eis ignota, non eſt tamen ſimpliciter & ſecundùm ſe ignota, cùm ab aliquibus aliis cognoſcatur etiam ſecundùm curſum rerum naturalem.

His adde, nomen miraculi aliquando ſic extendi, ut quodlibet opus ſupernaturali tantùm virtute factum

dica-

Generalis uſurpatio miraculi.

dicatur miraculum: quomodo B. Auguſt. Tract. 24. in Joan. miracula vocat, quibus Deus totum Mundum regit, univerſamque creaturam adminiſtrat, eaque dicit aſſiduitate viluiſſe, cùm tamen majus miraculum ſit gubernatio totius Mundi, quàm ſaturatio quinque millium hominum de quinque panibus. Qua etiam ratione ſcribit B. Thomas 1. 2. q. 110. artic. 10. creationem Mundi & juſtificationem impii miracula dici poſſe; cùm tamen ſimpliciter & propriè non ſint miracula. Ad veri enim propriéque dicti miraculi rationem tria requiruntur.

Requiſita ad miraculū propriè dictum.

1. ut ejus cauſa ſit ſecundùm rerum naturalium ordinem ſimpliciter occulta. *Miraculum* enim *dicitur*, ait hic B. Thomas, *quaſi admiratione plenum, quod ſcilicet habet cauſam ſimpliciter & omninò occultam*, quo etiam modo loquitur 3. cont. Gent. c. 101.

2. ut ſit effectus aliquo modo notus iis, apud quos dicitur mirabilis vel miraculoſus. *Admiratio* enim *conſurgit, cùm effectus ſunt manifeſti, & cauſa occulta*; ait idem in præſenti art.

3. ut fiat præter ordinem ſeu ſolitum curſum naturæ, non unius vel alterius, ſed totius. *Illa* (inquit dicto cap. 101.) *ſimpliciter miracula dicenda ſunt, quæ divinitus fiunt præter ordinem communem ſervatum in rebus*. Ad hoc ergo ut miracula cenſeantur fieri præter ordinem rerum naturalem, non eſt ſatis quòd fiant virtute ſupernaturali, ſed oportet quòd fiant præter ordinarium ſolitumque curſum naturæ, ita ſcilicet ut in rebus aut in rerum ordine ſit aliquid, ob quod videbatur non debere ſic fieri; ſive ut in rebus appareat aliqua diſpoſitio, quæ juxta ordinem earum naturalem requirat debere aliter fieri. Hinc B. Thom. q. 6. de Pot. art. 2. in corp. *Secundùm ſe aliquid eſt mirum vel admirabile, cujus cauſa ſimpliciter eſt occulta, & quando in re eſt contraria diſpoſitio ſecundum naturam effectui qui apparet; & iſta non ſolùm poſſunt dici mira in actu vel mira in potentia, ſed etiam miracula, quaſi habentia in ſe admirationis cauſam*. Et poſteà: *Illa quæ ſola virtute divina fiunt in rebus illis, in quibus eſt naturalis ordo ad contrarium effectum, vel ad contrarium modum faciendi, dicuntur propriè miracula*.

Definitio miraculi.

Ex his intelligi poteſt, miraculum à B. Thoma hic in argum. 2. & dicto art. 2. de Pot. argum. 1. rectè deſcribi, quòd ſit aliquid arduum & inſolitum ſupra facultatem naturæ, & præter ſpem admirantis apparens. Quæ deſcriptio collecta videtur ex Auguſt. lib. 3. de Trin. cap. 4. collato cum Tract. 8. 9. & 24. in Jo. *Arduum* porrò, quod in ea ponitur, non dicitur propter rei quæ ſit magnitudinem vel dignitatem, ſed quia excedit facultatem naturæ ſeu potentiæ naturalis. Similiter dicitur *inſolitum*, non quia non frequenter fiat, ſed quia eſt præter naturalem conſuetudinem, ſive contra conſuetum curſum naturæ, etiamſi quotidie fiat; ſicut tranſubſtantiatio panis in corpus Chriſti frequentatur quotidie, nec tamen deſinit eſſe miraculum. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, vel propter ſubſtantiam facti, vel propter modum & ordinem faciendi: veluti ſi effectus in ſe ſeu ſecundùm ſubſtantiam ſuperet vires naturæ creatæ; aut quamvis ipſe non ſuperet, modus tamen vel ordo quo factus fuit eas ſuperat. Supra ſpem etiam naturæ miraculum eſſe dicitur, non ſupra ſpem gratiæ, quæ eſt ex Fide: quia etſi ſecundùm ordinem rerum naturalem non ſit cur ſperetur; ſperari tamen poteſt ſecundùm ordinem gratiæ.

Sola divina virtute poſſunt fieri miracula.

Ex his præterea intelligi poteſt, ſola virtute divina poſſe fieri vera miracula; cùm ipſe ſicut ſolus eſt totius naturæ ordiniſque naturalis inſtitutor; ita ſolus præter totius naturæ ſolitum curſum poſſit operari, ſoluſque etiam ipſe ſit cauſa ſimpliciter toti naturæ occulta. Hinc Pſal. 71. *Benedictus Dominus Deus Iſrael, qui facit mirabilia ſolus*. Et Pſal. 135. *Qui facit mirabilia magna ſolus*. Chriſtus propterea ſuam Divinitatem contra Judæos per miracula oſtendens, aiebat Jo. 5. *Opera quæ ego facio, teſtimonium perhibent de me*. Et cap. 15. *Si opera non feciſſem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*, ſcilicet Infidelitatis. Et Act. 14. cùm Paulus & Barnabas claudum ex utero matris ſanaſſent, Dii ſunt exiſtimati, diviniſque honoribus digni. Plura in hanc rem argumenta videri poſſunt, 3. cont. Gent. cap. 102. Sunt autem hæc omnia intelligenda de virtute faciendi miracula, quæ ſit propria facientis, & qua poſſit ex authoritate ſeu imperio ea facere: nam creaturas poſſe ſuo modo facere miracula, ſcilicet inſtrumentaliter vel miniſterialiter; certum eſt ex Scripturis. Jo. 14. *Opera quæ ego facio, & ipſe faciet, & majora horum faciet*. Marci 16. *Signa autem eos qui crediderint hæc ſequentur: In nomine meo Dæmonia ejicient &c. ſuper ægros manus imponent, & benè habebunt*. Act. 6. *Stephanus plenus gratia & fortitudine faciebat prodigia & ſigna magna in populo*. Quis autem ſit ille modus, indicavimus 2. 2. q. 178. artic. 1. cumque latiùs deducit B. Thom. q. 6. de Pot. artic. 4.

Ad argum. initio propoſitum Reſp. Neg. Min. *Incarnatio* enim *Verbi eſt miraculum miraculorum*, ait S. Doctor q. 6. de Pot. art. 2. ad 9. *quia eſt majus omnibus miraculis, & ad iſtud omnia alia miracula ordinantur*. Qui etiam ibidem in reſp. ad 2. aſſerit, tranſubſtantiationem panis in Corpus Chriſti eſſe miraculum: & in Offic. de Corp. Chriſti vocat eam *miraculum ab ipſo factorum maximum*. Neque refert, quòd neque Incarnatio, neque tranſubſtantiatio appareant in ſeipſis aut ſecundùm ſeipſa. Sicut enim hic in reſp. ad 3. dicit de ſcientia Apoſtolorum, (quæ ſine dubio fuit eis miraculosè collata,) quòd *quamvis ſecundùm ſe non fuerit manifeſta, manifeſtabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat*: ita non immeritò dicendum eſt, tum Incarnationem Verbi, tum tranſubſtantiationem panis manifeſtari in effectibus, ex quibus ipſæ appareant mirabiles. Incarnationem quidem in omnibus illis operibus, quæ Chriſtus hic in terra degens fecit ad probandum ſe eſſe verum Deum verumque hominem: tranſubſtantiationem verò in illis mirabilibus effectibus, quos Chriſtus operatus eſt ad probandum veritatem ſui corporis in Euchariſtia: nam alia miracula inducunt ad hoc, quòd alia veritas credatur: *Nihil* enim *prohibet, unum miraculum inducere ad fidem alterius*, ait S. Doctor in d. reſp. ad 9.

Ad confirm. Reſp. Virtutem faciendi miracula, ad quæ facienda quiſpiam non deputatur per peculiarem conſecrationem, non eſſe qualitatem habitualiter in Anima manentem: ſicut virtus ſuſcitandi mortuos, illuminandi cæcos, ſanandi infirmos, & ſic de cæteris hujuſmodi, non eſt aliquid habituale manens in Anima; & de tali virtute loquitur B. Thomas in 2. 2. At virtus faciendi unius generis miraculum, ad quod deputatur quiſpiam per ſpecialem conſecrationem, ſicut per ordinationem ſacerdotalem, eſt qualitas in Anima permanens habitualiter, nimirum character Presbyterii.

Creatio Mūdi non propriè eſt miraculum.

In reſp. ad 1. obſerva, creationem Mundi, & etiam Animarum rationalium, & juſtificationem impii, non eſſe propriè dicta miracula. Quia non fiunt præter ſolitum curſum naturæ, cùm nihil ſit in natura, ob quod ſecundùm naturalem ordinem vel curſum videri poſſint debere aliter fieri: *Cælum & terra, & etiam Animæ rationales non ſunt ſecundùm ordinem naturalem nata creari ab alia cauſa quam à Deo; & ideò hujuſmodi rerum creationes non ſunt miracula: & ſimiliter dicendum eſt ad ſextum de juſtificatione impii*, ait B. Thom. q. 6. de Pot. artic. 2. ad 5. Cum quibus confer quæ dicuntur 1. 2. q. 113. art. 10.

ARTICULUS VIII.

Utrùm unum miraculum ſit majus alio.

REſpondet eſſe. Partim quia Dominus Jo. 14. loquens de operibus miraculoſis, quæ credens in ipſum facturus eſt, dicit: *Opera quæ ego facio & ipſe faciet, & majora horum faciet*: partim quia unum miraculum magis excedit facultatem naturæ quàm aliud; ergo unum eſt majus alio. Conſeq. prob. Quia miraculum non poteſt dici magnum vel parvum; imò nec miraculum per comparationem ad divinam potentiam, eò quòd quodcumque factum divinæ potentiæ, quæ infinita eſt, comparatum eſt minimum, ſecundùm illud Iſa. 40. *Ecce gentes quaſi ſtilla ſitulæ, & quaſi momentum ſtateræ reputatæ ſunt*: ſed aliquid dicitur miraculum per comparationem ad naturæ facultatem quam excedit; & ideò ſecundùm quod eam facultatem ma-

Ut unū miraculum ſit alio majus.

gis

gis vel minus excedit, secundùm hoc dicitur majus vel minus miraculum. Antec. prob. Quia aliquid excedit facultatem naturæ tripliciter; vel quantum ad substantiam facti; vel quantum ad subjectum in quo fit; vel quantum ad ordinem aut modum quo fit: hæc autem tria non æqualiter facultatem naturæ excedunt, sed primum magis excedit quàm secundum, & secundum magis quàm tertium. Juxta hæc tres statuuntur gradus miraculorum, tum hoc art. tum 3. cont. Gent. cap. 101.

Tres miraculorum gradus. Primus & summus est, quando opus quod agitur excedit facultatem naturæ quantum ad sui substantiam: sive quando est tale, quod natura numquam potest facere; sicut quòd duo corpora sint simul; quòd Sol retrocedat aut stet; quòd mare dividatur; & divisum præbeat iter transeuntibus; & inter hæc etiam ordo attenditur. Nam quantò majora sunt illa, quæ Deus operatur, magisque remota à facultate naturæ; tantò miraculum est majus; sicut majus miraculum est, quòd Sol retrocedat, quàm quòd mare dividatur.

Secundus gradus est, quando aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad substantiam operis secundùm se considerati, sed quantum ad subjectum in quo fit; sicut resuscitatio mortuorum; illuminatio cæcorum; rectus gressus claudorum. Potest enim natura causare vitam, ut quando generantur animalia, sed non potest eam causare in mortuo: potest etiam dare visum, at non cæco: potest insuper causare gressum rectum, at non claudo. Et inter hæc etiam gradus attenduntur, in quantum id quod fit magis est remotum à facultate naturæ; ideòque suscitatio mortuorum majus miraculum est quàm illuminatio cæcorum.

Tertius gradus, quando id quod fit excedit facultatem naturæ solùm quantum ad modum vel ordinem faciendi: sive quando natura potest quidem facere tale opus; ipsum tamen eo modo vel ordine fit, quo naturæ viribus fieri non potest, absque scilicet naturæ principiis operantibus: sicut cùm aliquis à febre curabili per naturam virtute divina curatur sine medicamine, & sine processu, quem natura in talibus servare consuevit: & quando aer statim condensatur in pluviam divina virtute absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis, 1. Reg. 2. & Eliæ 3. Reg. 18. Ad hunc tertium gradum pertinet, quòd Matth. 14. Petrus ambulans super aquam non descenderet in illam: nam hoc per naturalem Angeli potentiam fieri potuit; factum est autem sola Dei virtute Petrum regente & sustinente. In his quoque miraculis sunt varii gradus, secundùm quod modus vel ordo faciendi magis est remotus à modo vel ordine faciendi per naturam. Sic majus videtur esse ambulare super aquas, quàm aerem subitò condensari in pluviam.

QUÆSTIO CVI.

SEquitur nunc considerandum de mutatione creaturarum per creaturas; ac 1. quomodo Angeli, qui sunt creaturæ purè spirituales, moveant Angelos. Circa quod, de ipsorum illuminatione 1. agendum est. 2. de eorum locutione. 3. de eorumdem ordinatione.

De Angelorum illuminatione.

ARTICULUS I.

Angelus Angelum illuminat. ART. 1. docet, unum Angelum illuminare alium. Quia unus veritatem sibi agnitam alteri manifestat: illuminare autem est manifestationem agnitæ veritatis alii tradere. Hæc doctrina ex B. Dionysii c. 7. 8. 10. Cœlest. Hierar. communiter recepta est, præterquam à Durando; estque conformis Scripturæ, quæ Psal. 23. introducit quosdam Angelos quærentes, *Quis est iste Rex gloriæ*; & alios respondentes: *Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ*, juxta interpretationem B. Dionysii dicto cap. 7. & S. Thomæ in fine Com. ad eum Psalm. & quorumdam aliorum: per quod significatur, quòd Angeli medii & infimi illuminantur à primis.

Quis modus illuminationis Angelorum. At de modo illuminationis ambigitur. S. Thomas docet, illuminationem fieri per hoc, quòd & confortatur virtus intellectiva Angeli inferioris, & proponatur illi veritas secundùm ejus capacitatem. Porrò ista confortatio non sic est intelligenda, quasi unus Angelus lumini intellectuali alterius addat novum lumen vel naturæ vel gloriæ vel gratiæ: sed quemadmodum Magister veritatem à se perfectiori modo intellectam ostendens discipulo, eamque ad ejus captum accommodatè proponens, & medium illi assentiendi demonstrans, corroborat & illuminat intellectum ipsius; idque non physicè, imprimendo vel formam intelligibilem vel veritatis notitiam, neque perfectionem ejus naturalem augendo: ita dum Angelus superior inferiorem illuminat; veritatem sibi notam ei proponit juxta modum & capacitatem illius, accommodatè scilicet ad ejus species, ac demonstrat ei medium cognoscendi & assentiendi veritati propositæ: istud autem medium, quia in eo qui illuminari dicitur, tenet se ex parte luminis; ideò lumen intellectus ejus dicitur confortari.

Ad quorum intelligentiam in memoriam revocandum est, Angelos superiores minùs divisam, hoc est magis generalem cognitionem habere quàm inferiores: sunt enim Deo magis similes. Hinc est, quòd cùm Angeli superiores volunt aliquid manifestare inferioribus, id quodammodò dividunt & explicant, ut sit proportionatum intellectui inferiorum. *Superior Angelus*, ait B. Thom. q. 9. de Ver. art. 5. *habet cognitionem de rebus per formas magis universales; unde inferior Angelus non est proportionatus ad accipiendam cognitionem à superiori Angelo, nisi superior Angelus cognitionem suam quodammodò dividat & distinguat, concipiendo in se illud de quo vult illuminare per modum talem, quo sit comprehensibile ab inferiori Angelo; & talem conceptum suum alteri manifestando, eum illuminat*. Unde dicit Dionysius cap. 15. Cœlest. Hierar. *Unaquæque intellectualis essentia uniformem intelligentiam, quam à diviniore accepit, aliis dividit & amplificat pro captu & ductu inferioris*. His similia habet S. Doctor, tum hoc art. 1. tum ejusdem q. 9. artic. 1. in corp. & ad 2.

Cæterùm, etsi illuminare sit agnitæ veritatis manifestationem alteri tradere; non tamen omnis manifestatio veritatis dicenda est esse illuminatio: cùm Dæmones aliquam veritatem possint aliis manifestare, quos tamen revera non illuminant; sed ea demùm manifestatio veritatis est propriè illuminatio, qua manifestatur veritas, secundùm quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum, quemadmodum tradit B. Thom. q. 107. art. 1. & q. 109. art. 3. sive etiam secundùm quod illa veritas dependet à prima veritate, & non à voluntate intelligentis.

Dices: B. Thom. q. 111. & q. 117. ponit differentiam inter Angelum illuminantem, & hominem docentem; ergo modus explicandi illuminationem Angelorum non est secundùm mentem B. Thomæ. Resp. Neg. Conf. Differentia enim in hoc consistit, quòd Angelus illuminans habet actionem immediatè circa intellectum ejus quem illuminat, quatenus & medium cognoscendi & objectum cognoscendum proponit immediatè intellectui ipsius, licèt physicè seu realiter non agat in ejus intellectum: at homo qui alium docet, non versatur sua actione circa hominis intellectum immediatè, sed circa sensus & sensibilia quæ proponit, & à quibus hominum cognitio dependet. Ob. Resp.

ARTICULUS II.

Utrùm unus Angelus possit movere voluntatem alterius.

REspondet posse movere, non tamen sufficienter seu efficaciter. Ad quorum declarationem, sit,

CONCLUSIO I.

ANgelus potest movere voluntatem alterius ex parte objecti. Quia ex parte objecti movet voluntatem, & ipsum bonum appetibile, & is qui bonum appetibile proponit: Angelus autem est quoddam bonum appetibile, in quantum est ex charitate amabilis; ac insuper unus alteri proponere potest aliquod bonum, demonstrando illud esse appetibile. Angelus potest movere voluntatem alterius ex parte objecti.

Con-

Concluſio II.

Angelus non poteſt ſufficienter movere voluntatem, neque ut objectum, neque ut oſtendens objectum. Quia nihil ſufficienter movet voluntatem niſi bonum univerſale, quod eſt Deus; hoc autem bonum ſolus Deus clarè oſtendit.

Concluſio III.

Non ex parte potentiæ.

Ex parte ipſius potentiæ voluntas ſive Angeli ſive hominis nullo modo poteſt moveri niſi à Deo. Quia operatio voluntatis eſt inclinatio volentis in volitum: hanc autem inclinationem ſolus ille poteſt immutare, qui virtutem ſeu potentiam volendi dedit, qui eſt ſolus Deus. Confer quæ dicebantur q. 105. ar. 4.

Ex his patet, quòd unus Angelus poſſit movere voluntatem alterius per modum ſuadentis; non tamen per modum agentis & in ipſam voluntatem influentis.

Ut differant illuminatio, purgatio, perfectio Angeli.

In Reſp. ad 1. collata cum his quæ habet q. 9. de Ver. art. 3. obſervandum eſt, eſſe diſcrimen ſolùm rationis inter Angeli illuminationem, purgationem & perfectionem. Eadem enim actio dicitur illuminatio, quatenus eſt veritatis manifeſtatio; dicitur purgatio, quatenus ab intellectu inferioris removet neſcientiam; dicitur perfectio, quatenus tribuendo cognitionem rei prius non cognitæ quamdam perfectionem ei adfert. Non eſt igitur hìc cogitanda alicujus culpæ purgatio, ſed neſcientiæ dumtaxat.

Articulus III.

Angelus inferior non illuminat ſuperiorem.

Art. 3. docet, Angelum inferiorem numquam illuminare ſuperiorem; non quòd hoc ſit impoſſibile, ſed quia ordo naturaliter inditus ſubſtantiis ſpiritualibus, numquam prætermittitur: ille autem ordo habet, quòd inferiores moveantur & illuminentur per ſuperiores. Confirm. Prætermiſſio ordinis in ſubſtantiis ſpiritualibus non pertinet ad ordinationem hominum in Deum, cùm operationes Angelorum non ſint nobis manifeſtæ, ſicut operationes viſibilium corporum: quando autem Deus prætermittit aliquem ordinem unius ad alium, prætermittit illum ad ordinandum homines in ipſius Dei cultum aut cognitionem, ſicut quando præter ordinem naturæ facit miracula; ergo non eſt ratio nobis cognita, ob quam dicamus, Deum aliquando prætermittere ordinem ſubſtantiis ſpiritualibus naturaliter inditum.

Tacita ob.

Neque refert, quòd homines ſuperiores doceantur aliquando ab inferioribus. Quia homines ſuperiores gradu non ſemper ſunt ſuperiores quantum ad doctrinam: & quamvis eſſent etiam quoad illam ſuperiores; non tamen ſciunt omnia omninò quæ inferiores norunt, de quibus proinde poſſunt tum ab æqualibus, tum ab inferioribus aliqua diſcere: Angeli autem gradu ſuperiores ſunt ſuperiores ſcientia, ſapientia, & ſanctitate, noveruntque omnia, quæ ab inferioribus cognoſcuntur, & multò plura.

Alia ob.

Non refert etiam, quòd Hierarchia hominum imitetur Hierarchiam Angelorum. Eam enim imitatur, ſed non perfectè conſequitur ejus ſimilitudinem.

Quod objici poſſet, Angelos ab hominibus aliquid diſcere; negandum eſſe patet ex dictis ad q. 12. ar. 8. concluſ. 4. & ad q. 57. art. 5. concl. 6. itemque ex q. 117. & ſeqq. art. 2.

Articulus IV.

Angeli ſuperiores illuminant inferiores de omnibus ſibi notis.

Art. 4. docet, Angelos ſuperiores illuminare inferiores de omnibus ſibi notis. Cùm enim omnes creaturæ ex divina bonitate participent, ut bonum quod habent in alia diffundant; quantò aliqua agentia magis participant divinam bonitatem, tantò magis nituntur ſuas perfectiones in alios transfundere quantum eſt poſſibile: atqui ſancti Angeli ſunt in pleniſſima participatione divinæ bonitatis; ergo quidquid à Deo participant ſubjectis impertiuntur quantum poſſibile eſt: poſſibile autem eſt, quòd illuminent inferiores de omnibus ſibi notis; ergo hoc faciunt: ita tamen, quòd notitia quam communicant numquam recipitur ab inferioribus tam excellenter, ſicut eſt in ſuperioribus; & propterea ſuperiores ſemper manent in altiori gradu, & ſemper habent ſcientiam perfectiorem. Quoniam verò ſuperiores Angeli uſque ad diem judicii ſemper aliquas novas revelationes à Deo accipiunt; ideò ſemper remanet unde illuminent eos, qui ſunt inferiores.

Quæſt. Reſp.

Si quæras: De quibus rebus Angeli Angelos illuminent. B. Thomas artic. 1. ad 2. breviter Reſpondet, quòd *de his, quæ pertinent ad ſtatum naturæ, & gratiæ, & gloriæ*. In præſenti autem art. ad 3. ait, quòd *de his, quæ pertinent ad diſpoſitionem Mundi, & præcipuè ad ſalutem electorum*. Quapropter etſi alii alios non illuminent quantum ad hoc, ut perfectiùs videant divinam eſſentiam, cùm omnes immediatè illam videant, ejuſque quantitas commenſuretur lumine gloriæ, quod à ſolo Deo eſt; de his tamen quæ ſuperiores Angeli vident in divina eſſentia non autem inferiores, itemque de his quæ Deus extra illam viſionem revelat ſuperioribus pertinentia ad ſtatum Eccleſiæ ipſi illuminant inferiores.

Ob.

Dices: Omnes Angeli naturaliter noverunt omnium rerum naturalium naturas & proprietates; ergo inferiores non illuminantur à ſuperioribus de his, quæ pertinent ad ſtatum naturæ. Reſp. Neg. Conſeq. Non enim ſciunt quid ex rerum illarum naturis & proprietatibus ſit vel contingenter vel Deo volente, ſive impios punire ſive pios probare & purgare, eventurum. V. g. non certò ſciunt, futuram famem, peſtem, bellorum ſtragem, & cladem, aliaque ejuſmodi, quæ ex cauſis naturalibus evenire poſſunt, niſi ſuperiores de his à Deo doceantur & inferiores à ſuperioribus: cùm non ſciant futura contingentia, ut dictum fuit q. 57. art. 3. multò minùs ea, quæ vel de rebus naturalibus vel circa res naturales peculiariter facere ſtatuit Deus.

Reſp.

QUÆSTIO CVII.

De locutionibus Angelorum.

Articulus I.

Angelus Angelo loquitur.

Art. 1. docet, unum Angelum loqui alteri. Quia loqui ad alterum non eſt aliud quàm conceptum mentis alteri manifeſtari: unus autem Angelus manifeſtat alteri conceptum ſuæ mentis, cùm ſit inter eos, utpotè creaturas rationales, quædam ſocietas & libera communicatio eorum quæ cogitant, & quæ ab aliis ſciri cupiunt. Confirm. Scriptura Sacra ſæpè teſtatur, Angelos ſibi invicem loqui, ut Iſ. 6. *Seraphim clamabant alter ad alterum, & dicebant Sanctus, Sanctus, &c.* Dan. 8. Unus Angelus alteri dicit: *Gabriel fac intelligere iſtam viſionem*. Zach. 2. *Angelus, qui loquebatur in me, egrediebatur, & Angelus alius egrediebatur in concurſum ejus: & dixit ad eum: Curre, loquere ad puerum iſtum.* Apoc. 7. *Vidi alterum Angelum aſcendentem ab ortu Solis, &c. & clamavit voce magna quatuor Angelis, quibus datum eſt nocere terræ & mari, dicens.*

Et in epiſt. B. Judæ legitur, quòd cùm Michael Archangelus cum Diabolo diſputaret de Moyſi corpore; *dixit, Imperet tibi Dominus*. Huc etiam pertinet quod 1. ad Cor. 13. dicit Apoſtolus: *Si linguis hominum loquar & Angelorum*; quamvis enim Angeli nullas habeant linguas materiales; ea tamen vis ſeu poteſtas, qua poſſunt aliis exprimere id quod cogitant, ſuumque conceptum eis manifeſtare, poteſt metaphoricè dici lingua Angelorum.

Quæ lingua Angelorū.

Hanc eamdem de Angelorum ad invicem locutionibus doctrina tradunt SS. Dionyſius cap. 7. Cœleſt. Hierarch. Gregor. lib. 2. Moral. cap. 5. Damaſc. lib. 2. de Fide cap. 3.

At de modo hujus locutionis magna eſt ambiguitas. Quamvis autem non poſſimus eum perfectè aſſequi; probabiliter tamen dici poteſt cum B. Thoma, quòd unum Angelum loqui alteri eſt, eum conceptum mentis ſuæ dirigere ſeu ordinare ad alterum, ac velle, quòd ſuus conceptus, & res per eum ſignificata cognoſcatur ab altero: non quòd locutio ſit formaliter actus voluntatis; ſed quia ad locutionem quæ ſit alteri, actus voluntatis intervenire debeat, eò quòd nemo dicatur loqui alteri, niſi ſic dicat verbum, ut illud deſtinet ſeu ordinet ad alterum. Obſervandum enim, quòd loqui eſt proferre ſeu dicere verbum; loqui ergo alteri eſt, dicere verbum in ordine ad alterum. Quapropter ſicut loqui vocaliter & ſenſibiliter

Quis modus locutionis Angelicæ? Quid loqui.

ter

ter est proferre verbum sensibile, seu vocem quæ sensibiliter possit audiri; ita loqui mentaliter est exprimere seu dicere verbum mentale: quod verbum si sic dicatur, ut non dirigatur ad alterum: est loqui sibi ipsi: si autem dirigatur ad alterum, est loqui alteri. Cæterùm quia loquens alteri quodammodò excitat ipsum ut audiat, suæque locutioni attendat cum Cajetano & aliis non paucis existimamus, ipsam conceptus ordinationem ad alterum, vel ipsum conceptum sic ordinatum excitare eum Angelum, ad quem fit locutio, ut audiat ac percipiat id, quod alter ei loquitur: habet enim ista ordinatio vim excitativam, in quantum facit, quòd conceptus, qui sic ordinatur ad alterum, fit de rebus ad istum alterum pertinentibus. Et hæc videtur esse virtus illa intelligibilis, de qua in Resp. ad 3. dicitur, quòd *per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum*. Quæ tamen excitatio non est per aliquam efficientiam realem, qua Angelus loquens realiter aliquid efficiat in eo, ad quem loquitur, sed per moralem: dum enim voluntariè dirigit suas cogitationes suosque conceptus quos exprimit ad alterum Angelum; ad naturalem Angelicæ naturæ perfectionem pertinet, ut Deus, qui cum loquente operatur, effectivè excitet eum, cui ipse loquitur ad audiendum & attendendum. Quamquam non omninò improbabiliter etiam dici potest, quòd Angeli loquantur sibi invicem per quædam signa intelligibilia significantia cogitationes seu conceptus & res illas, quas loquendo manifestare volunt. Quæ signa sunt qualitates quædam mentibus Angelicis inhærentes, quibus cognitis, statim alius Angelus cognoscit verbum seu conceptum alterius remque tali conceptu significatam, sicut nos audita voce sensibili cognoscimus rem & conceptum, quem illa vox significat.

Quæst. Resp.

Si quæras: Quæ sint illa signa & quomodo significant, an naturaliter, an ad placitum? Resp. Nos qui corporei sumus, non posse scire quænam sint ista signa intelligibilia & immaterialia: verisimile autem esse, quòd significent quasi ad placitum, quia illorum significatio non sequitur ex intrinseca rei essentia, sed requirit aliquam impositionem, non quidem ab ipsis Angelis factam, sed quam Angeli ab Authore naturæ acceperint, qui simul cum natura ejusmodi signa eis dedit, quasi imposita ad talem significationem, eamque significationem ipsi naturaliter statim intellexerunt, ad eum ferè modum, quo primi homines statim locuti fuerunt lingua Hebræa, seque mutuò intellexerunt ex Dei impositione, qui talia signa eis dederat ad conceptus suos invicem significandos. His satis conforme est, quod B. Thomas lect. 1. in c. 13. 1. ad Cor. scribit, esse in quolibet Angelo aliquid, quod naturaliter ab altero Angelo cognoscitur: *Dum ergo*, inquit, *id quod est naturaliter notum proponitur ut signum ejus quod est ignotum; manifestatur occultum: & talis manifestatio dicitur locutio ad similitudinem hominum, qui occulta cordium manifestant aliis per voces sensibiles, aut per quodcumque aliud corporale exterius apparens. Unde & ea quæ sunt in Angelis naturaliter nota, in quantum assumuntur ad manifestationem occultorum, dicuntur signa vel nutus. Potestas autem manifestandi conceptum suum hoc modo metaphoricè lingua nominatur*. Ita B. Thomas. Prior tamen explicandi modus superiùs allatus magis videtur esse ad ultimam ipsius mentem; & conformior est his, quæ cum ipso dicebantur q. 57. art. 4.

Articulus II.

Angelus inferior loquitur superiori.

ART. 2. probat, Angelos inferiores loqui superioribus. Quia Angelum Angelo loqui est, conceptum suum per propriam voluntatem ordinare ad hoc ut ei innotescat: Angelus autem inferior sic ordinare potest suum conceptum, ut is Angelo superiori innotescat. Deinde. Locutio potest esse, non ad manifestandum alteri aliquid ipsi ignotum, sed ad quærendum ab eo discere id, cujus notitiam non habet ille qui loquitur: *Locutio* enim ait B. Thom. ar. seq. ad 1. *non semper est ad manifestandum alteri, sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cùm discipulus quærit aliquid à Magistro*: at Angeli inferiores, cùm non omnia cognoscant quæ superioribus nota sunt, possunt à superioribus quærere notitiam eorum quæ nesciunt; ergo possunt loqui superioribus. Huc pertinet illud Psalm. 23. *Quis est iste Rex gloriæ*, quatenus intelligitur esse interrogatio Angelorum inferiorum admirantium gloriam Christi in cœlum ascendentis, & petentium edoceri à superioribus; conformiter his quæ tradunt Dion. c. 7. Cœlest. Hier. Hieron. in c. 63. Isa. & Author noster in eum Psalmum.

Explicatur textus.

Quapropter cùm hic dicit B. Thom. Angelum loqui Angelo nihil aliud est, quàm conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat; non est sensus, quòd non sit locutio nisi sit ordinatio conceptus ad hoc ut manifestetur alteri conceptus prius ignotus: sed quòd sufficiat ejusmodi ordinatio ut possit dici locutio; sive quòd nihil aliud requiratur ad locutionem.

Loqui non idē est quod illuminare.

Petes: Quare hinc non sequitur, quòd Angeli inferiores illuminent superiores? Resp. Quia non est idem loqui quòd illuminare. Nam illuminare est manifestare veritatem prius incognitam, secundum quod pendet à prima veritate, quæ sola est essentialiter lux & regula veritatis: loqui autem est alteri dicere suum conceptum; sive is esset antea notus, sive ignotus; & sive veritas illius conceptus pendeat à Deo, sive à libertate creaturæ. Pendet autem à Deo, si v. gr. dicatur, quòd cœlum est à Deo creatum, quòd homo est animal rationale, & alia hujusmodi: à libertate verò creaturæ pendet, si quis dicat, Volo hoc aut illud dicere, vel facere. Deinde. Illuminatio est locutio per modum doctrinæ: non omnis autem locutio fit per modum doctrinæ, ut dum aliquis alteri loquitur vel prius nota vel impertinentia vel animo discendi ab illo: ergo non omnis locutio est illuminatio. Habent ergo se illuminatio & locutio Angelorum, sicut minus & magis commune: Omnis enim illuminatio est locutio, sed non omnis locutio, est illuminatio.

Articulus III.

Angelus loqui ei Deo.

ART. 3. probat, Angelum loqui Deo ex Zachar. 1. ubi Angelus refertur Deo respondisse & dixisse: *Domine exercituum usquequò tu non misereberis Jerusalem & urbium Judæ*? Job etiam 1. & 2. Sathan introducitur varia locutus esse ad Deum. Loquitur porrò Angelus Deo, non ad hoc ut ei quidpiam manifestet aut communicet, sed vel consulendo ejus voluntatem & sapientiam, vel laudando & admirando ejus potentiam.

Articulus IV.

Angeli locutio non impeditur per loci distantiam.

ART. 4. probat, localem distantiam non impedire locutionem unius Angeli ad alterum. Partim ex Lucæ 16. ubi Anima divitis loquebatur ad Abraham loco valdè distantem; partim ex ratione, quia locutio Angeli est planè spiritualis, operatio scilicet intellectualis, quæ à loco abstracta est & independens. Confer quæ dicebantur q. 55. art. 2.

Pro Resp. ad 1. concedendum est, quòd Angeli locutio, cùm sit operatio ipsi interior, sit quidem in loco aliquo determinato, in eo scilicèt in quo Angelus loquens existit: sed tamen percipitur ab eo cui loquitur, etiamsi is longè distet ab eo loco, quia nulla loci distantia impedit, quo minùs Angeli possint locutionem mutuam intelligere.

Articulus V.

Locutio unius Angeli non percipitur semper ab omnibus.

ART. 5. docet, locutionem unius Angeli ad alterum non percipi ab omnibus, sed ab eo vel iis tantùm, ad quem vel quos loquitur. Quia conceptus mentis unius potest ex aliqua causa ordinari ad unum & non ad alterum, cùm ea ordinatio sit voluntaria: per hoc autem conceptus unius Angeli percipitur ab alio, quòd ad ipsum ordinetur ex voluntate loquentis. Quòd si fortè Angeli ad invicem loquantur per nutus aut signa; dici potest cum B. Thoma q. 9. de Ver. artic. 7. ad 2. quòd in generali est unus nutus, quo unus Angelus ad omnes loquitur, sed in speciali sunt tot nutus, quot sunt conversiones ad diversos; unde unusquisque cognoscit secundùm nutum ad se factum.

QUÆSTIO CVIII.

De ordinatione Angelorum secundùm Hierarchias & Ordines.

TRia sunt præmittenda. 1. Quot sint & qui cœlestium spirituum Ordines, & quemadmodum eorum Hierarchiæ constituantur & distinguantur; solùm Deum certò scire, & præterea eos nosse vim suam atque illustrationes seu illuminationes sacramque suam & cœlestem descriptionem. Ita enim affirmat S. Dionys. cap. 6. Cœlest. Hierar. Et Hilarius in Psalm. 129. *Quis Angelorum & Potestatum, & Dominationum, & Thronorum, & Principatuum officia rationesque percipiet?* Nec dissimiliter August. Enchir. c. 58. *Quomodo se habeat beatissima illa & superna societas, quæ ibi sint differentiæ personarum, &c. dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt: ego me ista ignorare confiteor.*

2. est, non omnem de Hierarchiis & Ordinibus Angelorum doctrinam esse rejiciendam velut inutilem & curiosam, sicut hæretici faciunt: *Ad quid enim cœlestium nomina innotuerunt, si ne opinari quidem salva Fide aliquid licet de rebus, quarum nomina sunt?* ait Bernard. lib. 5. de Consider. ad Eugen. c. 4. Unde & B. Dionysius, & B. Gregorius, & alii Sancti de his disseruisse reperiuntur.

3. est, nihil temerè ex humanis rationibus hic esse pronuntiandum, sed tantùm quod Sacræ Scripturæ & Veterum authoritas tradidit. Unde meritò Patres Concil. Roman. sub Zacharia Pontifice apud Baron. tom. 9. Annal. ad ann. 745. graviter reprehendunt cujusdam Alberti orationem, in qua ponebat octo nomina Angelorum, eamque igni cremandam decernunt; cùm Ecclesia non plus quàm trium Angelorum nomina agnoscat, scilicet Michaelis, Gabrielis, & Raphaelis. Ubi & hoc additur, perspicuò intelligi, lib. 4. Esdræ nomine vulgatum, in quo frequens est mentio Angeli Uriel, ab Ecclesia Romana proscriptum penitusque esse rejectum. His præmissis, ad articulorum expositionem veniamus.

Tria tātùm nomina Angelorum agnoscit Ecclesia.

ARTICULUS I.

ART. 1. docet, non omnes Angelos esse unius Hierarchiæ: quia non omnes eodem modo recipiunt cognitionem veritatis. Est autem Hierarchia sacer Principatus, seu multitudo sacrorum Principum ordinata. Et quia in nomine Principatus duo intelliguntur, ipse scilicet Princeps, & multitudo quæ sub Principe ordinatur; ideò Hierarchia dupliciter considerari potest. Uno modo per respectum ad Principem cui est subjecta; & sic una tantùm est Hierarchia omnium hominum & Angelorum, quia unus Deus est Princeps omnium, quomodo August. lib. 12. de Civit. cap. 1. dicit, unam esse civitatem Angelorum & hominum. Secundo modo considerari potest ex parte multitudinis, quæ sub Principe ordinatur; & sic sunt tres Hierarchiæ Angelorum (nam etiam inter Ordines inferiores esse aliquos Principes testatur illud Angelorum in Ps. 23. *Attollite portas, Principes, vestras*, & una Hierarchia Ecclesiastica hominum. Hac enim ratione una Hierarchia dicitur ea multitudo, quæ uno & eodem modo potest gubernationem Principis recipere: manifestum est autem, quòd omnes homines uno eodemque modo possunt gubernari à Deo, in quantum omnes sunt unius speciei, & unus modus intelligendi est eis connaturalis. At homines alio modo gubernantur à Deo quàm Angeli, cùm divinas illuminationes non percipiant sicut Angeli, sed sub sensibilium similitudinibus. Ipsi quoque spiritus Angelici non omnes eodem modo recipiunt illuminationes divinas, sed tribus diversis modis. Quidam enim eas percipiunt, secundùm quod rationes rerum, de quibus illuminantur, procedunt immediatè ab universali principio increato, quod est Deus; & iste modus convenit primæ Hierarchiæ, quæ immediatè ad Deum extenditur, & quasi in vestibulo Dei collocatur. Alii rerum rationes percipiunt, secundùm quod pendent ab universalibus causis creatis; & hic modus convenit secundæ Hierarchiæ, quæ per species minùs universales magisque multiplicatas cognoscit quàm prima. Alii denique percipiunt rationes rerum, prout dependent à causis particularibus & propriis, non habentes scilicet species tam universales quàm cæteri; & hic modus convenit tertiæ Hierarchiæ.

Non omnes Angeli sunt unius Hierarchiæ. Quid Hierarchia.

Tres sunt Hierarchiæ Angelorum.

Quid Hierarchia una.

Dicendum ergo est: Tres esse Hierarchias Angelorum, supremam, mediam, & infimam. Quarum distinctio, cùm omnes Angeli sint substantiæ intellectuales, ex parte intellectus petenda est. Verùm cùm triplex cognitio possit in illis reperiri; una beata; & alia supernaturalis quidem, sed tamen extra verbum; & naturalis: sciendum est, quòd Hierarchiæ Angelicæ non distinguantur ex parte cognitionis beatæ; quia quantum ad illam cognitionem omnes uno modo, scilicet per essentiam, vident Deum, ut B. Thom. hic in Resp. ad 2. tradit: sed ex parte cognitionis tum naturalis, tum supernaturalis ejus, quæ est extra Verbum; quemadmodum ex hoc, & ex 4. art. 2. potest intelligi.

Hierarchiarum distinctio unde petenda.

Posset hic quærere quispiam: An Angeli supremæ Hierarchiæ omnes illuminentur à Deo immediatè; & consequenter, utrùm qui sunt ibi superiores non illuminent inferiores ejusdem primæ Hierarchiæ. Sed ex quæst. 112. art. 3. ad 4. & ex quæst. 113. art. 2. ad 2. constare potest, omnes Angelos primæ Hierarchiæ de aliquibus illuminari immediatè à Deo, non tamen omnes de omnibus: superiores enim plura percipiunt à Deo immediatè, de quibus ipsi alios suæ Hierarchiæ illuminant.

Ex his manifestum est, errare eos, & contra S. Dionysii mentem loqui, qui ponunt in divinis Personis Hierarchiam, quam vocant supercœlestem. In divinis enim Personis est quidem ordo naturæ seu originis, ut q. 42. art. 3. fuit dictum, sed non est ordo Hierarchiæ: nam ordo Hierarchiæ secundùm Dionysium habet, quòd aliqui purgentur, illuminentur, & perficiantur, quod absit ut in divinis Personis ponamus.

ARTICULUS II.

ART. 2. docet, in una Hierarchia esse plures Ordines. Quia una Hierarchia est una multitudo ordinata sub Principis gubernatione: non potest autem esse multitudo ordinata, nisi in ea sint plures Ordines. Addit, in qualibet Hierarchia esse tres Ordines. Quia quælibet multitudo perfecta potest reduci ad ternarium, scilicet ad principium, medium, & finem: Angelorum autem Hierarchia est multitudo perfecta.

In una Hierarchia sunt tres ordines.

Sunt igitur in universum novem Ordines Angelorum: *Omnis*, ait S. Dionysius cap. 6. Cœlest. Hierar. *quæ de Deo divinisque rebus disserit ratio & scientia, omnes cœlestes naturas novem Ordinibus appellavit.*

Novem Ordines Angelorum.

In suprema Hierarchia sunt Seraphim, Cherubim, Throni. In media, Dominationes, Virtutes, Potestates. In infima, Principatus, Archangeli, Angeli; secundùm quod eos Dionysius recenset c. 7. 8. & 9. Qui numerus ex sacris Litteris aliquousque colligitur.

Nam de Seraphim habemus Isaj. 6. *Seraphim stabant super illud*. Et aliquantò post: *Volavit ad me unus de Seraphim*.

De Cherubim Gen. 3. *Collocavit ante Paradisum voluptatis Cherubim*. Et Ezech. 10. *Cherubim stabant à dextris domus.*

De Thronis, Dominationibus, Principatibus, & Potestatibus, ad Coloss. 1. *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum, & in ipso creata sunt.*

De Virtutibus ad Ephes. 1. ubi etiam expressa mentio est quorumdam aliorum Ordinum: *Constituens ad dexteram suam in cœlestibus supra omnem Principatum, & Potestatem, & Virtutem, & Dominationem.* Et ne quis putet, Apostolum voluisse hoc numero quaternario complecti totam multitudinem cœlestium spirituum; addit: *& omne nomen quod nominatur, non solùm in hoc sæculo, sed etiam in futuro.* Quamquam etsi hoc ibi non adderet, sufficere posset quòd alios alibi exprimit.

Archangeli nomen habemus 1. ad Thess. 4. *In jussu & in voce Archangeli*, ac etiam in epist. B. Judæ.

De Angelis ad Rom. 8. *Neque Angeli, neque Principatus, neque Virtutes.* Matth. 18. *Angeli eorum in cœlis*. Jo. 5. *Angelus Domini descendebat secundùm tempus in piscinam*, & alibi sæpè. Hinc Gregorius hom. 34. in Evang. dicit, nos sacro testante eloquio scire, novem esse Ordines Angelorum; eosque, ait, respon-

respondere novem nominibus lapidum pretiosorum ; Ezech. 28. recensentur.

Porrò etsi ex his Scripturis non sit prorsus evidens, Ordines istis vocabulis significatos omnes inter se distingui: quia tamen eis accedit tum Ecclesiæ tum SS. Patrum consensus; non sine magna temeritate posset quispiam id negare, & numerum prædictum vel imminuere vel augere. Ecclesia in Cantico *Te Deum* Angelos, Cherubim, & Seraphim, ut distinctos recenset; similiterque in diversis Præfat. Canon. Missæ Angelos, Archangelos, Dominationes, Virtutes, Potestates, Thronos, Cherubim & Seraphim. In Antiph. ad 1. Vesp. festi omnium SS. singulos velut distinctos simul commemorat, sicut & B. Ignatius in epist. ad Tralianos, Nazianz. Orat. 34. Damasc. lib. 2. de Fide cap. 3. & alii.

Ex quibus consequens est, erroris arguendos esse illos qui docuerunt, vel Cherubinos non pertinere ad ordines Angelorum, vel Thronos non esse nomen alicujus ordinis Angelici.

Ob. Neque his obstat, Irænaeum lib. 2. cont. Hær. pauciores quàm novem recensere Ordines Angelicos; similiterque quosdam alios Patres. Resp. Non enim fuit eis propositum, vel omnes recensere, vel certum aliquem numerum definire, sed prout occasio ferebat, quosdam exprimere. Unde B. Hieronymus cum lib. 2. cont. Jovin. c. 15. septem Ordines nominasset, & lib. 1. Apolog. cont. Rufin. cap. 6. quatuor; utrobique addit, *Et omne nomen quod nominatur, non solùm in hoc sæculo, sed etiam in futuro*, per hoc significans se non omnes recensere.

Alia ob. Non obstat etiam, quòd Leo 9. aliàs 8. de Consecrat. dist. 1. Can. *Hi duo* dicat, decimum Ordinem per superbiam corruentem Angelicum numerum minuisse. Resp. Quia hoc non sic est accipiendum, quasi præter novem Ordines recensitos, unus alius fuerit, isque decimus, qui per superbiam ceciderit: sed quia tot ceciderunt, qui sufficiebant ad decimum ordinem perficiendum, quemadmodum interpretatur Glossa istius Canonis. *(Non fuit aliquis decimus Ordo Angelorum.)*

Iterùm. Ob. Denique non obstat, quòd B. Judas in sua epist. Can. videatur ponere δόξας, hoc est glorias seu majestates velut nomen alicujus Ordinis Angelici, ubi nos habemus, *Majestatem blasphemant*. Resp. In primis enim dici potest: per majestatem eum non significare Ordinem Angelorum à reliquis diversum; sed vel eum quem Nazian. vocat Splendores, nos autem Hebraico sermone dicimus Cherubim; vel generaliter Angelos sive omnes spiritus Angelicos. Deinde per majestatem intelligere licet; vel eos qui in majestate constituti sunt, ut Apostolos, Episcopos, & alios; vel ipsum Deum divinaque mysteria per Christum expleta. Neque refert, in Græco pluraliter haberi Majestates. Quamvis enim una sit Dei majestas; plures tamen sunt ejus effectus seu varia ejus opera & mysteria, quæ per Christum pro nobis expleta impii calumniis impetebant.

Articulus III.

Plures sunt in quolibet Ordine Angeli.

ART. 3. docet, in quolibet Ordine esse plures Angelos, etsi non possimus scire quotnam sint, ut qui solùm in communi & imperfectè possimus eos eorumque officia & Ordines cognoscere. Quia Is. 6. dicitur, quòd *Seraphim clamabant alter ad alterum*: eadem autem est ratio reliquorum Ordinum. Unde ad Coloss. 1. Apostolus enumerat quosdam alios Ordines in numero multitudinis dicens, *sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates*, Ezech. quoque 10. pluraliter habetur, quòd *Cherubim stabant*. Dan. 7. Matth. 26. Apoc. 5. legimus, Angelos esse in maxima multitudine.

Ob. Dices: Q. 50. art. 4. B. Thom. docuit, omnes Angelos differre specie; ergo non possunt esse plures in uno ordine. Resp. Resp. Neg. Cons. Quia unus Ordo in communi acceptus potest continere plures diversas species.

Si quæras: Quare illæ diversæ species pertineant ad unum Ordinem? Dicendum est, rationem esse, quia quantum ad communem similitudinem, secundùm quam constituuntur in Ordine, sunt æquales, quamvis simpliciter sint inæquales. Hic ad 1.

Articulus IV.

Ordines & Hier. Angelorum completivè distinguuntur secundùm dona gratuita.

ART. 4. docet, Hierarchias & Ordines Angelorum distingui; completivè quidem secundùm dona gratuita; dispositivè autem secundùm dona naturalia; hominum verò Ordines solùm secundùm dona gratuita. Quia Ordines distinguuntur per respectum ad ultimum finem: ad eum autem non pervenitur nisi per gratiam: Angelis verò data est gratia secundùm proportionem donorum naturalium, ut dictum est q. 62. art. 2. non similiter hominibus, ut 2. 2. q. 24. art. 3. docetur conformiter his quæ traduntur in 1. 2. q. 109. & 112.

Articulus V.

Angelorum Ordines convenienter nominantur.

ART. 5. declarat, Ordines Angelorum convenienter nominari, scilicet ab eorum proprietatibus & perfectionibus; quæ taliter eis conveniunt, ut omnis excellentia cujuscumque inferioris Ordinis contineatur in excellentia cujuscumque superioris, sed non contra. Quæ verò proprietates significentur istis nominibus; luculentè tradunt Dionys. Cœlest. Hierarch. cap. 7. 8. 9. & Gregor. hom. 34. in Evang. etsi nonnihil differenter, propterea quòd Dionysius Ordinum nomina exponit secundùm convenientiam ad spirituales perfectiones ipsorum: Gregorius autem magis videtur attendere exteriora ministeria.

Exponuntur nomina Ordinum Angelicorum.

Angeli ergo dicuntur, qui in manifestatione secretorum divinorum nullam præ aliis habent excellentiam, & minima nuntiant.

Archangeli quasi Principes Angeli, qui respectu Angelorum sunt Principes; respectu verò Principatuum sunt Angeli. Vel etiam, qui principantur soli Ordini Angelorum, quasi summa præ ipsis annuntiantes.

Principatus, tum quòd primi sint ac veluti Principes aliorum in executione eorum quæ imperantur, tum quòd principentur omnibus cœlestibus virtutibus divinas jussiones explentibus.

Potestates; partim quia ordinant ea quæ ab inferioribus agenda sunt; partim quia ministerio suo cohibent potestates infernales ne noceant quantum vellent.

Virtutes, quia quamdam excellentiam habent in fortitudine, & per eos fiunt miracula.

Dominationes, quia cæteros, etiam Principatus, Potestates, & Virtutes, miro modo transcendunt, eosque ad sibi obediendum subjectos habeant; ad quos proinde velut ad Dominos omne aliorum officium refertur.

Throni, quia Deum familiariter in seipsis recipiunt, secundùm quod rationes rerum in ipso immediatè cognoscere possint; quod quidem totius primæ Hierarchiæ proprium est: sed Throni non habent in eo aliquam præeminentiam, atque ita denominantur ab eo, quod est commune toti primæ Hierarchiæ, sicut Ordo Angelorum denominatur ab eo, quod est commune omnibus cœlestibus spiritibus.

Cherubim, quia pleni sunt scientia, adeò ut in ea cæteros excedant, eamque ipsis copiosè communicent.

Seraphim, quia amoris igne toti sunt succensi, aliosque incendunt.

Articulus VI.

Gradus Ordinum rectè numerantur.

ART. 6. ostendit, gradus Ordinum Angelicorum, seu ipsos Ordines Angelorum convenienter numerari; tametsi quædam sit differentia inter numerationem quam facit S. Dionysius, ab ea quam facit S. Gregorius.

Ut S. Dionysius numeret Ordines Angelicos.

Dionysius enim hoc ordine numerat, ut primi sint Seraphim; secundi Cherubim; tertio loco Throni; quarto Dominationes; quinto Virtutes; sexto Potestates; septimo Principatus; octavo Archangeli; nono Angeli.

Ut S. Gregorius.

Gregorius autem quinto loco ponit Principatus, & septimo Virtutes; in reliquis Dionysio consentit. Damascenus lib. 2. de Fide cap. 3. Dionysii enumerationem sequitur. Bernardus lib. 5. de Considerat. cap. 4. Gregorii. Diversitatis ratio potest fuisse orta ex eo, quòd Apostolus ad Ephes. 1. & ad Coloss. 1. quosdam Ordines diversimodè numerat.

Ob. Si dicas: Ecclesiam sive in Offic. omnium SS. sive in Dedic. S. Michaeli neque Dionysii, neque Gregorii

Resp. gorii ordinem servare. Resp. Eam non habere rationem Ordinis, sicuti nec quidam Veterum eam habuerunt, contenti Ordines recensere prout suo instituto videbatur convenire. Observandum autem, quòd B. Thomas hic in Resp. ad 4. ita nititur conciliare Dionysium & Gregorium, ut qui Dionysio sunt Principatus sint Gregorio Virtutes, & qui Dionysio sunt Virtutes sint Gregorio Principatus.

Ob. Dices: Visio beatifica est excellentior charitate; ergo Ordo Cherubim, qui sic denominantur à plenitudine scientiæ, est supra Seraphim, qui denominantur ab excessu amoris. Prob. Conf. Quia superior Ordo denominatur à superiore perfectione. Antec. in doctrina B. Thomæ clarum est, quia beatitudinem essentialem non collocat in amore, sed in cognitione: non est autem dubium, quin collocet eam in summa hominis perfectione. Resp. Resp. Neg. Conf. Vel quia ista nomina imponuntur Angelis propter nos mortales & Viatores: nobis autem Viatoribus charitas est excellentior quacumque cognitione, quæ Viatoribus potest convenire, cùm Apostolus 1. ad Cor. 12. & 13. charitatem nobis commendet tamquam excellentissimum Dei donum, quod in hac vita possumus consequi. Vel potius, sicut juxta B. Thomam præs. q. art. 1. ad 2. non distinguuntur Hierarchiæ Angelorum per comparationem ad visionem beatificam: ita neque Ordo Hierarchicus sumitur ex parte visionis beatificæ, sed aliunde; ac per consequens Cherubim non denominantur à plenitudine scientiæ illius, quæ est clara & intuitiva Dei visio, sed à plenitudine scientiæ tum naturalis tum supernaturalis, quam habent extra Verbum. (A qua scientia denominantur Cherubim.) Amor autem Dei seu charitas (à cujus excessu Seraphim denominantur) excellentior est omni cognitione, quæ habetur extra verbum: *Superiorum enim dilectio, & præcipuè Dei, præeminet cognitioni*, ait hic S. Doctor in Resp. ad 4. Confirm. Cherubim denominantur à plenitudine illius scientiæ, quam copiosè in alios diffundunt: non transfundunt autem scientiam beatificam, sed aliam, quam Deus ipsis communicat; ergo non sic denominantur à scientia beatifica, sed ab alia. Maj. est apud S. Dionys. c. 7. Cœl. Hier. dicentem juxta versionem Ambr. Camaldul. quòd *Sanctorum Cherubim appellatione illorum eximia scientia Deique speculatio summeque & exuberantis lucis capacitas atque contemplatio, qua divinam speciem non pertraduces illos, sed primaria vi sua intuentur, gratia quoque copiosa traditio & communicatio invidia livore carens, qua indultam sibi sapientiam in sequentia & inferiora transfundunt, designatur*. Videri possunt quæ diximus 1. 2. q. 3. art. 4. ad 7.

Articulus VII.

Ut Angelorum Ordines maneant post judicium. ART. 7. docet, Ordines Angelorum remansuros post diem judicii secundùm aliquid, & secundùm aliquid non mansuros. Quia in Ordinibus Angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum sive quoad naturam sive quoad gratiam, & executio officiorum. Secundùm prius Ordines semper manebunt; partim quia differentia naturarum non potest ab eis auferri, nisi corrumpantur: numquam autem corrumpentur, cùm sint incorruptibiles; partim quia differentia gratiæ non magis auferetur quàm differentia gloriæ, quæ est merces ipsorum æterna. Secundùm posterius Ordines quadam ratione cessabunt, nimirum quoad hoc, quod officii Angelorum est ducere homines ad finem beatitudinis: quia nulli supererunt ad beatitudinem ducendi; manebunt tamen quoad hoc, quod convenit existentibus in fine, sicut alia sunt officia ordinum militarium existentium in pugna & existentium in triumpho.

Circa Resp. ad 1. observandum est, duplicem esse sensum istorum verborum Apostoli 1. ad Cor. 15. *Cùm evacuaberit omnem Principatum &c.* Quidam enim interpretantur ea de Ordinibus sanctorum Angelorum evacuandis quoad executionem potestatis & ministerii erga homines in salute ipsorum procuranda. Alii de potestatibus adversariis, idest de Dæmonibus nomina ordinum Angelicorum retinentibus, quos Christus evacuabit seu abolebit, in quantum eos debellabit, sicque scabellum pedum suorum ponet, ut deinceps nemini possint nocere, qui sit ex parte ipsius. Prior expositio est B. Augustini lib. 1. de Trin. cap. 8. & B. Thomæ tum hic, tum in Comm. Posterior est Græcorum Interpretum.

Quod in Resp. ad 2. ait, inferiorum Angelorum cognitionem dependere ex lumine superiorum, non solùm quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem; non sic accipiendum est, quasi necessarium sit, quòd superior Angelus semper actu influat seu illuminet, ut inferior cognoscat id, quod per illuminationem superioris didicit: sed quia cognitio, quam inferior elicit de re cujus notitiam accepit per illuminationem superioris, semper innititur lumini superioris tamquam cuidam medio seu rationi cognoscendi. (Explicatur textus.)

In Resp. ad 3. observandum quod ait, Post diem judicii homines beatos aliquam illustrationem habituros per Angelorum officia: qualis autem sit futura, non exprimit, nec à nobis sciri potest.

Articulus VIII.

Quomodo homines assumantur ad Ordines. ART. 8. docet, homines assumendos esse ad Ordines Angelorum; non quidem secundùm gradum naturæ, cùm maneat semperque mansura sit distinctio naturarum, sed quantum ad gradum gratiæ & gloriæ, ita scilicet ut homines electi non constituant Rempublicam vel Societatem distinctam à Republica vel Societate Angelorum, sed una sit sive Respublica sive Societas constans ex Angelis & hominibus beatis; pertingantque homines ex beneficio gratiæ Dei ad tantam gloriam, ut in ea sint æquales Angelis; quidam quidem superioribus; alii aliis; sicque ad diversos Angelorum gradus evehantur.

Prob. 1. Quia Christus de sanctis hominibus dixit Matth. 22. quòd *erunt sicut Angeli Dei in cælo*. Et Luc. 20. *æquales Angelis sunt*.

Prob. 2. Quia S. August. lib. 12. de Civ. c. 1. scribit, quòd non erunt duæ Societates hominum & Angelorum, sed una. Et B. Greg. hom. 34. in Evang. *Superna*, inquit, *illa civitas ex Angelis & hominibus constat*. Et postea: *Distinctæ conversationes hominum singulorum agnitionum Ordinibus congruunt, ut in eorum sortem per conversationis similitudinem deputentur*. Apostolus quoque ad Hebr. 13. unam agnoscit civitatem Dei viventis, unamque Ecclesiam Angelorum & hominum, qui conscripti sunt in cœlis.

Confirm. Tres Hierarchiæ & tres singularum Hierarchiarum Ordines repræsentant SS. Trinitatem; ne ergo hæc pulchra repræsentatio tollatur; dicendum est, homines ascendere ad eosdem Ordines cum Angelis: non verò constituere novum aliquem Ordinem, qui sit decimus.

Deinde. Ruinæ Angelorum reparantur ex hominibus, quemadmodum tradunt SS. Patres Aug. Enchir. cap. 29. & 62. Greg. hom. 21. & 34. in Evang. Bern. serm. 1. de Adventu: atqui ex omni Ordine Angelorum aliquos cecidisse verisimilius est, ut ex q. 63. artic. 9. potest intelligi; ergo ad omnes Angelorum Ordines aliqui assumuntur.

Quorundam opinio. Sunt qui existiment, pueros cum sola baptismi gratia mortuos, & alios quosdam Beatos, qui minoris hic meriti fuerunt, ad nullum Angelorum Ordinem assumi, sed suum gradum suumque specialem Ordinem constituere; ac per consequens præter novem Ordines Angelorum, agnoscendum esse decimum Ordinem ex hujusmodi hominibus constantem. Nituntturque his potissimum argumentis.

1. est. Quia Lucæ 15. Christus adfert parabolam decem drachmarum, quarum novem numquam fuerunt perditæ; & illæ sunt novem Ordines Angelorum; decima autem, quæ fuit perdita & inventa, videri potest significare homines, qui postquam ceciderunt, reperti sunt, & ad salutem pervenerunt, sed in minori sanctitate quàm Angeli.

2. argumentum est. Quia nulli sunt Angeli, qui gloriam non sunt consecuti ex actibus per liberum arbitrium gratia Dei adjutum, factis: pueri autem statim post baptismum mortui non sic sunt consecuti gloriam; ergo non pertinent ad aliquem Ordinem Angelorum.

At hæc argumenta nihil convincunt.

Ad 1. enim in primis responderi potest; verum parabolæ sensum esse de hominibus justis & peccatoribus, non verò de Angelis & hominibus, cùm ad

cum-

eumdem finem tendat parabola de centum ovibus & de decem drachmis, ad ostendendum scilicet, majus esse gaudium coram Angelis Dei in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente, quàm super multis justis qui non indigent pœnitentia, ut ex earum conclusionibus patet. Deinde. Quamvis parabola intelligatur, sicut etiam intelligi potest, de Angelis & hominibus; non potest concludere id quod intenditur. Quoniam drachma perdita & inventa non significat homines imperfectioris sanctitatis, sed homines absolutè seu genus humanum, quod in Adam periit, & per Christum fuit reparatum: atque ita juxta illam rationem non soli homines inferioris sanctitatis, sed omnes omninò electi ex hominibus, sive magni sive parvi, pertinerent ad Ordinem distinctum ab Ordinibus Angelorum, & constituerent unum Ordinem particularem; quod tamen non conceditur ab aliter opinantibus, neque concedendum est.

Ad 2. Argum. Resp. Neg. Conf. Quia gloria eorum, qui sunt eam consecuti sine suis actibus, non est diversæ rationis à gloria cæterorum, cùm sit visio ejusdem divinæ essentiæ per idem lumen gloriæ respondens eidem charitati seu gratiæ secundùm speciem; alioquin essent agnoscendi undecim Ordines Electorum: novem scilicet Angelorum; & decimus hominum inferioris meriti quàm sint sancti Angeli; & undecimus eorum, qui sine meritis seu sine actibus propriis gloriam sunt consecuti. Accedit, quòd infimus Ordo Angelorum tam latè pateat; ut infimos quosque Sanctorum comprehendere possit.

Quapropter cum B. Thoma dicimus, quòd omnes electi assumantur ad Ordines Angelorum; quidam ad superiores; quidam ad inferiores; quidam ad medios, pro diversitate suorum meritorum, aut sanctitatis seu dispositionis, quam dedit eis Deus; ita tamen, ut Beatissima Virgo Maria supra omnes meritorum verticem erexerit, quemadmodum loquitur Beatus Gregorius in cap. 1. lib. 1. Reg. sitque exaltata super choros Angelorum ad cœlestia regna, ut sancta Mater Ecclesia canit. Sed utrùm assumantur tot de hominibus, quot ceciderunt Angeli, vel quot perstiterunt, vel quot fuerunt utrique, vel plures, vel pauciores; ille scit, cui soli cognitus est numerus electorum in superna fœlicitate locandus.

Ob. Si dicas: Homo conditus fuit, ut per eum fieret reparatio ruinæ Angelorum; ergo tot homines salvantur, quot Angeli ceciderunt. *Resp.* Resp. Neg. Conseq. Quia homo non fuit principaliter aut simpliciter conditus ad reparandas ruinas Angelorum, sed secundariò solùm, quatenus hoc boni consecutum est ex hominis creatione simul & reparatione, quòd ruinæ Angelicæ repararentur: *Quo sensu homo sit creatus ad reparandas ruinas Angelicas.* Quamvis enim nullus Angelus cecidisset; nihilominùs homo & creatus fuisset & reparatus. Hinc B. Thomas quæst. 16. de Malo artic. 4. ad 16. *Homo*, inquit, *non est simpliciter factus propter reparationem ruinæ Angelicæ, sed propter fruitionem Dei, & perfectionem Universi, etiamsi numquam fuisset ruina Angelica.* Et in 2. dist. 3. artic. 1. ad 3. post divisionem textus: *Non est principalis finis creationis hominis reparatio ruinæ Angelicæ, sed quædam utilitas consequens.* Nec his dissimiliter scribit Beatus Anselmus lib. 1. Cur Deus homo c. 18. dicens, quòd etsi Angelus nullus periisset, homines tamen in cœlesti civitate suum locum habuissent; quòdque in Angelis, antequam ullus eorum caderet, non erat perfectus numerus Electorum, quo civitas illa cœlestis perficeretur.

Ut Ordo decimus compleatur ex hominibus. Ex his intelligi potest, quòd cùm ab aliquibus Sanctis dicitur, Ordo decimus compleri ex hominibus; non plus significetur, quàm præter novem Ordinem Angelorum, esse quemdam alium numerum Electorum, constantem scilicet ex hominibus, qui licèt diversæ sint naturæ ab Angelis; ideòque diversum faciant numerum; simpliciter tamen non faciunt diversum ac separatum Ordinem, quia pro sanctitatis & meritorum diversitate diversis Angelorum choris miscentur.

QUÆSTIO CIX.

De ordinatione malorum Angelorum.

ARTICULUS I.

ART. 1. docet, Dæmones esse in Ordinibus Angelicis, atque adeò in Dæmonibus esse gradus Ordinum, si Ordines considerentur quantum ad naturam naturæque gradum: non verò si considerentur quantum ad gratiam vel gloriam; quia naturam semper retinent; gratiam verò semel acceptam amiserunt; gloriam autem numquam habuerunt. *Dæmones sunt in Ordinibus Angelicis.*

Confirm. Cùm Apostolus ad Ephes. ult. dicit, quòd *non est nobis colluctatio adversùs carnem & sanguinem, sed adversùs Principes & Potestates, adversùs Mundi Rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus*; Dæmones appellat nominibus Ordinum Angelicorum, ad quos scilicet si gradus naturæ spectetur pertinent: similiterque ad Rom. 8. *Neque Angeli, neque Principatus, neque Virtutes*; & 1. ad Cor. 15. juxta probabilem expositionem, de qua diximus q. 108. art. 7. ad 1.

In Resp. ad 3. observandum est, quare Angelis apostatis non tribuantur nomina Seraphim, Thronorum, & Dominationum. Quia scilicet neque charitate (à cujus ardore Seraphim nomen accipiunt) sunt prædití; neque Deum habent in ipsis habitantem; (à cujusmodi tamen inhabitatione Throni vocantur) neque libertatem eam habent, quam nomen Dominationum importare videtur. Quamquam si nomine Dominationum sola dominandi potentia intelligatur; eo modo quo Principatus Dæmonibus attribuitur, possent etiam attribui Dominationes, secundùm ea quæ dicebantur, quæst. 63. art. 9. expressè tamen eis non attribuuntur in Scriptura.

ARTICULUS II.

ART. 2. probat, Dæmonum alios aliis præesse. Quia actio sequitur naturam: sed Dæmonum quidam naturali ordine constituuntur sub aliis, inferiores nimirum sub superioribus; ergo etiam actiones eorum sunt sub actionibus superiorum: hoc autem est alios præesse aliis. Confirmatur. Peccatum non tollit naturam; ergo illi, qui secundùm gradum naturæ sunt superiores, naturaliter præsunt inferioribus: ordo enim divinæ gubernationis habet, ut superiores præsint inferioribus. Hinc Matth. 12. Beelzebub vocatur Princeps Dæmoniorum. Et cap. 25. ignis paratus dicitur Diabolo & Angelis ejus; ergo Diabolus habet Dæmones sibi subjectos. Porrò sicut inferiores Dæmones parent superioribus, non ex charitate, sed ex odio quo feruntur in genus humanum; sic superiores non habent ex sua prælatione gloriam, sed majorem miseriam, ut B. Thomas explicat in Resp. ad 2. & 3. *Inter Dæmones est prælatio.*

Dices: Job 10. legimus de inferno, quod ibi *nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*; ergo nulla est ibi prælatio nullusque gradus Ordinum. Resp. Neg. Conf. Quoniam ut B. Thom. in 2. d. 6. art. 4. ad 1. docet: *Ibi quidem omninò removetur ordo in finem beatitudinis, à quo irrecuperabiliter ceciderunt; erit tamen in eis ordo potestatis, quæ magis à Deo est quàm ab ipsis.* Unde & hic ad 1. ait, *quòd prælatio Dæmonum non fundatur super eorum justitia, sed super justitia Dei cuncta ordinantis.* *Ob.* *Resp.*

Potest etiam verborum Job sensus esse, quòd in Inferno nullus sit ordo, quo post tenebras lux recurrat; vel quo post afflictiones & miserias quies redeat: sed sempiternus horror & tenebrarum & afflictionum inhabitet. Unde 70. sic habent: *Ubi non est lux, neque est videre vitam hominum.* Polychronius in Caten. sic: *Ubi neque sunt ordines Solis & Siderum, neque rerum humanarum.*

Si dicas: Inter homines damnatos non est aliqua prælatio; igitur nec inter Dæmones. Neg. est C. proptereà quòd homines damnati non participent diversos gradus naturæ, sed omnes sint natura pares: Dæmones autem non sunt æquales secundùm naturam. *Ob.* *Resp.*

Si denique objicias: In Beatis nihil est inordinatum; ergo in Dæmonibus, cùm sint damnati, nihil est ordinatum. Etiam Neg. est Conf. Quia bonum reperiri potest *Ob.* *Resp.*

potest absque ullo malo; malum verò non potest reperiri sine aliquo bono.

ARTICULUS III.

Dæmon Dæmonem non illuminat.

ART. 3. probat, unum Dæmonem non illuminare alium, etiamsi ei loquatur, & veritatem aliquam manifestet, quam prius nesciebat. Quia illuminatio propriè est manifestatio veritatis, secundùm quod habet ordinem ad Deum: Dæmon autem non manifestat aliquam veritatem tamquam à Deo venientem, neque vel ipsam veritatem, vel eum cui veritatem manifestat, intendit ordinare in Deum, sed magis ab ordine divino abducere.

Ob. Dices: Si aliquis prædicet Christi Evangelium mala intentione, verè illuminat eos, qui divinæ veritatis notitiam ab eo accipiunt; ergo Dæmones similiter dici possunt illuminare alios, quamvis mala intentione illam manifestent. Resp. dist. Antec. Vel enim ejusmodi Prædicator ea intentione mala Evangelium annuntiat, ut dicendo hac vice verum, intendat plebem à summa veritate, hoc est à Deo avertere, sive postea proponendo ipsi falsitatem, sive inducendo in aliquod peccatum: vel habet quidem intentionem malam, utpotè vanæ gloriæ, ambitionis, aut lucri, aut aliam similem; ita tamen ut non velit plebem seducere, & ab Evangelica veritate avertere, sed in veritatis notitiam ducere. Qui prædicat cum intentione mala juxta priorem modum; non propriè illuminat, nimirum per se & ex intentione, sed potius decipit. Neque refert, quòd contingat, aliquos ex ipsius prædicatione illuminari. Hoc enim est per accidens; qui proinde potius dicendi sunt ab ipsa veritate illuminati, quàm à tali Prædicatore, quandoquidem ipse magis intendat obscuritatem eis inducere, quàm ipsos illuminare. Qui verò prædicat cum mala intentione juxta posteriorem modum; rectè dicitur illuminare; quia licèt ipse graviter peccet, manifestat tamen veritatem secundùm quod habet ordinem ad Deum. Cùm autem unus Dæmon alteri manifestat aliquam veritatem, semper habet intentionem malam priori modo, & non solùm posteriori; ideòque non dicitur eum propriè illuminare.

Resp.

An Prædicans mala intentione possit dici illuminare.

ARTICULUS IV.

Angeli boni præsunt malis.

ART. 4. docet bonos Angelos præesse malis. Partim authoritate Aug. lib. 3. de Trin. c. 4. & Greg. hom. 34. in Evang. qui hoc affirmant; partim ratione. Quia creaturæ, quæ sunt Deo propinquiores, habent prælationem super alias: sed Angeli boni sunt creaturæ Deo propinquissimæ, per claram scilicet ejus visionem & fruitionem, qua Dæmones carent; ergo habent prælationem super Dæmones. Maj. prob. Quia totus ordo prælationis est originaliter in Deo, & participatur à creaturis, secundùm quod ipsæ magis appropinquant Deo.

His & Scripturæ suffragantur Tob. 8. Raphael dicitur religasse Dæmonium in deserto superioris Ægypti. Et Apocal. 20. Angelus habens clavem Abyssi, *apprehendit draconem serpentem antiquum, qui est Diabolus & Satanas, & ligavit eum per annos mille, & misit eum in abyssum*. Lucæ etiam 10. habemus, quòd in nomine Christi Dæmonia subjicerentur ejus discipulis; quantò igitur magis existimandum est, ea subjecta esse SS. Angelis? Cùmque Marci 16. Christus promiserit credentibus in se, quòd in nomine suo Dæmonia ejicient; non potest esse dubium, quin SS. Angeli sic Dæmonia sibi subjecta habeant, ut plus possint ea ejicere quàm homines Fideles.

Quæst. Circa resp. ad 1. dubitari potest: An mali Angeli illuminentur à bonis. Ratio dubitandi est, quia multa ipsis per SS. Angelos revelantur de divinis mysteriis, cùm divina justitia exigat ut per ipsos Dæmones aliqua fiant vel ad punitionem malorum vel ad exercitationem bonorum; quemadmodum S. Doctor hic asserit, & ante illum B. August. lib. 2. de Gen. ad litt. c. 17. Resp. Angelos quidem bonos quantum in se est illuminare interdum malos; manifestant enim eis veritatem aliquam, secundùm quod habet ordinem ad Deum; ipsos tamen malos Angelos propriè non illuminari, quia non recipiunt veritatem eis manifestatam cum ordine ad Deum, sed in ordine ad explendam satiandamque pravam suam voluntatem, ut propterea hic dici possit, quòd *lux in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt*. Hinc B. Thom. dicit, quòd *hujusmodi revelationes, si ad Angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum: ex parte verò Dæmonum non sunt illuminationes, quia eos in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriæ iniquitatis*. Quapropter sicut ad illuminationem activam requiritur, quòd manifestatio veritatis ab ipso manifestante ordinetur in Deum; ita ad illuminationem passivam, oportet quòd etiam ordinetur in Deum ab eo, cui fit manifestatio.

Resp.

QUÆSTIO CX.

De præsidentia Angelorum super creaturam corporalem.

ARTICULUS I.

Creatura corporalis administratur per Angelos.

ART. 1. docet, creaturam corporalem administrari per Angelos, seu Deum in gubernatione creaturæ corporalis uti ministerio Angelorum. Quia hoc communiter invenitur in rebus naturalibus, quòd potestas particularis gubernatur & regitur à potestate universali: virtus autem cujuslibet corporis est magis particularis quàm virtus substantiæ spiritualis, hoc est quàm virtus Angelorum. Confirmatur. Oportet quòd divina providentia (quamvis, ut quæst. 103. art. 6. dicebatur, Deus immediatè omnia gubernet) secundùm quamdam proportionem usque ad res ultimas perveniat: hæc autem proportio est, ut sicut supremæ creaturæ sunt sub Deo, & gubernantur ab ipso; ita inferiores creaturæ sint sub superioribus, & regantur ab ipsis: inter omnes autem creaturas supremæ sunt spiritus Angelici; exigit igitur divinæ providentiæ ratio, ut cæteræ creaturæ per Angelos regantur. Hinc August. lib. 3. de Trin. c. 4. *Quemadmodum corpora crassiora & inferiora per subtiliora & potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ; & spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalem; & spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator, per spiritum vitæ rationalem pium & justum; & ille per ipsum Deum: sic universa creatura per Creatorem suum &c.* q. 79. inter qq. 83. *Unaquæque*, inquit, *res visibilis in hoc Mundo habet potestatem Angelicam sibi præpositam, sicut aliquot locis divina Scriptura testatur*. Loca Scripturæ sunt Dan. 9. & 10. ubi Angelorum cura de Israelitis & Persis describitur. Apocal. 7. ubi Angeli quidam dicuntur tenere quatuor ventos terræ ne flarent, neque super terram, neque super mare, neque super ullam arborem. Apoc. 14. sermo est de Angelo, qui habebat potestatem supra ignem: & c. 16. de Angelo aquarum. Ubi Arethas sic scribit: *Non gentibus tantùm præfecti sunt divinæ Virtutes, sed & Mundi elementis; quemadmodum hæc revelatio divinitùs nos docet*. Sed & ad Hebræos 2. legimus, quòd *non Angelis subjecit Deus Orbem terræ futurum*, hoc est vel Ecclesiam, qualis futura est in gloria cœlesti, vel in genere statum Mundi, qualis futurus est post generalem resurrectionem: per hoc autem quòd Apostolus negat, Orbem terræ futurum Angelis esse subjectum; haud obscurè indicat, Orbem præsentem seu præsentem hujus corporei Mundi statum ipsis esse subjectum. Cùm Augustino sentit Greg. lib. 4. Dialog. cap. 5. scribens, quòd *in hoc Mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest*.

Pro resp. ad 2. Neg. est Conf. Corpora enim inferiora reguntur quidem à corporibus superioribus, hoc est cœlestibus quoad naturales suas actiones: quia tamen in ipsis inferioribus multa accidunt præter actiones naturales corporum superiorum; ideò necesse est ponere, quòd Angeli habeant immediatam præsidentiam supra corpora inferiora, & non solùm supra cœlestia corpora. Quæ præsidentia non ad faciendum miracula dicitur esse necessaria; cùm ex ar. 4. & aliunde constet, Angelos naturali sua virtute non posse ulla miracula facere: sed alia ad eos effectus, qui etsi non proveniant præter totius naturæ creatæ ordinem, proveniunt tamen præter actiones naturales seu ordinarias superiorum ac etiam inferiorum corporum, hoc est non solo generali vel naturali cursu & motu cœlorum aut alio-

aliorum corporum, secundùm quod ex illo generali motu pendent, sed aliunde: veluti si Angelus, sicuti naturali sua virtute potest, aliquem extraordinarium terræ motum excitet; arbores evellat; pluvias & tonitrua procuret; terrorem exercitui incutiat; saxa sive ingentia sive alia loco moveat; aut alia hujusmodi operetur præter naturalem ac ordinarium cursum vel motum cœlorum.

Ex resp. ad 3. colligi potest, B. Thomam sentire, quòd singula rerum corporalium genera habeant singulos Angelos rectores & gubernatores, idque ex ordine divinæ sapientiæ, non autem ex natura vel proprietate ipsorum Angelorum. Quod & Scripturæ Apocal. 14. & 16. superiùs allatæ satis consentaneum est. Neque refert, Hieronymum in cap. 1. Habac. dicere, stultitiæ condemnandum esse librum quemdam apochryphum, in quo scriptum est, Angelum quemdam nomine Tyri præesse reptilibus; & in hanc similitudinem piscibus quoque, & arboribus, & bestiis universis proprios in custodiam Angelos assignatos. Vel enim solùm vult dicere, stultum esse existimare, quòd singuli Angeli sint singulis individuis tum reptilium tum piscium, aliarumque bestiarum & arborum assignati custodes: vel loquitur ex opinione aliorum. Confer quæ diximus q. 22. art. 2.

Ob.

Resp.

Articulus II.

Materia nõ obedit Angelis ad nutum.

ART. 2. probat, materiam corporalem non obedire Angelis ad nutum, sic nimirum, ut possint immediatè introducere formam in materiam absque interventu alicujus corporis. Quia omne quod fit est simile facienti: atqui id quod fit per introductionem formæ in materiam est compositum; ergo introducens formam debet esse compositum, aut habere in sua virtute compositum & quantum ad materiam & quantum ad formam: Angelus autem neque est compositum aliquod ex materia & forma, neque in sua virtute habet ejusmodi compositum, & quantum ad materiam & quantum ad formam; ergo Angelus non potest se solo facere compositum.

Ob. Si dicas: Virtute cœlorum produci mures, ranas, & hujusmodi; cùm tamen cœlum non sit istis animalibus simile neque quantum ad materiam neque quantum ad formam. Resp. Talia produci virtute cœlorum, non simpliciter, sed quatenus considerantur cum Intelligentia motrice ac vivente: quæ etsi non uniatur illis ut forma informans: unitur tamen ut forma influens virtutem quamdam artificiosam, qua possint ejusmodi viventia imperfecta producere, non mediantibus aliis viventibus, mediantibus tamen dispositionibus materialibus: *Corpora cœlestia*, inquit S. Doctor q. 6. de Pot. art. 6. ad 10. *etiamsi non sint animata, moventur à substantia vivente separata, cujus virtute agunt sicut instrumentum, virtute principalis agentis; & ex hoc causant in inferioribus vitam.*

Pro resp. ad 1. Neg. est Cons. Quoniam etsi Angelus sit majoris virtutis quàm Anima, tamen Anima est corporis forma; & ideò potest in corpore quod informat id, quod Angelus non potest, cùm Angelus non sit forma informans alicujus corporis.

Pro resp. ad 2. etiam Neg. est Cons. Quia id, quod potest virtus inferior, potest superior: at non eodem, sed excellentiori modo; unde sequitur, quòd Angelus excellentiori modo transmutet materiam corporalem quàm agentia corporalia, scilicet ipsa movendo tamquam causa superior.

In resp. ad 3. observa, quòd ex virtute Angelorum aliqui effectus sequantur in rebus naturalibus, ad quos non sufficerent agentia naturalia sine Angelis: ex quo tamen non sequitur, materiam obedire Angelis ad nutum, sicut nec coquis obedit materia ad nutum, etiamsi aliquem modum decoctionis operentur per ignem secundùm aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret. Materiam enim obedire Angelis ad nutum, non est ipsos posse facere aliquem effectum in materia supra virtutem materiæ: sed est, Angelos posse reducere materiam in actum formæ substantialis, non mediantibus causis corporalibus. De materia hujus art. plura videri possunt q. 16. de Malo ar. 9.

Quid sit materia obedire Angelis ad nutum.

Articulus III.

Corpora obediũt Angelis ad motũ localem.

ART. 3. docet, corpora obedire Angelis ad motum localem. Quod cùm dupliciter intelligi possit. Uno modo sic, quòd Angeli possint quodlibet corpus movere qualicumque motu voluerint. Alio sic, quòd possint immediatè movere corpora motu suæ virtuti proportionato; præsentis articuli doctrina non est accipienda juxta priorem modum, sed juxta posteriorem. Affirmat enim S. Doctor q. 16. de Malo art. 10. ad 8. quòd *idem quidem est naturalis motus totius & partis: non tamen eadem vis sufficit ad movendum totum quæ movet partem. Unde licèt Dæmones possint movere aliquam partem terræ: non sequitur, quòd possint movere totam terram, quia hoc non est proportionatum naturæ ipsorum, ut mutent ordinem elementorum Mundi.* Et Opusc. 10. art. 16. ad quæstionem, An Angelus possit movere totam molem terræ usque ad globum Lunæ: Respondet, sibi videri *quòd naturali sua virtute hoc non possit: quia nulla virtus creata potest immutare ordinem principalium partium Universi, ad quem pertinet, quòd terra sit in medio locata.* Et posteà: *Certum est*, inquit, *quòd naturali sua virtute Angelus potest alicujus ponderis terram movere, sed usque ad quanti ponderis quantitatem moveri* (aut potius movere) *possit, non potest à nobis determinari.* Similiterque ad eamdem quæstionem Respondet Opusc. 11. art. 5. pro ratione subjungens, quòd *Virtutes creatarum se extendant ad naturales effectus; & ideò Angeli corpora cœlestia movere possunt secundùm motus convenientes naturis ipsorum: aliis autem motibus ea movere non possent secundùm propriam virtutem, sed hoc divinitùs miraculosè fieri posset.* Et posteà tacitæ objectioni sic occurrit: *Quòd virtus Angeli sit infinita inferiùs; non est sic intelligendum, quòd non determinetur ad determinatos effectus, sed quia in suis effectibus producendis non patitur lassitudinem aut defectum.*

Angeli possunt movere corpora localiter.

Angelus nõ potest movere loco totum elementũ terræ.

Ex quibus satis notum relinquitur, S. Doctorem non velle, quòd Angelus possit movere localiter quodcumque corpus quodlibet motu, sed eo tantùm, qui virtuti ipsius Angeli est proportionatus. Unde dicto art. 10. q. 16. de Malo expressè dicit, quòd *Motor orbis Saturni non posset movere cœlum stellarum, nec Motor ejus posset illud movere, si haberet plures stellas.* In præs. quoque artic. solùm concludit, quòd *natura corporalis nata est moveri immediatè à natura spirituali secundùm locum*, de quovis genere motus nihil dicens. Quapropter juxta posteriorem modum intelligenda est hujus art. doctrina; potestque ex sacris Literis confirmari.

Nam Angeli Gen. 19. *Introduxerunt ad se Loth, clauserunt ostium.* Dan. 14. Angelus tulit Habac. in Babylonem. Et Act. 5. tulit Philippum, qui mox inventus est in Azoto. Matth. 8. Dæmones in porcos ingressi præcipitaverunt eos in mare; ergo Angeli, sive boni sive mali, possunt immediatè movere corpora suæ virtuti motivæ proportionata, sufficienterque approximata. Quod propterea addimus, quia Angeli non possunt naturaliter agere in distans, atque adeò nec immediatè movere corpora, quibus non sint aliquo modo præsentes & conjuncti; quemadmodum tradit Sanctus Doctor Quodlib. 6. art. 2. ad 1. & Quodl. 9. ar. 10. ad 2.

Articulus IV.

Angeli non possunt vera miracula facere.

ART. 4. probat, Angelos non posse propria virtute facere vera & propriè dicta miracula, sed hoc soli Deo esse proprium. Quia miraculum est præter ordinem totius naturæ creatæ & supra ejus vires proprias: sic autem agere est solius ejus qui est ordinis naturalis Institutor. Hanc doctrinam latiùs deducit B. Thom. q. 6. de Pot. art. 3. 3. cont. Gent. c. 102. & 103. Opusc. 3. cap. 136. & ad ejus confirmationem pertinent quæ dicta sunt tum supra q. 105. art. 7. tum 2. 2. q. 170. art. 2.

In resp. ad 1. ostendit rectè dici, Angelos facere miracula, vel quia ad eorum desiderium Deus ea facit, vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt. Confer dicta q. 178. art. 1. in resp. ad 4.

Pro resp. ad 2. dicendum est, quòd Magi per contractum cum Dæmonibus initum (illi enim sunt, qui vocantur ab Aug. privati contractus) faciunt quæ-

dam miracula quoad nos, nulla autem quæ sunt simpliciter miracula; quia faciunt aliqua opera hominibus causam eorum ignorantibus mirabilia; nulla tamen faciunt, quæ superent vires totius naturæ creatæ, aut quæ sint præter ordinem totius creaturæ.

In resp. ad 3. verba Augustini dicentis, quòd omnia, quæ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris hujus non absurdè fieri posse creduntur; sic explicat, ut ea fieri possint per istas potestates spirituales (idest per Dæmones) adhibendo corporalia semina per motum localem, seu mediantibus activis naturalibus, ut loquitur q. 16. de Malo ar. 9. ad 1. Ubi etiam in resp. ad 2. tradit, quòd Dæmones per activa naturalia, quæ adhibent ad effectus, possunt quædam facere ultrà virtutem naturalem agentium; (particularium scilicet) *non tamen hoc, quòd humani corporis lineamenta in bestialia convertantur secundùm rei veritatem; quia hoc est præter ordinem à Deo naturæ inditum*. Unde quæ dici solent de sociis Ulyssis, deque aliis in varias bestias arte magica conversis; ex August. tradit, intelligenda esse de conversionibus secundùm phantasticam apparentiam. Et in resp. ad 3. de sociis Diomedis dicit, quòd non fuerint conversi in aves, sed quòd eis submersis, Dæmones procuraverint aves, easque loco ipsorum supposuerint. Quid de serpentibus magorum Pharaonis sit dicendum, vide q. 114. art. 4.

QUÆSTIO CXI.

De actione Angelorum in homines, ac primò, Utrùm possint eos immutare sua virtute naturali.

ARTICULUS I.

Angelus potest illuminare hominem.

ARt. 1. docet, Angelum posse illuminare hominem. 1. Quia S. Dionysius c. 4. Cœlest. Hierarc. probat, quòd revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus Angelis; hujusmodi autem revelationes sunt illuminationes.

2. Quia Angeli superiores illuminant inferiores; ergo multò magis Angeli possunt illuminare homines. Hinc Dan. 7. cùm ipse quæreret veritatem de his quæ viderat; unus de assistentibus dixit ei interpretationem sermonum, & docuit eum. Et cap. 8. Gabrieli dicitur: *Gabriel fac intelligere istam visionem*, de quo mox subditur, *& ait ad me, Intellige fili hominis*. Et postcà: *Dixitque mihi, Ego ostendam tibi quæ futura sunt*. Et cap. 9. *Ecce vir Gabriel, quem videram in visione à principio, &c. docuit me & locutus est mihi, dixitque Daniel, nunc egressus sum ut docerem te, & intelligeres*. Zachar. 1. *Dixit ad me Angelus, qui loquebatur in me, Ego ostendam tibi quid sint hæc*. Quibus disertis verbis consentiunt Dion. c. 4. Cœlest. Hier. Aug. Conc. 18. in Psal. 118. Cyril. lib. 1. in Jo. c. 9.

Quomodo Angelus hominem illuminet.

De modo autem quo Angelus hominem illuminat, non una est omnium sententia. Non dubium est, quin visibiliter seu sensibiliter possit eum illuminare, sive in corpore assumpto, sive aliter formando voces, aut sonos vocibus similes, & eamdem significationem habentes; quo modo Gabriel Danielem, Dan. 8. & B. Virginem Mariam, Luc. 1. illuminavit; & Angelus nomine Dei Samuelem, 1. Reg. 3. Sed difficultas est de illuminatione invisibili. B. Thom. censet, eam fieri confortando intellectum hominis, & proponendo ei veritatem intelligibilem juxta ipsius capacitatem sub similitudinibus sensibilium. Hæc autem confortatio non sic est accipienda, quasi Angelus immediatè ac realiter agat in ipsum intellectum hominis, efficiendo vel lumen intelligibile, vel speciem, vel actum, vel aliquid aliud per se & immediatè in potentia intellectiva: sed quia movet humores aut spiritus vitales in homine existentes, quibus motis, phantasia excitatur ad operandum, & per eam intellectus movetur ordinatè & convenienter. Cùm enim Angelus bonus optimè noverit quomodo spiritus & humores moveri debeant, ut phantasmata per sensus exteriores accepta & conservata convenienter applicentur ad formandos conceptus vel ad apprehensionem veritatis intentæ; sic agere existimandus est, atque hoc modo proponere tam objectum quàm medium assentiendi objecto, ut veritas melius explicetur, atque ita intellectus juvetur ad perfectiùs judicandum. Potest prætereà Angelus amovere impedimenta ordinatæ apprehensionis phantasiæ, illa quæ per motum vel quietem localem tolli possunt, etsi non ea, quæ sunt ex læsione organi per qualitatum improportionem, nisi ista improportio curari possit applicando activa passivis, quæ Angelus facilè potest applicare, si Deus velit. Confer q. 11. de Ver. art. 2.

In resp. ad 3. observa, eum qui illuminatur cognoscere suam illuminationem quatenus cognoscit rem sibi esse manifestam, etiamsi non semper sciat à quo illuminetur.

ARTICULUS II.

Utrùm Angelus possit immutare voluntatem hominis.

REspondet, non posse immutare efficaciter. Ad cujus intelligentiam observa, voluntatem hominis posse tribus modis moveri vel immutari. 1. interiùs dando ei inclinationem in hoc vel in illud; & sic solus Deus potest eam movere. 2. ab exteriori, hoc est ab objecto, vel ab eo qui proponit objectum; & hoc modo Angelus potest aliqualiter movere voluntatem hominis, non tamen efficaciter; sed sic movere solius Dei est, qui & est summum ac infinitum bonum, & potest seipsum intellectui evidenter ostendere. Confer in 1. 2. q. 9. art. 6. & q. 10. art. 2. 3. movetur hominis voluntas ab eo, qui excitat passiones sensualitatis: humana enim voluntas movetur ab appetitu sensitivo, ut ejusdem q. 10. ar. 3. docetur, ac per consequens etiam ab illo qui talem appetitum excitat; & hoc etiam modo Angelus potest movere voluntatem hominis, in quantum potest concitare passiones, ex quibus ipsa inclinetur ad volendum: sed non potest efficaciter movere, quia voluntas potest passionibus non consentire, non solùm in sensu diviso, sed etiam in composito. Ex his intelligi potest, B. Thomam meritò q. 105. art. 4. dixisse, proprium Dei esse movere voluntatem. Et q. 106. art. 2. *quòd ex parte potentiæ voluntas nullo modo potest moveri nisi à Deo*. Et Opusc. 3. c. 129. quòd *in voluntatem solus Deus imprimere potest*, cujusmodi sermones infinitis propemodum locis apud eum reperire est.

Qualiter Angelus possit movere voluntatem hominis.

Quæst.

At quæstio relinquitur: An solus etiam Deus possit intellectum hominis immutare in ipso realiter operando, & per veram ac propriam efficientiam ipsi aliquid immediatè imprimendo.

Videri enim potest quòd non. Quia B. Thom. 2. 2. quæst. 172. art. 2. ad 1. disertè ait, quòd in intellectum Angelus potest imprimere; quomodo etiam loquitur dicto cap. 129. Opusc. 3.

Resp.

Nihilominùs affirmativè Respondendum est. Quia sicut voluntas ita intellectus est potentia spiritualis: Angelus autem non potest illabi intra potentiam spiritualem, hoc est non potest intra terminos illius se suamque substantiam constituere, ita ut ibi revera sit & intimus existat, quia hoc soli Deo proprium est: atqui Angelus non potest efficienter & immediatè operari, ubi non potest esse; ergo non potest efficienter & immediatè operari in hominis intellectu. Confirmatur. Alioquin sequeretur, Angelos sive bonos sive malos posse secretas cordium nostrorum cogitationes cognoscere: quomodo enim eas scire non possent, si in ipsa vi cogitativa seu intellectiva substantialiter præsentes sint, si velint? Sequeretur prætereà, quòd efficienter in nobis causare possent eas cogitationes quas vellent: operari enim possunt ubi sunt; & tamen B. Thomas hic ad 2. dicit, quòd *Dæmones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando*.

Angelus nō potest immediatè operari in intellectu hominis.

Ad verba B. Thomæ Resp. Sensum illorum esse, quòd *in intellectum potest imprimere quodammodò homo vel Angelus, repræsentando objecta, quibus intellectus cogatur*. Ita enim seipsum explicat q. 11. de Ver. art. 3. ad 11. & locupletiùs q. 22. de Ver. art. 9. ad 4. *Angeli*, inquit, *non imprimunt intellectui, quasi interius aliquid in intellectu agentes, sed solùm ex parte objecti, in quantum aliquid intelligibile proponunt, in quo intellectus noster confortatur, & convincitur ad assensum. Sed objectum voluntatis per Angelum propositum non de necessitate immutat voluntatem; & ideò non est simile*.

Ex his haud difficulter intelligi potest, quare Dæmon non possit in hominis intellectum immitteres pra-

vas

vas cogitationes, interiùs eas causando, neque efficienter operari in ejus voluntate: sed quia potest extrinsecùs mentem movere objiciendo sensibus, tum externis tum internis, earum rerum species, quæ ad malum invitant & alliciunt: ac etiam potest educere species ex phantasia ad hoc, ut excitent intellectum; propterea dicitur, aliquando vel causare vel immittere malas cogitationes: quibus tamen non consentire & possumus & debemus. Quando verò aliquis eis consentit; Diabolus dicitur cor ejus intrare vel implere, nimirum secundùm effectum pravarum suggestionum quas adhibuit, & secundum potestatem dominando in illum, quam ea occasione accipit. Juxta hæc accipiendum est; tum quod Lucæ 22. legitur: *Intravit autem Satanas in Judam*; (pro quo Jo. 13. dicitur Diabolus misisse in cor, ut traderet eum Juda) tum quod Act. 5. juxta Græcos codices habetur, *Cur implevit Satanas cor tuum?* His consentiens B. Thomas in fine qq. de Malo. *Considerandum est*, inquit, *quòd Dæmon dicitur ingredi posse mentem hominis, non secundum substantiam, sed secundum effectum.*

Quomodo Dæmon dicitur causare malas cogitationes.

Ut Diabolus intret in cor hominis.

Porrò quod ad intellectum hominis attinet; quidam existimant, quòd Angelus bonus possit augere lumen ejus intelligibile ad perfectiùs judicandum, etsi modum ab eo quem supra diximus diversum nos ignoremus. Quod verò ad species intelligibiles, eas neque boni neque mali Angeli possunt in intellectu efficere, imò nec sensibiles species imprimere in imaginativam, nisi fuerint per sensus acceptæ, unde non possunt facere; quòd cæcus natus imaginetur colores.

ARTICULUS III.

Angelus potest movere imaginatio.

ART. 3. docet, Angelum tam malum quàm bonum posse virtute suæ naturæ movere imaginationem hominis. Quia quæ ex motu locali aliquorum corporum causari possunt, subsunt virtuti naturali Angelorum: apparitiones autem imaginariæ causari possunt ex locali mutatione corporalium spirituum & humorum; idque vel naturaliter vel voluntariè. Quocirca etsi Angelus non immutet potentiam sensitivam & imaginativam, se suamve substantiam eis objiciendo; immutare tamen potest transmutando seu localiter movendo: non quidem ipsam organi substantiam dividendo; sed movendo spiritus & humores, & objectum aliquod deferendo seu præsentando ipsi potentiæ imaginativæ. Conferat qui plura volet quæst. 16. de Malo artic. 11.

ARTICULUS IV.

Et sensum hominis.

ART. 4. docet, Angelum sua naturali virtute posse immutare sensum hominis; externum quidem, vel organum perturbando, vel opponendo et impedimentum sentiendi, vel alienas species objiciendo, vel etiam aliter: internum verò quodam simili modo, ac insuper conciliando & commovendo humores corporeos, vel species in memoria sensitiva existentes deducendo ad organum sensus, easque confundendo.

Tria restant observanda. 1. Dæmonem, si Deus permittat, posse ingredi & penetrare corpora hominum, etiam secundùm suam substantiam. 2. tunc demum quempiam obsideri seu possideri à Dæmone, quando Dæmon sic est in illo, perturbans ejus imaginationem, ut mentis usus impediatur. 3. multa solere recenseri signa, quibus judicari possit, aliquem esse dæmoniacum seu à Dæmone obsessum; inter ea tamen nullum esse certius, quàm si aliqua fiant ab eo, quæ nec à Deo, nec ab aliquo bono Angelo vel alio Sancto, nec ab ulla causa naturali ortum habere possunt. Sed de his disserere non est nostri instituti.

QUÆSTIO CXII.

De missione Angelorum.

ARTICULUS I.

Angeli mittuntur à Deo.

ART. 1. docet, aliquos Angelos mitti ad homines, ut ministerium aliquod Deo exhibeant. Quia ille mitti dicitur ab alio, qui per aliqualem ab eo processionem aliquo modo incipit esse alicubi, ubi prius non fuit erat: sed Angeli per quamdam processionem, à Deo scilicet secundùm impe-

rium, incipiunt esse ubi prius non erant, idque ad exhibendum Deo ministerium; ergo Angeli mittuntur in ministerium. Hæc doctrina est Fidei, manifestissimaque est ex sacris Litteris. Nam Gen. 19. duo Angeli dicunt, se à Deo missos, ut perdant Sodomitas. Exodi 33. Deus sic ad Moysen loquitur: *Mittam præcursorem tui Angelum*. Tob. 12. Raphael ait: *Tempus est ut revertar ad eum qui me misit*. Matth. 13. *Mittet filius hominis Angelos suos*. Lucæ 1. *Missus est Angelus Gabriel à Deo.*

Circa respons. ad 2. & 3. duo sunt observanda. Unum, quando Angeli non sunt actu in cœlo empyreo, nihil dignitatis ei subtrahi nón magis, quàm dignitati Regis aliquid subtrahatur ex hoc, quòd non actu sedet in regali solio. Alterum, actiones exteriores, quas Angeli operantur, in nullo impedire ipsorum contemplationem; & propterea sive sint in terra, sive in cœlo, sive exteriora quædam faciant, sive nulla, semper æquè clarè vident divinam essentiam, semperque sunt æquè beati.

Circa resp. ad 4. dubium occurrit: Num aliqui Angeli sint hominum ministri. Quæst.

Videri enim potest quòd sic. 1. Quia S. Thomas dicit, eos ministrare principaliter Deo & secundariò nobis.

2. Quia ad Hebr. 1. Apostolus scribit, Angelos esse in ministerium missos propter eos, qui hæreditatem capient salutis.

3. Quia S. Bernard. serm. 2. in Vigil. Nativ. Dom. & serm. 11. in Psalm. *Qui habitat* dicit, eos esse hominum ministros.

Resp. Nullos Angelos propriè esse ministros hominum. 1. Quia tam naturæ quàm gloriæ donis sunt superiores & excellentiores hominibus hic in terra degentibus: non est autem superiorum & excellentiorum subesse inferioribus; ergo Angeli non subsunt hominibus: subessent verò hominibus, si essent hominum ministri; non est igitur dicendum, quòd Angeli sint hominum ministri. Resp.

Angeli non sunt hominum ministri.

2. Angeli sunt solius Dei ministri; ergo non sunt ministri hominum. Anteced. prob. Quia Sanct. Leo serm. 2. de Quadrag. inde colligit Christi divinitatem, quod Matth. 4. *Angeli accesserunt & ministrabant ei*. Et B. Gregor. hom. 16. in Evang. ad eadem Evangelistæ verba: *Veneremur in illo Divinitatem suam, quia nisi super omnia Deus existeret, ei nullo modo Angeli ministrarent.*

3. Angelus Apoc. 19. & 22. non vocat se Joannis Apostoli servum, sed conservum. Dan. 10. Angeli non dicuntur ministri, sed Principes regnorum. Et Josue 5. Angelus ita loquitur: *Sum Princeps exercitus Domini.*

Ad 1. ergo Arg. Resp. Angelos dici ministrare secundariò nobis, quia actiones suas exteriores operantur; principaliter quidem ut ministrent Deo; secundariò autem propter nostram utilitatem.

Ad 2. Resp. Apostolum non dicere, quòd Angeli mittantur in ministerium hominum, sed quòd sunt missi in ministerium propter eos, qui hæreditatem capient salutis, idest propter Electos; mittuntur scilicet in ministerium Dei, seu ut Deo ministerium exhibeant in Electorum tamen utilitatem: Sicut ergo opilio, licèt oves custodiat, eisque pascua quærat, & ab ipsis lupos arceat; non est tamen minister ovium, sed domini illius, qui suas oves ei commisit custodiendas, ita Angeli, quamvis homines custodiant, eisque bona procurent, & ab ipsis Dæmones Dæmonumque conatus avertant, non sunt hominum ministri, sed Dei, qui homines commisit curæ Angelorum.

Ad 3. Resp. verba B. Bernardi esse impropria, piè tamen explicari posse de ministerio, non subjectionis, sed operis & laboris, quo pro nobis laborant, seu operationes suas exercent in nostram utilitatem, nobisque subministrant ea, quæ saluti nostræ sunt utilia. Quomodo Christus non venit ministrari, sed ministrare, hoc est facere & procurare ea, quæ ad hominum salutem pertinent: qua etiam ratione Summus Pontifex Servum servorum se scribit. Et hunc sensum esse ex mente S. Bernardi; manifestum erit conferenti Serm. 12. in eumdem Psalm. *Qui habitat*; ubi illo Christi exemplo utitur & affirmat, Angelos esse tutores nobis

à Patre præpositos, nostros Pædagogos, nostros Doctores. Et serm. 7. in Cant. nostros vocat Principes: *Attendite*, inquit, *Principes vestros, cùm statis ad orandum vel psallendum; & state cum reverentia & disciplina; & gloriamini, quia Angeli vestri quotidie vident faciem Patris*. Et infrà: *Quis dabit mihi per vos, ò benigni Principes, petitiones meas innotescere apud Deum?*

Articulus II.

Utrùm omnes Angeli mittantur in ministerium.

Omnes mitti probat in primis illud c. 1. ad Hebr. *Nonne omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi?* Ubi cùm Apostolus velit ostendere, Christum omnibus Angelis esse majorem; non esset plena probatio, si ab Apostolica sententia exciperemus aliquos Angelos.

2. Isa. 6. Unus de Seraphim, qui supremus est ordo, missus dicitur ad Prophetam.

3. Raphael, qui ad Tobiam missus est, cap. 12. dicit, se esse unum ex septem qui astant ante Deum: assistere autem proprium est illorum qui sunt supremi.

4. Gabriel, qui est supremus, teste B. Bern. serm. 1. super Missus, Lucæ 1. & Dan. 9. legitur esse missus ad exteriora officia.

5. Matth. 25. omnes Angeli dicuntur venturi cum Christo ad judicium, ministerii scilicet causâ; sicut & verisimile est, omnes Angelos Christo ascendenti in cœlum occurrisse.

6. Omnes illi cœlestes spiritus communi nomine vocantur Angeli, idest Nuntii; ergo omnibus commune est mitti.

7. Non debet indignum videri, si etiam superiores Angeli mittantur; cùm & ille, qui Creator est omnium, missus à Patre ad hæc inferiora descenderit.

8. Michael, qui omnium Angelorum est summus, Dan. 10. missus legitur; ergo etiam alii mittuntur.

His similibusque moti argumentis, Scotus, Durandus, & alii non pauci valdè probabiliter docent, omnes Angelos mitti exterius, seu ad exteriora ministeria obeunda.

Probabile est, non omnes Angelos mitti ad exteriora.

Responsio tamen B. Thomæ, tum hic, tum in 2. dist. 10. art. 2. & lect. 6. in cap. 1. epist. ad Hebr. dicentis, quosdam Angelos numquam mitti ad exterius ministerium, etiam est admodum probabilis, propter authoritatem SS. Dionysii lib. de Cœlest. Hierarc. c. 7. & 13. & Gregor. hom. 8. in Ezech. & hom. 34. in Evang. ubi etsi non omninò determinet, in Dionysii tamen sententiam valdè propendet. Eamdemque cum B. Thoma sententiam sequuntur Bonav. Richardus, & Major. 2. Sent. dist. 10. Bannesius, Cumel, Nazarius, ad hunc art. Abulensis in cap. 18. Matth. q. 57. Pererius lib. 6. in Gen. disp. ult. q. 6. Suar. lib. 6. de Angel. cap. 9. 10. & 18. Tolet. Annotat. 45. in cap. 1. Lucæ.

Confirm. 1. Ordo Angelicæ missionis attenditur secundùm dona gratiarum: sed ordo gratiæ non habet aliquem ordinem superiorem; ergo non apparet urgens ratio, propter quam prætermittatur ordo Angelicæ missionis, qui habet, ut inferiora per superiora administrentur. Neque refert, quò ordo naturæ aliquando prætermittatur. Hoc enim est propter Fidei confirmationem; prætermissio autem ordinis Angelici non eò conferret, quia latet.

2. Nihil est adeò magnum, quod per inferiores Angelos nuntiari dedeceat; unde *qui summa nuntiant Archangeli vocantur*, inquit Greg.

3. Summum omnium mysteriorum, quæ Angeli possunt nuntiare, est Incarnatio Filii Dei: sed eam non nuntiavit supremus Angelus: ergo ipse ad nihil nuntiandum mittitur. Quid enim urget, ut supremum dicamus mitti ad minora nuntianda & medios ad summa, præsertim cùm illuminatio veniat à superioribus ad medios? Quòd si quis existimet, hæc argumenta non convincere; concedi potest. In re enim per quam obscura & à sola Dei voluntate pendente sufficere possunt argumenta probabilia ad ostendendam probabilitatem quæstionis; præsertim quando nec alterius partis argumenta sunt insolubilia.

Ad 1. enim Responderi potest, Apostolum quidem conferre Christum cum omnibus Angelis, sive cum omnium tum Hierarchiarum tum Ordinum spiritibus cœlestibus, nullo excepto; sed verborum ejus sensum esse. Vel quòd omnes Angeli sint spiritus administratorii in ministerium missi, hoc est in ministerio positi seu constituti, ut ex natura & ex conditione omnes sint missibiles, etiam exteriùs ad beneplacitum ejus cujus sunt ministri. Vel distingui potest duplex missio; una exterior, quæ est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum; alia interior, secundùm effectus intellectuales, prout scilicet unus Angelus alium ex præcepto Dei illuminat. Juxta priorem missionem non omnes Angeli mittuntur: mittuntur verò omnes vel priori vel posteriori missione; & secundùm hæc intelligi possunt verba Apostoli.

Ad 2. satis certum est, quòd Angeli quandoque appellentur nomine superioris vel inferioris Ordinis. Nam qui Gen. 3. deputatur custodiæ Paradisi vocatur Cherubim, cùm tamen non sit verisimile, quòd tam humile ministerium delegatum sit uni supremo. Qui enim putant, omnes Angelos mitti; non dicunt, quòd mittantur promiscuè, sed quòd supremi ad magna, cæteri ad minora. Similiter supremus peccantium Angelorum vocatur Ezech. 28. Cherub, cùm tamen esset primus ex Seraphim, ut quæst. 63. patuit: sed ita vocantur; iste quidem apud Ezechielem, quia scientia inflat: peccavit autem ex inflatione superbiæ; ille verò cap. 3. Genes. quia occludebat viam homini, qui de fructu scientiæ comederat: Cherub autem interpretatur plenitudo scientiæ. Unde patet, argumentum de Seraphim non concludere: sic enim vocatur Isajæ 6. vel quia cùm esset inferioris Ordinis, operabatur tamen virtute participata à Seraphim, & incendebat labia Prophetæ; Seraphim autem interpretatur incendens: vel potiùs admittendo quòd fuerit verus Seraphim; dicendum est, quòd non per se purgavit labia Prophetæ, sed per alium Angelum sibi subjectum: sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiamsi non per se impendat beneficium absolutionis, sed per alium cui hoc committit. Et consequenter cùm dicitur, *Volavit ad me*; non oportet intelligere, quòd per se volaverit, sed per inferiorem quo utebatur: sicut dici solet, unus accedere ad alium per internuntium, ad quem scilicet ipse non per se vadit, sed aliquem mittit. Unde Matthæi 8. legimus, quòd Centurio accessit ad Christum; qui tamen Lucæ 7. de seipso dicit, quòd non est arbitratus se dignum venire ad eum: sed accessisse dicitur, quia ipse miserat eos qui accedebant; quod usitatum loquendi morem habere tradit August. lib. 2. de Conf. Evangelist. cap. 20. Sic ergo potest dici unus de Seraphim volasse, quia misit aliquem volantem, qui ministerium illud exequebatur. Hanc expositionem tradunt S. Dion. & B. Thomas, fitque verisimilior, ait Suar. si consideretur ibi, non narrari à Propheta quæ in re ipsa facta sunt, sed quæ in visione imaginaria sibi fuerunt repræsentata & ostensa. Deinde. Non dicit, aliquem ex Seraphim ad se fuisse missum, sed volasse. Accedit, quòd illud ministerium non erat adeò singulare & excellens, ut verisimile sit, propter illud immutatum fuisse ordinem divinæ providentiæ circa Angelorum ministeria; ergo dicendum est; vel ejusmodi ministeria communi & ordinaria lege pertinere ad Seraphinos: quod non admittent illi, qui majora per majores, & minora per minores Angelos administrari credunt; vel istud opus tribui Seraphino tamquam imperanti, non autem ut per se exequenti.

An ad Isaja Seraphim fuerit missus.

Ad 3. dupliciter Responderi potest. 1. Non esse necesse, illic per numerum septenarium intelligere numerum determinatum: phrasi enim Scripturæ usitata septem sæpè ponuntur pro multis; & illud *qui astant* non oportet quòd strictè accipiatur, prout tribui solet Ordinibus primæ Hierarchiæ: sed latè ac generaliter sumi potest pro eo, quod est esse paratum ad ministrandum. 2. Responderi potest, quòd inter Angelos infimæ Hierarchiæ sint septem præcipui, quibus committuntur graviora seu excellentiora ministeria, & quòd horum unus fuit Raphael; unde explicans unum ex suis officiis, *Ego*, ait, *obtuli orationem tuam Domino*; hoc autem officium non est Angelorum supremæ Hierarchiæ, sed infimæ, scilicet custodum hominum.

Ad 4.

Ad 4. verisimile est, Gabrielem, qui summa nuntiavit, esse ex supremis eorum qui mittuntur: non esse autem ex suprema Hierarchia, colligitur ex eo, quòd Dan. 8. & 9. sæpius mittatur, quòdque Hieronymus dicat, eum præpositum esse præliis.

Ad 5. B. Thomas non negat, omnes Angelos mitti ad famulandum Deo, sed ad nuntiandum aliquid hominibus, vel ad aliquod simile ministerium circa corporalia exhibendum.

Ad 6. Resp. Omnes Angelos esse nuntios ex officio & conditione sua, omnesque mitti vel exteriùs vel interiùs, secundùm ea quæ in resp. ad 1. dicta sunt.

Ad 7. Non foret indignum, si omnes Angeli mitterentur, sed an hoc fiat quæritur. Fieri non sequitur ex missione Filii Dei, quia ipse missus est, ut esset nostra redemptio, qualis nullus præter Deum poterat esse. Hinc S. Bonaventura in 2. d. 10. *Missio aut est ad redimendum & ad salvandum, aut est ad ministrandum. Prima est tanta dignitatis quòd nulli alio potest competere nisi soli Deo: secunda verò non est tantæ dignitatis, quòd competat agmini supremo.*

Ad 8. Resp. Non certò constare, an Michael sit omnium cœlestium spirituum supremus. Partim quia vocatur Archangelus, tum in epist. B. Judæ, tum in Offic. Eccles. Non liquet autem, utrùm sic vocetur quia sit omnium Princeps, an quia sit de ordine Archangelorum. Partim, quia Scriptores variant, dum alii in ordine Archangelorum ipsum constituunt, alii in ordine Principatuum, alii in ordine Seraphinorum. Partim, quia neque Scriptura, neque Traditio certum aliquid declaravit. Nam quod ex Dan. 10. quidam adferunt, ubi vocatur *unus de Principibus primis*: non urget 1. Quia etiamsi unum pro primo in Scriptura poni non sit infrequens; non tamen certum est illic ita usurpari, cùm obvius litteralisque sensus meritò videri possit esse, quòd Michael sit unus de numero primorum Principum, sive sit eorum primus sive non 2. Quia licèt daretur, unum pro primo poni; non tamen inde sequeretur, quòd sit primus omnium omninò spirituum cœlestium: quia per principes primos Hieronymus intelligit Archangelos, alii verò intelligunt Ordinem Principatuum.

Non constat S. Michaelē esse primum omniumAngelorum.

Similiter neque illud concludit, quòd Ecclesia vocat eum Primatem cœlestis exercitus. Intelligi enim potest, sic vocari, quia sit Princeps eorum, qui tamquam exercitus Dei huc ad diversa ministeria mittuntur: sive quia sit Princeps ac supremus omnium Angelorum, qui mittuntur in hominis custodiam.

Sed nec illud convincit, quod Apoc. 12. legitur, *Michael & Angeli ejus præliabantur cum dracone.* Omnes enim illi Angeli possunt dici esse Michaelis, qui ad nos mittuntur ex Ordinibus inferioribus, quibus præest ipse Michael, & quorum opera utitur ad juvandum & confirmandum Electos, etiamsi fortasse non omnes omnino spiritus cœlestes sint eo inferiores.

Ob. At Dicas: Ecclesia sub nomine Michaelis celebrat festum omnium Angelorum, ergo censet eum esse supremum omnium. Quidam negant Ant. dicentes, quòd jam olim solitum erat eo die solemnem memoriam omnium Angelorum in Ecclesia celebrari, ut testatur Baron. in notis Martyrol. ad 29. Sept. quòdque ea celebritas facta est celebrior per dedicationem Ecclesiæ in honorem S. Michaelis in monte Gargano tali die factam. Sed Antec. concesso, negari potest C. Ideo namque potius sub nomine Michaelis (etiamsi fortè non sit supremus) festivitas omnium Angelorum celebratur quàm sub nomine alterius, partim quia Ecclesia nulla nomina Angelorum agnoscit præterquam Michaelis, Gabrielis, & Raphaelis: inter hos autem supremus est Michael; partim quia ipse præest toti Ecclesiæ Chistianorum, sicut olim præfuit Synogogæ Judæorum: juxta illud Dan. 10. *Michael Princeps vester*: Et cap. 12. *Consurgit Michael Princeps magnus, qui stat pro filiis populi tui*; sive ut legit Chrysost. Orat. 2. adv. Jud. *qui præfectus est filiis populi tui.* Cui sententiæ consentit Hieronymus in cap. 10. Danielis Gregorius lib. 17. Mor. cap. 7. & ante ipsos Dionysius cap. 9. Cœl. Hierarch. Huc pertinet quòd Ecclesia S. Michaelem vocat Præpositum Paradisi, ac Principem super omnes Animas suscipiendas; quodque referente Nicephoro lib. 7. Histor. cap. 50. ipse apparens Constantino Magno dixit: *Ego sum Michael Archidux Domini Sabaoth virtutum, Christianorum Fidei tutor* &c.

Resp.

Ex his intelligi potest, incertum esse, num S. Michael sit omnium Angelorum primus ac supremus. Si quæras: De quo igitur sit ordine? Et hoc ipsum incertum est. Certum tamen videtur, quòd sit superior Gabriele, nam Dan. 8. vir quidam dixit Gabrieli: *Gabriel fac intelligere istam visionem*; iste autem vir, teste B. Hieronymo, erat Michael: atqui superior Angelus mittit inferiorem, & non contra; ergo Michael est superior Gabriele. Probabile verò est, quòd Gabriel sit de ordine Archangelorum, qui sunt supra Angelos, & infra Principatus. Id enim tradit Irenæus lib. 5. cap. 25. imò Toletus in cap. 1. Lucæ annot. 45. scribit, hanc esse communem Doctorum opinionem; à qua proinde nec S. Thomas fuit alienus, qui 3. p. q. 30. art. 2. ad 4. ait: *satis esse credibile, quòd Gabriel sit summus in ordine Archangelorum.*

Ob. Si dicas: Idem B. Thom. hujus p. q. 113. art. 3. scribit, Michaelem esse de ordine Archangelorum; si igitur Gabriel juxta ejus sententiam sit primus in isto ordine; consequens est, quòd Michael sit infra Gabrielem. *Resp.* Resp. neg. Antec. Ita enim ait: *Custodia humanæ multitudinis pertinet ad Ordinem Principatuum, vel fortè ad Archangelos, qui dicuntur Principes Archangelorum; unde & Michael, quem Archangelum dicimus, unus de Principibus dicitur Dan.* 10. Quæ verba non clarè significant, Michaelem esse de ordine Archangelorum, sed quòd Michael quem dicimus, hoc est quem vocamus seu vocare solemus Archangelum, Dan. 10. dicatur unus de Principibus; ideoque sit vel de Ordine Principatuum, vel de ordine Archangelorum. De utro autem ordine potius existimaverit eum esse; quamvis hic non apertè definiat, apertiùs indicavit 2. Sent. d. 10. exponens textum Magistri, ubi sic scribit: *Michael* Dan. 10. *ponitur in ordine Principatuum: Gabriel autem dicitur de ordine Archangelorum: Raphael autem posset poni in Ordine Angelorum secundùm ea, quæ circa singulares personas exercuit.* Et huic expositioni consentiunt Bannesius quæst. 113. art. 2. Toletus dicta annot. 45. Suarez lib. 6. de Ang. cap. 10.

Probabile est Michaelem esse de ordine Principatuum.

His probabiliter addi potest, nomen Michaelis non convenire uni tantùm spiritui cœlesti, sed pluribus, juxta varias actiones ex quibus tale nomen sumptum est. Cùm enim Angeli non habeant nomina, quibus eos nominare possimus, nisi ex officiis, ministeriis, & actionibus per eos exercitis; diversos Angelos contingit eodem nomine appellari, secundùm quod exhibent ministeria similia, similesve operationes exercent: sicut & idem Angelus, diversis potest nominibus appellari, secundùm quod diversas exercet actiones pro diversis occasionibus.

Ille ergo Angelus, qui statim post creationem Mundi fuit dux primi belli in cœlo peracti, videtur esse alius ab eo, qui est dux belli, quod contra Dæmones quotidie agitur in Ecclesia. Prior est ex Ordine Seraphim; posterior est ex ordine Principatuum. Ille est dux & supremus omnium omnino spirituum cœlestium: Iste est dux & supremus omnium Angelorum, Archangelorum, & Principatuum. Ille non legitur esse missus ad homines, nec est ordinarius custos Synagogæ vel Ecclesiæ: iste frequenter huc mittitur, & toti Ecclesiæ Christi præest, sicut olim præfuit Synagogæ. Uterque verò convenienter appellatur Michael, hoc est *Quis sicut Deus*, quia uterque pro Dei honore præcipuè certat; ille quidem adversùs apostatas Angelos honores divinos sibi usurpare volentes: iste autem contra diversi generis. Infideles aliosque Satanæ ministros Christo ejusque Ecclesiæ adversantes, ac ipsam evertere molientes.

Si dicas: Hinc sequi, quòd Ecclesia non specialiter colat supremum omnium Angelorum. Resp. neg. Seq. Quia sub uno nomine duobus istis Angelis festum agit: & ei scilicet, qui primus est Seraphinorum, & ei qui primus est Principatuum. Sub nomine enim Michaelis colit illum ducem Angelorum, qui pro Dei honore ac hominum salute maximè certat, sive ille sit unus idemque, sive sint diversi eodem nomine appellati: & sive

per.

per se & in propria persona descendat ad prælium; quod contra Dæmones hic in Ecclesia geritur, sive semper assistat Deo, sicque ipsius Ecclesiæ curam gerat, ut per alium sui nominis participem ad nos veniat, eum mittendo, sicut juxta Dionysium, Seraphim Isa. 6. venit per alium ab ipso missum. Hac etiam ratione, cùm legimus Michaelem apparuisse in monte Gargano & voluisse illic coli; rectè possumus intelligere, eum Angelum, qui immediatè seu proximè loquebatur, quique totam istam actionem & apparitionem faciebat, non fuisse illum Michaelem, qui primus est ex ordine Seraphinorum, sed alium ex ordine Principatuum, qui nomine istius primi loquebatur & apparebat; sicut frequentissimè Angeli apparuerunt in persona Dei. Quapropter illum primum Michaelem veneratur Ecclesia; cum eo tamen etiam inferiorem, per quem tot beneficia proximè recipit, & Michael etiam appellatur. Istam præsentis difficultatis expositionem indicavit Magister Sent. 2. dist. 10. §. 3. dum ait, quosdam dicere, Michaelem, Gabrielem, & Raphaelem non unius singulariter & determinatè, sed *Nunc hujus nunc illius esse nomen secundum qualitatem eorum, ad quæ nuntianda vel gerenda mittuntur.* Latiùs autem tradiderunt Abulens. ad cap. 13. Judic. qu. 33. Bannesius, Nazarius, Pesantius, Gamacius super hanc q. Suarez lib. 6. cap. 10.

ARTICULUS III.

Utrum Angeli qui mittuntur assistant.

Assistere tribus modis.

ASsistere Deo interdum accipitur generaliter, ut idem sit, quòd in præsentia Dei esse, ipsumque clarè seu per essentiam intueri, & paratum esse ad ministerium Deo exhibendum; sive illud ministerium exhibeatur foras exeundo; sive ex divino imperio alios illuminando; sive quocumque alio modo.

Interdum verò strictius usurpatur pro eo, quod est immediatè conjungi Deo, non tantùm ad divinam ejus essentiam sicut in se est clarè intuendam, sed etiam ad secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinæ essentiæ percipienda; ita ut qui sic assistunt immediatè illuminentur à Deo de rebus, quas de novo ipsos scire oportet, vel quæ ex divino imperio fieri præcipiuntur.

Quidam non improbabiliter assignant tertiam usurpationem verbi assistendi, quæ sit quasi media inter jam dictas; ita ut assistere Deo non significet solùm generalem assistentiam per visionem divinæ essentiæ, neque tamen ita strictè accipiatur, ut importet accipere divinas revelationes immediatè à Deo, sed indicet quamdam principalitatem in ministerio exhibendo, ita ut illi dicantur assistere; qui Deo præsentes sunt ad præcipua seu excellentiora quædam ministeria Deo præstanda foras exeundo. Quo modo intelligi potest illud Tob. 12. *Ego sum Raphael Angelus unus ex septem, qui astamus ante Dominum.* Itemque istud Lucæ 1. *Ego sum Gabriel, qui asto ante Deum.* His præmissis, sit pro Responsione

CONCLUSIO I.

Angeli qui mittuntur aliquo modo assistunt.

JUxta primam acceptionem verbi Assistendi Angeli qui mittuntur assistunt Deo. Cùm enim omnes SS. Angeli ubicumque existant, divinam essentiam sicut in se est videant, & ex conditione sua sint Dei ministri ad ei ministrandum promptissimi: (etsi probabile sit, quòd non omnes ministrent foras exeundo) consequens est, omnes omnino Angelos quadam ratione Deo assistere, atque adeò etiam illos qui mittuntur. Quæ etiam est doctrina B. Gregorii lib. 2. Moral. cap. 3.

CONCLUSIO II.

Qui foras mittuntur non propriè assistunt.

JUxta secundam acceptionem verbis Assistendi Angeli qui mittuntur foras ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum non assistunt. Quia secundùm hanc rationem soli *Angeli superiores, qui sunt primæ Hierarchiæ, dicuntur assistere: Assistunt,* inquit Greg. lib. 17. Moral. cap. 7. *illæ procul dubio Potestates, quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt:*

CONCLUSIO III.

JUxta tertiam acceptionem Angelorum qui mittuntur quidam assistunt, quidam non assistunt. Quia non omnes, qui foras exeunt, ad excellentiora nuntianda deputati sunt, sed aliqui eorum dumtaxat.

In resp. ad 3. ait, Satanam non dici Job 1. astitisse, sed inter assistentes adfuisse: adfuit autem, non quòd cum eis fuerit in cœlo, sed quia sicut Angeli boni semper astant parati ad jussa Dei complenda; ita & Satan semper adest paratus ad nocendum hominibus, modò Deus, qui ubique præsens est, & cui propterea potest Satan adesse, ipsi permittat.

Ex resp. ad 4. collata cum quæst. 113. art. 2. ad 2. duo sunt observanda. Prius, quòd omnes Angeli supremæ Hierarchiæ, atque adeò omnes assistentes, quantum ad aliqua illuminantur immediatè à Deo; ita tamen, ut qui in eadem Hierarchia vel etiam in eodem Ordine sunt superiores, plura percipiant immediatè à Deo quàm inferiores ejusdem Hierarchiæ vel etiam ejusdem Ordinis; sicut inter eos nobiles, qui assistunt Regi, plura præcepta vel secreta audit unus immediatè à Rege quàm alius. Posterius, quòd Angeli superiores ejusdem supremæ Hierarchiæ, ac etiam ejusdem Ordinis in suprema Hierarchia, de aliquibus illuminant inferiores ad eamdem Hierarchiam, imò ad eumdem Ordinem pertinentes, de illis scilicet, quæ superiores percipiunt immediatè à Deo & non inferiores.

ARTICULUS IV.

ARt. 4. docet, non omnes Angelos secundæ Hierarchiæ mitti in exterius ministerium, sed tantùm duos ejus Ordines. Quia cùm proprietates Angelorum ex eorum nominibus manifestentur; Angeli illorum ordinum mittuntur ad exterius ministerium, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi: in nomine autem Dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio & imperium de exequendis; sed in nominibus inferiorum Ordinum intelligitur aliqua executio, quemadmodum patet ex iis quæ diximus qu. 108. art. 5. ideoque ad eos pertinet aliquando mitti in exterius ministerium. — Non omnes Angeli secundæ Hierarchiæ mittuntur exterius. — Dominationes non mittuntur.

Petes: An igitur Dominationes sint inter assistentes computandi? Resp. Non esse, prout assistentes distinguuntur contra ministrantes, seu prout assistere importat secreta divinorum mysteriorum percipere immediatè à Deo. Nam *secundùm hoc soli superiores, qui sunt primæ Hierarchiæ, assistere dicuntur,* ait B. Thomas art. 3. in corp. & in præs. art. resp. ad 1. disertè ait, quòd *Dominationes computantur inter Angelos ministrantes; non quidem sicut exequentes ministerium exterius, sed sicut disponentes & mandantes, quid per alios fieri debeat:* sicut Architectores in humanis artificiis nihil manu operantur, sed solùm disponunt ac præcipiunt, quid per alios fieri debeat. — Quæst. Resp.

Cæterum ut intelligatur distinctio Angelorum assistentium à ministrantibus; distinguendum est ministerium. Quoddam enim est merè internum & spirituale, ut locutio & illuminatio Angelorum, qua alter alteri loquitur, aut cum illuminat ex divino imperio, præsertim in ordine ad salutem hominum. Aliud verò est externum & aliquo modo corporale, ut quando Angeli in hoc inferiore Mundo exerceant actiones, sive circa creaturas irrationales, eas movendo, nubes congregando, dissipando &c. sive circa homines, ipsos custodiendo, & illuminando, aut aliud simile agendo. Et hoc duobus modis potest exerceri ab Angelis: vel exequendo immediatè & per se; quomodo Angelus custos curam gerit hominis sibi commissi, cumque movet, hortatur, & illuminat: vel ordinando tantùm & dirigendo ut alius ea exequatur; quomodo Dominationes ordinant ea, quæ per alios sunt exequenda. Quantum ad prius ministerium, quod dicitur esse merè internum, quia in solis mentibus Angelicis agitur & consummatur; omnes Angeli, etiam illi qui specialiter vocantur assistentes, sunt ministrantes. Quantum ad posterius, non omnes sunt ministrantes, sed soli & omnes illi, qui pertinent ad secundam & tertiam Hierarchiam, ita ut sint tres Ordines assistentium; scilicet Seraphim, Cherubim & Troni: — Quomodo omnes Angeli ministrantes. — 3. sunt Ordines assisten.

tium 6. ministrantium 5. qui mittuntur. ni: alii autem sex Ordines sint ministrantium, inter quos sunt quinque qui mittuntur ad exteriora ministeria; scilicet Virtutes, Potestates, Principatus, Archangeli, Angeli: Dominationes autem non sic mittuntur. Videri potest Suarez lib. 6. de Angel. c. 9.

In resp. ad 2. observa, probabile esse, quòd numerus Angelorum assistentium sit major numero ministrantium, etsi pauciores sint Ordines assistentium quàm ministrantium. Quia quod est melius est magis à Deo intentum & multiplicatum: Angeli autem assistentes sunt meliores ministrantibus. Accedit, quòd Dan. 7. & ministrantium & assistentium numerus ponitur multiplicativè: (definitus tamen pro indefinito) assistentium verò cum longè majori augmento: *Millia millium ministrabant ei, & decies millies centena millia assistebant ei*; quæ verba sic allegat Cyrillus Jerosol. catech. 15. *Mille millia ministrabant ipsi, & decem millia myriadum assistebant ei. Non quòd tanta solùm esset multitudo, sed majorem hac Propheta dicere non poterat*. Quibus consentientia scribit S. Dionys. hic à B. Thom. citatus.

QUÆSTIO CXIII.

De custodia bonorum Angelorum.

ARTICULUS I.

Homines ab Angelis custodiuntur. ART. 1. docet, homines custodiri ab Angelis. Quia Deus secundùm rationem suæ providentiæ hunc ordinem posuit, ut mobilia & variabilia per immobilia & invariabilia regat ac ordinet: Angeli autem sunt magis immobiles & invariabiles quàm homines. Hæc doctrina Fide certa est, utpotè in multis sacræ Scripturæ locis expressa. Psalm. 33. legimus, quòd *immittet Angelus Domini* (seipsum scilicet cum suo præsidio) *in circuitu timentium eum*; sive, ut ex Hebræo verti potest, *Castrametatur vel circumdat Angelus Domini in gyro timentes eum*. Et Psalm. 90. *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*. Unde Ambrosius lib. 2. in cap. 2. Lucæ, *Non solùm Episcopos ad tuendum gregem Dominus ordinavit, sed etiam Angelos destinavit*. Alia loca sunt Gen. 32. & 48. Matth. 18. Lucæ 2. Actor. 12. & alibi.

ARTICULUS II.

Utrùm singuli homines à singulis Angelis custodiantur.

SEnsus est, an singuli homines, qui ab Angelis custodiuntur, custodiantur à singulis Angelis: Utrùm enim omnes ac singuli homines custodiantur ab Angelis, iisque singulis; demum art. 4. quærit. Idcirco autem hanc quæstionem proponit, quia non defuerunt qui existimarent, multos homines ita ab uno Angelo custodiri, ut non singuli eorum hominum, qui custodiuntur, custodiantur à singulis Angelis, sed ab uno dumtaxat.

Diversi Angeli diversos homines custodiunt, singuli singulos. Sed Responsio B. Thomæ communiter recepta est: Diversis hominibus diversos Angelos ad custodiam esse deputatos, ac per consequens singulos eorum qui custodiuntur à singulis Angelis custodiri.

1. Quia providentia Dei, quæ præcipuè versatur circa incorruptibilia, non est minor erga homines in individuo quàm erga species aliarum rerum; cùm homines non solùm sint incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quæ sunt Animæ rationales: probabile autem est, quòd diversis speciebus rerum diversi Angeli præficiantur.

2. Quia Jacob Gen. 48. dicens *Angelus qui eruit me de cunctis malis*, loqui videtur de aliquo Angelo, qui peculiarem ipsius curam gesserit; sicuti & Fideles Act. 12. quando non credentes esse Petrum, quem puella ad ostium stare nuntiabat, dixerunt: *Angelus ejus est*.

De resp. ad 2. conferantur quæ diximus quæst. 112. art. 3. ad 4.

De resp. autem ad 3. vide art. seq. in resp. ad 1.

Dices: Gabriel cap. 10. Dan. sic dicit: *Et nemo est adjutor meus in omnibus his, nisi Michael Princeps vester*; ergo nullus Angelus custodiebat Israelitas præter Gabrielem & Michaelem: si enim aliqui alii eos custodivissent; adjuvissent utique Gabrielem, orando pro Israelitis suæ curæ commissis. Resp. Neg. Cons. Quoniam enim Michael tamquam Princeps plurimos secum vel etiam sub se habet; quando dicitur *nisi Michael*, cum Michaele simul intelliguntur illi, qui sub Michaele existentes ejus partes tuebantur: quasi diceretur, nisi Michael cum suis. Sicut si quis diceret, Nemo adjuvat Imperatorem nisi Rex Hispaniæ; sensus foret, nisi Rex Hispaniæ cum exercitu sibi subjecto.

ARTICULUS III.

Utrùm custodire homines pertineat solùm ad infimum Ordinem Angelorum.

REspondet, ad eum solum pertinere, si loquamur de custodia particulari, hoc est de custodia, qua quispiam custoditur prout est persona singularis. Si autem loquamur de custodia universali, qua nimirum aliquis custoditur secundùm quod est vel caput, vel alia pars alicujus Communitatis; sic homines custodire non solùm pertinet ad infimum Ordinem Angelorum, sed etiam ad alios. Quatenus custodire homines pertineat ad infimum ordinem Angelorum.

Prius probat. Quia minima nuntiare pertinet ad infimum Ordinem Angelorum secundùm B. Gregorium hom. 34. in Evangeliis procurare autem ea quæ ad salutem unius hominis in quantum est persona singularis pertinent; minimum esse videtur in officiis Angelorum.

Posterius probat. Quia quantò agens fuerit universalius, tantò est superius; sic igitur custodia humanæ multitudinis pertinet ad Ordinem Principatuum, vel fortè ad Archangelos: custodia verò super omnes naturas corporeas ad Virtutes: super Dæmones compescendos custodiam habent Potestates: & super bonos Principatus vel Dominationes.

In resp. ad 1. duo sunt observanda. Unum, quòd Chrysostomus dicens, Angelos puerorum, de quibus Matth. 18. agitur, esse de supereminentibus; intelligi possit de supremis in infimo Ordine Angelorum. Alterum, probabile esse, quòd majores Angeli deputentur ad custodiam eorum, qui ad majorem gradum gloriæ à Deo sunt electi. Unde & art. 2. ad 3. dixit, majus officium esse custodire unum hominem quàm alium, secundùm quod ex divina providentia quidam ordinantur ad majus, & quidam ad minus.

In resp. ad 3. observa, omnes Angelos infimi Ordinis posse & arcere Dæmones, & miracula facere, in quantum aliquid participant de dono superiorum, & se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum.

ARTICULUS IV.

Utrùm omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur.

VIdetur quòd non 1. Quia ad Heb. 1. omnes Angeli dicuntur in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, idest propter Electos; ergo reprobi non habent aliquem Angelum sui custodem. Confirm. Quia alioquin foret consequens, quòd Angeli non benè custodiant aliquos suæ curæ commissos, eos nimirum, quos non perducunt ad bonum finem.

2. Chrysostomus hom. 3. in epist. ad Coloss. solis Fidelibus videtur attribuere custodiam Angelorum, sicuti & Ecclesia quando pro eo qui baptizandus est per Sacerdotem orat, ut Deus mittere dignetur S. Angelum suum de cœlis, qui eum custodiat.

3. Angelorum numerus videtur esse æqualis numero Electorum; ergo qui non sunt Electi, non habent Angelum custodem. Ant. prob. ex Deut. 32. ubi secundùm 70. dicitur, quòd Deus constituit terminos gentium juxta numerum Angelorum Dei.

Pro responsione sit

Con-

Conclusio I.

Singulos Fideles habere Angelum custodem, est certum.

CErtum est, quòd unusquisque Fidelis habeat Angelum sui custodem à Deo deputatum. Nam Gen. 48. Jacob ita loquitur: *Angelus qui eruit me de cunctis malis*. Et Judith cap. 13. *Custodivit me Angelus ejus*. Matth. 18. apertissimè sermo est de Angelis puerorum, hoc est in puerorum custodiam deputatis: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est*. Act. quoque 12. Fideles, Petro januam pulsante, dicebant, *Angelus ejus est*. Unde apparet, fuisse tunc communem Fidelium persuasionem singulos homines, saltem Fideles, habere suum Angelum. Manifestius autem id asserunt SS. Patres.

Chrysost. in cap. 18. Matth. *Hic manifestum est*, inquit, *quia omnes Sancti Angelos habeant*. Et hom. 3. in epist. ad Coloss. *Unusquisque credentium Angelum habet*.

Basilius in Psalm. 48. *Cuilibet Fidelium est Angelus assistens & adjunctus, Patrem qui est in cœlo videre dignus*. Et lib. 3. cont. Eunom. *Quòd singulis Fidelium adsit Angelus ut pedagogus quidam & pastor ad vitam dirigendam; non contradicet, qui verborum Domini recordatur dicentis, Ne contemnatis unum ex his pusillis; dico enim vobis, quoniam Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est*. Quibus addendi sunt qui ad sequentem conclusionem citabuntur.

Conclusio II.

Singulis hominibus singuli sunt Angeli custodes deputati.

NOn solùm Fidelibus, sed omnibus omnino hominibus Angelos deputari ad custodiam, singulos nimirum singulis; communis est tum veterum Patrum, tum B. Thomæ, aliorumque Theologorum post ipsum, sensus *Magna dignitas Animarum* (ait S. Hieronymus in c. 18. Matth.) *ut unaquaque habeat ab ortu sua nativitatis in custodiam sui Angelum deputatum*. Et in cap. 5. Ecclesiæ. *Non in ventum dicta transeunt, sed à præsenti Angelo, qui unicuique adhæret comes, perferuntur ad Deum*. Ac rursum in cap. 66. Isa. *Quod unusquisque nostrum habeat Angelos, multa Scriptura docent, è quibus illud est, Nolite contemnere unum de minimis istis, quia Angeli eorum vident quotidie faciem Patris &c.*

Ambr. in Psalm. 38. *Angelus in circuitu est hominis, qui prætendit ne quis noceat ei*. Quibus similia reperies apud eumdem serm. 1. in Psalm. 118.

Eusebius lib. 13. de Præp. Evang. cap. 7. *Angelum unicuique ad custodiam divinitus datum à Scriptura nos didicimus*.

Author Elucid. apud Anselm. *Unaquæque anima, dum in corpus mittitur, Angelo committitur*.

Aug. serm. 7. de Temp. *Putamus quàm dulce est, quando vota nostra, talia qualia dixit, Angeli, qui custodes vitæ nostræ sunt, ante conspectum divinæ majestatis obtulerint*.

Et Bernard. lib. 5. de Consider. cap. 4. *Putemus Angelos dici, qui singuli singulis hominibus dati creduntur*. Qui plura volet, videat Dionysium in epist. ad Demoph. Basilium hom. 2. de Jejun. in cap. 8. Isai. Theoderet. quæst. 3. in Gen. Bedam in cap. 12. Act. & Constitut. Sixti V. anno 1585. latam contra exercentes artem Astrologiæ judiciariæ.

Conclusio III.

Singulis etiam Regnis imo Civitatibus est Angelus custos deputatus.

PRæter Angelos singularibus personis deputatos, etiam cuilibet Regno, & Provinciæ, ac Civitati aliqui Angeli deputantur. *In unamquamque gentem præposuit Rectores*, Ecclesiastici 17. idest, ait Glossa, Angelos. Josue 5. *Sum* (inquit Angelus) *Princeps exercitus Domini*. Et Dan. 10. sermo est de Angelo, qui erat Princeps regni Persarum; & de alio qui erat Princeps Græcorum; ac rursum de alio; qui erat Princeps Israelitarum.

Hinc Basilius de Angelis loquens: *Alii*, inquit, *ipsorum gentibus præpositi sunt, alii Fidelium singulos consequuntur. Quantò autem gens uni viro præponenda est, tantò majorem necesse est Angeli, qui gentis principatum habeat, esse dignitatem dignitate eorum, quibus singulorum tutela commissa est*.

Theodoretus quæst. 3. in Gen. *Cuique genti proprium Angelum præesse affirmat Scriptura*. Et mox: *Si igitur hic istis, ille verò illis præfectus est, singuli verò homines sub unius, videlicet Angeli, cura degunt; certum est, Angelos determinatæ esse substantiæ*. Rursum in cap. 12. Dan. *Ex his docemur, singulis Angelis uniuscujusque nostrum creditam esse curam, ut custodiant, tueantur, & à pravi Dæmonis liberent insidiis: Archangelis verò illud munus impositum, ut gentium sint præfecti*. His consentientes videri possunt Clemens Alex. lib. 6. Stromatum Ambros. lib. 3. de Virginitate August. super Josue, Damasc. lib. 2. de Fide cap. 3. Author Elucidarii apud Anselmum ut interim Scholasticos omittamus idem cum veteribus Patribus sentientes.

Conclusio IV.

Personæ publicæ habent Angelum peculiarem.

PErsonis publicis, præter eum Angelum quem ut privatæ personæ habent ab ortu suæ nativitatis, deputatur alius, qui eas dirigat in his, quæ spectant ad regimen multitudinis sibi commissæ. Ita docet B. Thomas in 2. d. 11. quæst. 1. art. 2. ad 4. An autem is idem sit cum illo, qui præest multitudini; non exprimit: probabiliter dici potest esse diversum, sicut illa persona est diversa à reliqua multitudine.

Conclusio V.

Sodalitates & Monasteria habent Angelum custodem.

ETiam probabile est, singulis sacris Sodalitatibus seu Confraternitatibus, ut SS. nominis Jesus, Vener. Sacram. Rosarii B. Virginis, &c. peculiares præesse Angelos; multò autem magis id dicendum est de singulis Parochiis, ac etiam de singulis Ordinibus Religiosorum; imò verisimiliter etiam idem existimari potest de singulis Monasteriis, Seminariis, & Collegiis. Nam hoc & ad convenientem gubernationem spectat, & Angelorum numerus ita est magnus, ut nunquam deesse possint, qui diversis istis muniis præficiantur. Unde quòd Collegia vel Seminaria rarius vastentur incendiis, tempestatibus, aut aliis calamitatibus, tametsi numerosa in illis diversique admodum generis sit juventus; haud immeritò quis attribuerit, tum Angelis singulas personas custodientibus, tum isti Angelo, qui toti seu Collegio seu Communitati præest.

Ex his duo intelligi possunt. Prius, nullum hominem adeò vilis abjectæque conditionis esse, qui ad unius tantùm Angeli curam spectet. Nam nullus ita est particularis seu privatus, qui non sit pars alicujus Communitatis: at eo ipso, quo est pars alicujus Communitatis, ipsius curam gerit, non modò Angelus custos ejus proprius, sed etiam is, cui Communitatis illius cura credita est, cùm sine bono partium bonum totius non subsistat; ergo præter proprium Angelum custodem, semper habet aliquem alium vel alios. Posterius quod hinc intelligi potest est, magnam esse Calvini impudentiam, dum doctrinam de custodia hominum per Angelos pro vulgi tantùm opinione habet.

Rationem porro, cur cuilibet homini deputatus sit Angelus custos, hanc generalem assignat B. Thomas. Quia homo in statu vitæ istius constitutus est quasi in via, qua debet tendere ad Patriam: sed in hac via multa pericula homini imminent tum ab interiori tum ab exteriori; ergo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes, ita cuilibet homini, quamdiu Viator est, custos Angelus deputatur. Neque refert, quòd Deus sit hominum custos, & prudentissimus, & potentissimus. Non enim est propter ejus insufficientiam, quòd suam providentiam de hominibus exequatur per Angelos, sed propter ordinem suæ sapientiæ; tum quia congruit Angelis, ut scilicet eis hæc dignitas non negetur, quòd sint duces hominum; tum quia congruit hominibus, qui sunt in statu imperfectionis. Tacita Ob.

Particulares autem rationes Angelicæ custodiæ sunt multiplices, quæ tamen ad quatuor possunt reduci.

Rationes Angelicæ custodiæ.

1. Est, ut Angeli ab eis quos custodiunt avertant damna exteriora, ipsosque cùm in illa inciderint ab iis eripiant. Gen. 48. *Angelus qui eruit me de cunctis malis*. Vide lib. 4. Regum cap. 6. & 19. Tob. 6. Judith. 13. & alibi sæpè.

2. Est

2. Est, ut arceant Dæmones ne hominibus noceant; vel non tantùm nec tam frequenter quàm vellent; sive in peccatum eos inducendo sive aliter. Tob. 6. & 8.

3. Ut sanctas cogitationes suggerant, ad bonum excitent, boni faciendi occasiones subministrent, corripiant, hortentur, & doceant. Gen. 16. & 18. Exodi 23. Judith 13. Tobiæ 6. 11. 12. Actor. 5. 8. 10. Matth. 1.

4. Ut Deo preces nostras offerant, Tob. 3. & 12. Actor. 10. Apoc. 8. non quidem ut tunc Deus eas cognoscere incipiat, sed ut Angeli nostris precibus suas jungant, Deumque pro nobis deprecentur. Unde August. epist. 120. cap. 29. ad hæc verba Raphaelis, *Ego obtuli memoriam orationis vestræ* (ita enim ipse legit Tob. 12.) *Non* (inquit) *ut tunc Deus noverit quid velimus, vel quo indigeamus; novit enim Pater vester, ait Dominus, quid vobis necessarium sit prius quàm petatis ab eo, sed quia necesse habet rationalis creatura obtemperans Deo temporales causas ad æternam veritatem referre, sive petendo quid erga se fiat, sive consulendo quod faciat. Qui pius mentis affectus est; ut ipsa construatur, non ut Deus instruatur.* Et epist. 121. cap. 9. scribit, Angelos quodammodo nostras orationes offerre Deo, de his eum consulendo, ut quòd eo jubente implendum esse cognoverint nobis vel evidenter vel latenter apportent. Plura videantur apud S. Bernardum Serm. 3. sup. Missus, & serm. 7. super Cant.

His addi potest, quòd Angeli fugent pestilentiam, juvent in bellis, auxilientur in morte. Sed hæc sub præcedentibus comprehenduntur; quamvis in eo sæpè fallantur homines, quòd multa, quæ ipsis obveniunt bona, sibi suæque industriæ tribuant, cùm deberent ascribere Deo, per SS. Angelorum interventionem ea largienti. Conferat lector Bernardum serm. 12. in Psalm. *Qui habitat*, & meminerit, Angelum qui sibi datus est custos, habere tum in memoria tum in reverentia aliter quàm plerisque sit consuetudo, utique pravissimæ & summæ ingratitudinis argumentum.

Quæst. Quæri hic solet: Utrùm Infidelibus deputentur Angeli custodes: & an etiam Antichristo. Sed Responsio affirmativa est ex dictis clara. *Sicut præsciti & Infideles, & etiam Antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis*, ait hic B. Thomas in resp. ad 3. *etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitus concesso, scilicet custodia Angelorum, per quam etsi non juventur quantum ad hoc, quòd vitam æternam bonis operibus mereantur; juvantur tamen quantum ad hoc, quòd ab aliquibus malis retrahantur, quibus & sibi ipsis & aliis nocere possunt*; ita ut nec tantum peccent quantum essent alioquin peccaturi; nec aliis tot inferant damna, quot alioquin forent illaturi.

Resp. Antichristus habebit Angelum custodem.

Quæst. Quærunt etiam nonnulli: An Beatissima Virgo Deipara habuerit custodem Angelum. Sed ratio dubitandi nulla est; cùm neque esset omnipotens neque beata: quinimò sicut ad excellentissimum gloriæ gradum erat evehenda; ita existimandum est, quòd habuerit Angelorum custodum excellentissimum.

Resp. Ad arg. initio allata, & ad 1. quidem Resp. Neg. C. Quæ enim circa reprobos tum custodiendos tum puniendos aguntur ab Angelis, omnia ad Electorum salutem & gloriam ordinantur. Et hoc est quod verba Apostoli requirunt, quæ non habent, Angelos mitti ad eos qui hæreditatem capient salutis (quamquam & hoc verum sit, quando sine exclusiva intelligitur,) sed *Propter eos*. Ad Confirm. Resp. Neg. seq. Quia quòd homines pereant, non est imputandum negligentiæ Angelorum, sed malitiæ hominum, ait B. Thomas art. 1. ad 4. Neque enim Angeli sic custodiunt, ut vim inferant, sed homines suæ libertati ac defectibilitati relinquunt, nihil interim ipsi intermittentes eorum, quæ possint ac debeant præstare iis, quos, suæ curæ commissos habent.

Ad 2. Resp. Similia esse accipienda de peculiari custodia respectu alicujus boni effectus, qualem habent soli tum Fideles tum baptizati. Unde quando super baptizandum invocatur custodia Angeli; additur, *Et perducat eum ad gratiam baptismi*.

Christus non habuit Angelum custodem.

Ad 3. Neg. est Ant. Ad ejus prob. Responsionem fuit q. 50. art. 3.

In resp. ad 1. observandum est, Christum Dominum, etiam secundùm quod erat homo, non habuisse Angelum custodem. Tum quia immediatè regulabatur à Verbo divino tamquam à suo supposito. Tum quia erat Comprehensor & Dominus, ac Caput Angelorum, quos proinde non custodes habere debuit, sed ministros. Neque refert, quòd Lucæ 22. dicatur, apparuisse Angelus confortans eum. Eum enim confortasse dicitur Angelus, non in ipsum aliquid imprimendo, neque custodem vel pedagogum agendo, sed per modum ministerii, in quantum congratulabatur fortitudini ejus. Vide quæ diximus 3. p. q. 12. art. 4. Tacita Ob.

In resp. ad 2. observa, hominem in statu innocentiæ habuisse Angelum custodem. Quia licèt non pateretur aliquod periculum ab interiori: (cùm interius omnia essent benè ordinata) erat tamen ei periculum & ex potentia peccandi & ex Dæmone impugnante: eratque debilioris tum cognitionis tum virtutis quàm Angelus.

Sed an homines habituri fuissent Angelos custodes, si Deus eos in puris naturalibus creasset; quæri potest. Responsio tamen affirmativa omninò videtur amplectenda. Quia Angelorum custodia est generale beneficium toti naturæ humanæ provisum; unde B. Thomas sive hic, sive in 2. dist. 11. rationem hujus custodiæ petit ab ordine naturæ; & art. 5 ostendit, eam provisam esse homini in quantum habet naturam rationalem. Quæst. Resp.

Alia Quæstio est: An singulis hominibus singuli quoque Dæmones sint deputati, ita ut omnes habeant unum Angelum bonum ad custodiam, & unum Angelum malum ad exercitium. Quæst.

Magister Sent. 2. d. 11. allegat Gregorium id affirmantem. Ante Magistrum ita docuerunt Origenes hom. 12. in Luc. & Cassianus Collat. 8. cap. 17. qui etiam citat librum Pastoris. Hos Bannesius & alii quidam sequuntur, tati, B. Thomam in 2. d. 11. art. 5. post divisionem textus ita sensisse.

Hæc tamen sententia nullum habet solidum fundamentum 1. Quia neque Scriptura, neque SS. Patres eam tradiderunt, sed potius ortum habere videtur ab errore gentilium, qui duos Genios cuique homini assignabant. Resp. Non est deputatus singulis hominibus unus Dæmon.

2. Quia multi sunt, in quibus exercitium ad virtutem non habet locum, ut pueri & amentes.

3. Quia Fidelium etiam bonorum quidam sunt valdè infirmi; quibus proinde non est verisimile, quòd Deus indesinenter adesse sinat Dæmonem illis insidiari volentem. Quinimò certum est, quòd ipsum sæpè impediunt boni Angeli; tum ne illos infirmet, tum ne alios impugnet. Accedit, quòd Christo Domino, quem purum esse hominem Dæmones existimabant, non semper adfuerit Angelus malus; cùm & ejus ex intacta Virgine nativitatem non advertérint, & post tentationes Matth. 4. expressas dicatur, Diabolus eum reliquisse, & ab eo recessisse usque ad tempus Lucæ 4.

Ad eos qui oppositum tenuerunt, Resp. Magistrum non significare, quem Gregorium velit intelligere: apud Gregorium autem Magnum nihil ejusmodi habetur, sed benè apud Gregorium Nyssenum Tract. de Vit. Moys. in quo alii SS. Patres ipsi non consentiunt.

Originem constat multos habere errores.

Liber Pastoris, & Opuscula Cassiani tamquam apocrypha rejiciuntur à Gelasio cum Concil. 70. Episcop. cap. *Sancta Romana* dist. 15. B. Thomas opinionem illam recitat, non tamen approbat.

ARTICULUS V.

ART. 5. probat, Angelum deputari homini ad custodiam à sua nativitate. Tum quia id affirmat B. Hieronymus cap. 18. Matth. Tum quia beneficia, quæ homini divinitus dantur in quantum habet naturam rationalem, ut tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit. Cæterum an Angelus deputetur homini à nativitate ex utero, hoc est statim ut prodit extra uterum; an verò, à nativitate in utero, seu statim ut in utero accipit Animam rationalem; incertum est. B. Thom. in 2. dist. 11. posterius tradit: hoc autem art. ait, probabiliter dici posse, Utrum Angelus ab utero matris custodiat puerum.

quòd

quòd Angelus, qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Eò quòd puer quamdiu est in materno utero, non est totaliter à matre separatus, sed per quamdam colligationem est quodammodo adhuc aliquid ejus, sicut fructus pendens in arbore est aliquid arboris: sed in nativitate ex utero separatur à matre, ut non sit amplius ei naturaliter colligatus; & tunc suus peculiaris Angelus ei deputatur. Qui licèt nec dum possit eum illuminare; potest tamen arcere Dæmonem, & alia nocumenta tam corporalia quàm spiritualia prohibere.

Articulus VI.

Angelus custos numquà totaliter hic deserit hominem.

ART. 6. docet, quòd Angelus custos numquam in hac vita totaliter dimittat hominem suæ curæ commissum. Quia Dæmon quando potest non desinit impugnare homines etiam sanctissimos; ergo similiter S. Angelus quando potest non desinit custodire homines etiamsi flagitiosissimos: semper autem potest, quamdiu vitam hanc mortalem degunt.

Deinde Custodia Angelica est quædam executio divinæ providentiæ circa homines Viatores generaliter facta: manifestum est autem, quòd nec homo nec res aliqua totaliter subtrahatur à generali Dei providentia; ergo homo quamdiu vivit non totaliter subtrahitur à custodia sui Angeli. Quia tamen Angelus custos aliquando suum clientem deserit quantum ad aliquid, ut sinendo eum peccare, & de peccato in peccatum ruere, calamitates non avertendo, & in iis consolationem non adferendo; hinc est, quòd Basilius in Psalm. 33. & alii quidam subinde dicant, Angelum peccato fugari & hominem deserere. Quo modo etiam accipi debent quædam Scripturæ loca, de quibus hic in arg. 1. quæ significare videntur, quòd Angeli derelinquunt aliquando eos, quos curabant.

Tacita ob. Neque his obstat, quòd Angelus custos non semper sit homini, quem sub sua habet custodia, præsens quantum ad locum. Quia etiam cùm est in cœlo vel alibi, cognoscit quid circa suum clientem agatur, nec indiget mora seu diuturnitate temporis, ut possit fieri præsens, sed statim potest adesse. Statim verò ut homo fuerit mortuus, ejus (si in gratia decesserit) Anima vel in Purgatorium, vel in Cœlum deducitur, tum ab Angelo custode, tum etiam ab aliis SS. Angelis juxta illius Animæ merita, divinæque providentiæ dispositionem. Hinc in commendationibus Animæ dicitur: *Veniant illi (servo Dei) obviam Sancti Angeli Dei, & perducant eum in civitatem cælestem Jerusalem.* Et rursum: *Subvenite Sancti Dei, occurrite Angeli Domini, suscipientes Animam ejus, offerentes eam in conspectu Altissimi.* Et mox; *In sinum Abrahæ Angeli deducant te*, & in Offic. S. Michaelis Resp. 5. habet, quòd ipse *perducat Animas in Paradisum exultationis*, per se nimirum, vel per suos ministros. Confirmatur. Lucæ 16. Anima Lazari dicitur portata ab Angelis in sinum Abrahæ.

Articulus VII.

Angelus custos non dolet homine peccante.

ART. 7. probat, Angelos non dolere, neque de peccatis neque de pœnis hominum. Quia dolor & tristitia non est nisi de his, quæ contrariantur voluntati: nihil autem potest accidere contrarium voluntati Sanctorum Angelorum; cùm enim sint beati, habent voluntatem suam per omnia conformem divinæ.

Si dicas: quòd non volunt peccata hominum. Resp. Id quidem esse verum: quia tamen approbant voluntatem Dei peccata permittere volentis, similiterque justitiam ea vindicantis; ideo nihil fit contrarium voluntati ipsorum.

In resp. ad 1. rectè explicat hæc verba ex Isa. 33. *Angeli pacis amarè flebunt*, ad litteram de Nuntiis Ezechiæ, qui propter verba Rabsacis fleverunt Isa. 36. & 37. addens, metaphoricam esse locutionem, si secundùm sensum anagogicum de Angelis bonis intelligantur.

Pro resp. ad 3. Neg. est Cons. Quia gaudium novum non repugnat beatitudini; cui tamen repugnat dolor etiam minimus.

Ob. Dices: Saltem Angeli custodes hominum reproborum privantur eo gaudio accidentali, quod de salute suorum clientum habent illi, qui sunt custodes Electorum; ergo dolent. Resp. Neg. Cons. Tum quia suam voluntatem conformant divinæ; tum quia tria sunt, *Resp.* propter quæ Angeli custodes gaudent de suis officiis erga homines 1. quia vident impleri voluntatem Dei in eis 2. quia vident reparari ruinas Angelorum, & se lucratos esse unum civem 3. quia adhibuerunt diligentem custodiam. Custodes autem reproborum æquè gaudent de primo & tertio ac custodes aliorum; imò & de secundo, quatenus quòd licèt ii quos custodierunt pereant; id tamen nulla sua culpa vel negligentia accidit, & vident nihilominus, ruinas per alios reparari.

In resp. ad 4. pro expositione verborum Origenis ostendit, Angelos custodes futuros in judicio testes peccatorum hominum. Sed insuper addi potest, non esse habendam rationem Origenis dicentis, Angelos in judicium trahendos num fuerint diligentes an desides hominum custodes: quia in eo ut & in multis aliis turpiter erravit.

Articulus VIII.

Ut Angeli sibi mutuò resistant.

ART. 8. docet, Angelos bonos sibi mutuò non resistere, quasi eorum voluntates sint contrariæ, sed quatenus ea, de quibus Deum consulent, vel quæ à Deo petunt, (submittentes tamen se suasque petitiones divinæ voluntati) sunt repugnantia. Cùm enim non sciant, quid unicuique genti vel homini debeatur secundùm divinam dispositionem, nisi eis reveletur; allegant subinde diversa merita hominum sibi commissorum, & petunt (si divina voluntas fuerit) fieri secundùm illa, sicque quodammodo petunt repugnantia. Huc facit quod in 2. Script. super lib. 2. d. 10. art. 3. dicit Author, discordiam inter aliquorum voluntates posse attendi dupliciter, formaliter & materialiter. Formaliter quidem, quando voluntates contrariantur in fine; & talis discordia inter Sanctos Angelos esse non potest, quia unusquisque eorum quidquid vult, vult ad gloriam Dei, & ad impletionem divinæ voluntatis. Materialiter verò, quando volunt contraria, sed propter eumdem finem; & talis discordia potest esse in Angelis, fuitque ex sententia Theodoreti, Gregorii, Thomæ, & aliorum inter Gabrielem & Principem Persarum Dan. 10. Angelus enim *De discordia Angelorum Dan. 10.* bonus, qui Persis præerat, censebat non omnes Judæos esse à captivitate liberandos; partim quia ex eorum consuetudine non pauci Gentiles ad veri Dei notitiam convertebantur; partim quia Judæi peccatis suis hoc promerebantur, ut Deus eos in captivitate relinqueret; partim ob alias causas nobis incognitas. Gabriel autem liberationem ex captivitate urgebat; tum quia Deus per Prophetas promiserat, captivitatem non duraturam ultra 70. annos; tum quia periculum erat, ne Judæi ex Idololatrarum conversatione magis ac magis perverterentur. Relatio igitur diversorum meritorum per diversos Angelos facta, qui super illis expectabant divinam sententiam, pugna inter Angelos & resistentia vocatur.

QUÆSTIO CXIV.

De impugnatione Dæmonum.

Articulus I.

Dæmones impugnant homines.

ART. 1. probat, quòd Dæmones impugnant homines; idque tum ex invidia; qua profectum hominum impedire nituntur; tum ex superbia, per quam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros ad hominum impugnationem. Quia Apostolus ad Ephesios 6. testatur, quòd *non est nobis colluctatio adversus carnem & sanguinem, sed adversùs Principes & Potestates, adversùs Mundi Rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cælestibus.* Quæ doctrina confirmari posset ex eo, quòd Diabolus tentaverit ac seduxerit Evam, Gen. 3. & 1. ad Timoth. 2. & ex eo, quòd sit adversarius noster, qui *tamquam leo rugiens circuit quærens quem devoret*, 1. Petri 5. sed experientia tam certa est, ut supervacaneum foret in probationibus immorari.

Quod

Quod in corp. dicit, Ordinem impugnationis Dæmonum esse à Deo; non sic est accipiendum, quasi Deus positivè ordinet, qui Dæmones & quo ordine hominem impugnent ad hoc, aut ad illud vitium: *Deus enim intentator malorum est; ipse autem neminem tentat*. Jac. 1. sed quia impugnationem Dæmonum Deus ordinat in aliquod bonum. Huc pertinet quod in resp. ad 1. ait, Dæmones non mitti à Deo ad impugnandum, tametsi ab eo subinde mittantur ad puniendum.

Articulus II.

Utrùm tentare sit proprium Diaboli.

PRo Responsione sit

Conclusio I.

NOn est proprium Diaboli tentare, si spectetur vel proximus finis tentantis, vel remotus quidem, sed bonus. Cùm enim tentare propriè sit experimentum de aliquo sumere: proximus finis cujuslibet tentantis est scientia: remotus autem est id, quod ex scientia quæritur, quodque aliquando est bonum aliquando malum. Sic tentare diversis convenit. Homo enim tentare dicitur quandoque solùm ut sciat: (quomodo tentare Deum est peccatum, de quo 2. 2. qu. 97. differitur) quandoque ut juvet, interdum etiam ut noceat; Deus verò tentare dicitur ut sciat, non hoc sensu ut scientiam acquirat, sed isto, ut sciri faciat. Unde Aug. qu. 57. in Gen. ad hæc verba Deuter. 13. *Tentat vos Dominus Deus vester ut sciat*: (sic enim est in Hebræo, pro quo nos habemus, *Ut palam fiat*) *Ut sciat*, inquit; *dictum est, ac si diceretur, Ut scire vos faciat*; Et qu. 58. ad ista Gen. 22. *Nunc cognovi quòd timeas Dominum: Quod significat*, (ait) *nunc te feci cognoscere*.

Quis finis tentantis.

Conclusio II.

PRoprium est Diaboli tentare ad malum finem. Quia Diabolus semper tentat ut noceat in peccatum præcipitando: & quando homo quempiam sic tentat, ut velit eum inducere ad peccatum; hoc agit in quantum est minister Diaboli. Caro autem & Mundus dicuntur tentare instrumentaliter, vel materialiter. Instrumentaliter, quatenus Diabolus utitur carne & Mundo ad præcipitandum hominem in peccatum. Materialiter, in quantum & motus concupiscentiæ & prospera vel adversa Mundi sunt materia & objecta, quibus homo peccat, si iis succumbat; & quibus proinde etiam utitur Diabolus ad inducendum homines in peccatum. His accedit, quòd Tentator vel is qui tentat Diabolo attribuitur, tamquam si esset nomen ejus proprium Matth. 4. & 1. ad Thess. 3.

Ut sit Diaboli proprium tentare.

Quomodo caro & Mundus tentant.

Quod in corp. significat, proprium Diaboli officium esse tentare ad peccatum; ex Glossa super cap. 3. 1. ep. ad Thess. desumptum est. Non est autem intelligendum de officio propriè dicto, ad quod nimirum exercendum sit obligatus, sed impropriè, ut significetur, quòd tentandi munus, tamquam si officium suum esset, studiosissimè exerceat.

Articulus III.

ARt. 3. docet, non omnia hominum peccata procedere ex Diabolo seu Diaboli tentatione directè, hoc est non omnia peccata committi Diabolo ad illa instigante; indirectè tamen seu occasionaliter omnia procedere ex Diaboli tentatione; atque adeò Diabolum esse causam indirectam seu occasionalem omnium peccatorum, in quantum instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto humano genere pronitas ad omnia peccata. Eamdem doctrinam asserit 1. 2. quæst. 80. art. 4. & quæst. 3. de Malo art. 5.

Non omnia peccata fiunt Diabolo instigante.

Confirm. Est in homine sufficiens causa peccati; ergo nihil necesse est dicere, quòd nullum peccatum committat nisi ex Dæmonis ipsum tentantis suggestione. Ant. manifestum est. Libertas enim arbitrii in natura defectibili & corruptio naturæ est causa sufficiens peccati, nisi per gratiam confirmetur in bono.

Accedit, quòd primus Angelus peccavit nullo ipsum instigante, etiamsi ejus natura non esset corrupta: quid ergo mirum, si homo corruptus, in iniquitatibus conceptus, & hostem domesticum, hoc est, carnem semper circumferens peccet, nullo Dæmone ipsum sollicitante? *Sensus & cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua*, ait Dominus Gen. 8. *Unusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus & illectus. Deinde concupiscentia cùm conceperit parit peccatum*, ait S. Jacobus cap. 1. suæ epist. Et cap. 4. *Unde bella & lites in vobis, nonne ex concupiscentiis vestris?* Ex quibus liquet, concupiscentiam esse sufficientem causam committendi peccata diversi generis, si ei consensus accedat, quamvis non adsit alius tentator. Unde ad Rom. 7. docet Apostolus, quòd *peccatum* hoc est concupiscentia, *operatur omnem concupiscentiam*, idest omne genus pravorum desideriorum. Et Daniel cap. 13. non dixit luxurioso seni, quòd Diabolus, sed quòd *species* decepit eum; quòdque *concupiscentia subvertit cor eius*. Hinc August. serm. 3. de Div. cap. 3. reprehendit eos, qui cùm peccaverint dicunt, Diabolus mihi fecit. Quibus conformiter Chrysostomus anteà scripserat hom. 54. in Act. *Multi etiam absque Diabolo pereunt: profectò non omnia ipse efficit, sed multa etiam fiunt à sola nostra ignavia*. Et Author Regularum breviorum apud Basilium, cum interrogatione 75. quæreret, Numquid omnis peccati, sive illud in mente sive in dicto sive in facto committatur, causa rectè conferri in Sathanam possit? Negativè resolvit, inter cætera dicens: *Quòd autem etiam mala ex nobis ipsis nascantur, manifestè Dominus ostendit; De corde enim inquit exeunt cogitationes malæ*, &c. Eòdem pertinent quæ tum Nazianzenus in Tetrasticis num. 52. tum Prudentius in Harmatigenia scribunt, Nazianzenus quidem:

Quid culpam in hostem semper ipsi vertimus,
Cùm nostra præstent robur ipsi crimina?
Te criminare prorsus, aut certè magis.
Ignis tuus nam Flamma verò Dæmonis,

Prudentius autem,

Sed quid ego omne malum Mundique hominumque maligni
Hostis ad invidiam detorqueo? cum mala nostra
Et nostris concreta animis, genus, & caput, & vim,
Quid sint, quid valeant, sumant de corde parente!

His denique addi potest, quòd homines etiam valde justi quotidie peccent, peccatis scilicet venialibus; non est tamen credibile, quòd Dæmones semper eis adsint, cùm non sit dubium, quin ab Angelis custodibus subinde arceantur, ne possint propè accedere, fiatque id, quod in hymno de Spiritu Sancto petimus: *Hostem repellas longius*; & quod in benedictione salis & aquæ, *effugiat atque discedat à loco, in quo aspersum fuerit, omnis phantasia & nequitia vel versutia diabolicæ fraudis omnisque spiritus immundus; & ubicumque fuerit aspersa, omnis infestatio immundi spiritus abigatur, terrorque venenosi serpentis procul pellatur*.

Verùm his obstare videntur 1. quòd Joan. 8. dicit Christus Judæis: *Vos quæ vidistis apud Patrem vestrum*, (scilicet Diabolum) *facitis*; inde enim sequi videtur, quòd omnia mala, quæ agebant, agerent ex instigatione Patris sui Diaboli. Objectiones.

2. Quòd Actor. 5. dicit B. Petrus, *Cur tentavit Satanas cor tuum*, præsupponens scilicet omnia peccata committi ex tentatione Satanæ; quod & supponere videtur canon, *Si quis suadente Diabolo*: nam si quis diceret, se Clericum quem percussit non suadente Diabolo percussisse, sed propria voluntate, non excusaretur à peccato vel censura.

3. Quòd Jacob 3. dicitur: Lingua quæ maculat totum corpus, & inflammat rotam nativitatis nostræ, esse inflammata à gehenna seu Diabolo.

4. Quòd Ambros. lib. 4. in cap. 4. Lucæ scribit; *Anima numquam à corpore vinceretur, nisi prius à Diabolo tentaretur*. Et quòd Hieronymus in cap. 16. Jerem. *Quidquid peccamus, quidquid die & nocte facimus, & malorum operum perpetramus; imperium est Dæmonum, qui numquam nobis dant requiem, sed semper impellunt delictis augere delicta*.

Ad quæ tamen responderi potest. Ad 1. quidem, negando sequelam. Hoc enim ideò dictum est, non quia Diabolus singula peccata instigaret Judæis, sed quia cùm essent flagitiosi, generalem ab eo tamquam à Patre & magistro doctrinam habebant malè agendi. Resp.

Ad 2. Resp. S. Petrum, qui ex revelatione sciebat

pecca-

peccatum Ananiæ, ex eadem didicisse quo tentante peccasset. Quamquam etiam sine revelatione meritò præsumi potest, si quis graviter peccet, cum tentante Diabolo peccare. Quo modo intelligi potest id, quod ex can. *Si quis suadente Diabolo* objicitur. Certum est enim, quòd ille non esset immunis à peccato vel excommunicatione, qui percutiens Clericum diceret, se non percutere ex Diaboli instinctu, sed ex propria voluntate; non quia vel omne peccatum, vel omnis violenta percussio Clerici fiat ex instinctu Diaboli, sed quoniam illa particula *suadente Diabolo* non est illic determinatio restringens, sed potius explanans, significatque violentam Clerici percussionem esse diabolicam, & frequenter suadente Diabolo fieri.

Ad 3. Resp. Linguam impiorum dici inflammatam esse à gehenna, non quòd Diabolus singula peccata suggerat, sed quia ipsa est tam maledica & tam urens, ut non videatur terreno, sed infernali igne succensa. Vel etiam quia sæpenumerò ab ipso Diabolo inflammatur, etsi non ad omnia omninò peccata ab eo incitetur.

Ad 4. Resp. Verba Ambrosii accipi posse de tentatione primorum parentum, cui si non succubuissent, non passi essent tentationem à carne, ac per consequens non fuissent ab ea superati.

Hieronymus intelligi potest de generali imperio, quod Diabolus habet in malos, quos in suum finem ducit, sive sponte (hoc est Diabolo non tentante) sive ab illo tentati peccent, atque ita faciant ea, quæ ad imperium regnumque Diaboli pertinent, secundùm ea quæ 3. p. q. 8. art. 7. docentur. Ac nihilominus verum est, quòd Dæmones numquam nobis dant requiem; quòdque semper impellunt ad peccata, quantum scilicet in ipsis est.

Opponi etiam solent verba Dionysii ex cap. 4. de Div. Nom. Sed responderi ad ea potest. Vel quòd Dæmon sit causa omnium malorum nostrorum secundùm primam originem, in quantum suggessit primum hominis peccatum, ex quo deinde cætera sunt secuta. Vel quia nullum genus peccati est, quòd non interdum ex Dæmonum suggestione proveniat. Quomodò etiam intelligi potest Aug. lib. de Nat. & Grat. cap. 28. dicens: *Quis nesciat Fidelium, à Satana venisse primam peccati suasionem, & quòd ille primus Author sit omnium peccatorum.*

Articulus IV.

Dæmones non possunt seducere homines faciendo vera miracula.

ARt. 4. docet, Dæmones non posse homines seducere per aliqua vera miracula. Quia licèt possint aliqua facere, quæ sint res veræ, eæque hominibus eorum causam ignorantibus admirabiles; non possunt tamen sua propria virtute ullum veri nominis miraculum facere. Quia vera miracula superant vires totius naturæ creatæ; ideòque per solum Deum fieri possunt, quemadmodum diximus q. 105. art. 7. & q. 110. art. 4.

Quæritur autem: an sicut per Angelos & per homines, ita etiam per Dæmones Deus aliquando faciat vera miracula? Resp. Ipsum numquam facere vera miracula vel per Dæmones, vel per falsos Doctores in confirmationem erroris. Cùm enim miracula sint divina testimonia ejus rei, ad quam inducuntur; ex aliquo miraculo ita facto sequeretur, Deum esse testem falsitatis: id quod est impossibile. Fieri nihilominùs posse, ut Deus per aliquem hæreticum faciat miracula, non ad confirmandam hæresim; sed vel ad aliquam veritatem probandam, quam ipse (licèt alioquin hæreticus) prædicat; vel ad significandum quòd Sacramenta tametsi per hæreticos ministrata sunt vera; ut ex 2. 2. quæst. 178. art. 1. notum relinquimus. Deinde absolutè loquendo fieri potest, quòd Deus in miraculis faciendis utatur ministerio Diaboli, præsertim circa punitiones impiorum, ut indicare videtur August. ad illud Psal. 77. *immissiones per Angelos malos*; quo tamen casu non posset Diabolus hominem seducere per istiusmodi miracula, quia non faceret ea ad suum libitum, neque in testimonium alicujus falsitatis, sed ad beneplacitum Dei: & vellet nollet Diabolus, ea fierent ad finem à Deo intentum. Confer quæ dicto art. 2. diximus in 2. 2.

Signa quæ Antichristus faciet cur erunt mendacia.

In resp. ad 1. observa, virtutes, signa, & prodigia, quæ Antichristus per operationem Satanæ est facturus, dici mendacia; partim quia non verè, sed fallaciter & illusoriè fient, velut ea quæ superant facultatem creaturæ; partim quia etiamsi quædam fient veraciter, ut quæ naturaliter fieri possunt, omnia tamen eò tendent, ut homines inducantur in mendacium seu errorem; partim denique, quia quomodocumque fiant sive verè sive falsò, omnia tamen erunt mendacia seu falsa miracula. Jactabit enim illa pro miraculis, & tamen non erunt reverà miracula, quia non erunt præter ordinem & vires totius naturæ creatæ.

Quid Dæmones generaliter possint.

In resp. ad 2. observandum est, quòd omnes transmutationes rerum corporalium, quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, mediantibus seminibus, quæ in elementis Mundi reperiuntur, possunt veraciter fieri per operationem Dæmonum, adhibitis hujusmodi seminibus; & hæc ita per eos facta erunt veræ res, non tamen vera miracula. Illæ verò transmutationes corporalium rerum, quæ non possunt fieri virtute naturæ creatæ, non possunt veraciter fieri per Dæmones. Quare cùm ex putrefactione possint naturaliter nasci ranæ & serpentes; consequens est, quòd per operationem Dæmonum adhibentium semina convenientia, generari possint ranæ & serpentes.

Quæst. Una Resp. De serpentibus Magorum Pharaonis.

Utrùm tamen Magi Pharaonis Exodi 7. fecerint veras ranas, verosque serpentes; duæ sunt sententiæ. Una est affirmativa, quam tradunt Theodoretus quæst. 18. in Exod. & August. lib. 3. de Trin. cap. 8. & lib. 83. qq. q. 79. eosque secutus B. Thomas tum hic, tum 2. 2. quæst. 178. art. 1. ad 2. quæst. 6. de Pot. art. 5. ad 8. & q. 16. de Malo art. 9. ad 10. Quæ non sic intelligenda est, quasi virgæ magorum subitò fuerint opera Dæmonum versæ in serpentes, cùm Dæmones non possint lignum aridum repentè in serpentem mutare, sed sic, quòd Dæmones vel adhibuerunt occultè semina aliundè collecta, quæ habebant vim putrefaciendi virgas & ex eis generandi serpentes: vel virgis in rei veritate non corruptis neque conversis, sed imperceptibiliter ablatis, earum loco substituerunt veros serpentes ex applicatione activorum naturalium, quam occultè fecerant, generatos. Neque huic explicationi obstat: Opus esse justa successione temporis ut serpentes generari possint ex applicatione activorum naturalium. Existimare enim licet, multum temporis spatium intercessisse à vocatione Magorum usque ad projectionem virgarum coram Pharaone; in quo tempore operati sint Dæmones applicando activa naturalia passivis.

Tacita Ob.

Alia Resp.

Altera sententia est, non paucorum aliorum dicentium, Dæmones loco virgarum substituisse serpentes aliundè allatos, ut apud Comment. in Exod. videri potest. Quod autem Scriptura dicit, Magos fecisse similiter sicut Moyses & Aaron fecerant, intelligendum est quantum ad id, quod intuentium oculis apparebat. Scriptura enim interdum hoc dicit, quod intuentium oculis videtur, etiamsi secundùm rei veritatem non ita sit: quomodo Angelos Genes. 18. apparentes, viros appellat; dicitque quòd & pedes laverunt, & manducaverunt. Quod etiam addit Exodi 7. virgas Magorum esse conversas in dracones; sic intelligi potest, ut conversionem pro suppositione vel successione unius in locum alterius nominaverit: quomodo 2. Reg. 19. legimus, quòd *versa est victoria in luctum*, quia victoriæ successit luctus; & Job 30. *Versa est in luctum cithara mea.* Et Joan. 16. *Tristitia vertetur in gaudium.*

Articulus V.

Dæmon ab homine victus non ideò ipsum totaliter deserit.

ARt. 5. docet, Dæmonem ab aliquo homine superatum, recedere quidem ab illo, sed ad tempus: posteà autem adhuc redire ad eumdem tentandum. Partim ex Lucæ 4. ubi dicitur, quòd consummata omni tentatione, Diabolus recessit à Christo usque ad tempus; partim ex Matth. 12. ubi spiritus immundus introducitur dicens, *Revertar in domum meam unde exivi.* Hinc S. Antonius, ut in ejus vita per B. Athanasium scripta refertur, de Dæmonibus dicebat, quòd *solent sauciis gravius assurgere, & mutare artem pugnandi.*

QUÆ-

QUÆSTIO CXV.

De actione corporalis creaturæ.

Articulus I.

Aliqua corpora habent vim activam.

ARtic. 1. docet, non dubium esse, quin aliqua corpora habeant vim agendi in alia corpora: quia hoc sensibiliter apparet. Confirm. Unumquodque enim in quantum participat de aliquo actu, in tantum participat de illius proprio; ergo secundùm quod corpora participant de actu, sic sunt activa, cùm actui proprium sit esse activum. Unde in fine corporis ait, quòd *Corpus agit secundùm quod est in actu in aliud, corpus secundùm quod est in potentia.*

Si quæras: Num corpora sit activa secundùm suam substantiam: Dicendum est, quòd sic; non quidem eo sensu quasi substantia corporea sit immediatè principium elicitivum alicujus actionis: sed quia est radix & fundamentum qualitatis alicujus activæ elicientis & producentis actionem virtute substantiæ, cujus ea qualitas est instrumentum.

Articulus II.

Sunt in materia seminales rationes.

ARt. 2. probat, rationes seminales esse in materia corporali. Quia in ea sunt virtutes activæ & passivæ: per seminales autem rationes intelliguntur juxta August. virtutes activæ & passivæ, quæ sunt principia generationum & motuum naturalium. Non vult autem S. Doctor docere, quòd seminales rationes insint materiæ primæ secundùm se spectatæ: sed quòd sint in materia corporali, hoc est in corporibus veluti in elementis, quæ sunt materia aliorum corporum.

Talia portò principia seu virtutes activæ & passivæ rectè vocantur virtutes seminales. Quia res solent à nobiliori denominationem accipere: nobilissima autem omnium generationum est generatio viventium, cujus principium est semen.

Hujusmodi virtutes in multiplici ordine considerari possunt. Nam principaliter & originaliter sunt in Deo tamquam in causa & fonte omnium rerum. 2. Sunt in elementis Mundi, & in Cœlo, Sole, Luna tamquam in causis creatis universalibus. 3. Sunt in his quæ ex universalibus causis secundùm successiones temporum producuntur, sicut in hac planta, & in hoc animali tamquam in causis particularibus. 4. Sunt in seminibus, quæ ex animalibus & plantis producuntur, & vim habent particularem productivam effectuum particularium.

Articulus III.

Cœli sunt causa motuum corporalium.

ARt. 3. probat, corpora cœlestia esse causam motuum corporalium, qui fiunt in his inferioribus. Cùm enim multitudo ab unitate procedat omnisque motus ab aliquo immobili; quantò magis aliqua sunt immobilia, tantò magis sunt in causa eorum quæ sunt mobilia: corpora autem cœlestia inter alia corpora sunt magis immobilia; (non enim moventur nisi motu locali) corpora verò inferiora multis variisque modis moventur. Hinc August. lib. 3. de Trin. c. 4. *Corpora crassiora & inferiora per subtiliora & potentiera quodam ordine reguntur.* Et Dionys. de Div. Nom. c. 4. p. 1. de Solis radio scribit, quòd *ad ipsam generationem sensibilium confert, ipsaque ad vitam movet, & nutrit, & auget, & perficit, purgatque, & renovat.* Ipse quoque Philosophus lib. 1. Meteor. c. 2. *Est*, inquit, *necessariè Mundus iste supernis lationibus ferè continuus, ut inde vis ejus universa regatur.* Et lib. 2. Phys. c. 2. *Homo hominem generat atque Sol.* Rectè igitur B. Thomas q. 5. de Ver. art. 9. docet, hæc corpora inferiora gubernari à divina providentia per superiora corpora: non ita tamen, quòd divina providentia illis communicetur, sive non sic, quasi Deus det superioribus corporibus habere providentiam de inferioribus; sed quia illa superiora corpora efficiuntur divinæ providentiæ instrumenta respectu horum inferiorum.

Obj.

Dices: Corpora cœlestia sunt causæ necessariæ; si ergo sunt causæ motuum corporalium, qui fiunt in his inferioribus, consequens videtur, omnes motus corporales horum inferiorum de necessitate evenire.

Resp.

Resp. Neg. Cons. Quia impressiones causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundùm modum recipiendum: hæc autem inferiora sunt fluxibilia, & non semper eodem modo se habentia propter materiam, quæ est in potentia ad plures formas, & propter contrarietatem formarum & virtutum; non ergo impressiones corporum cœlestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

Accedit, quòd à causa necessaria remota non sequatur effectus necessarius, nisi etiam causa media sit necessaria; sicut & in syllogismis ex Majori de necessitate & Minori de contingenti non sequitur conclusio de necessitate: corpora autem cœlestia sunt causæ remotæ; proximæ autem causæ inferiorum effectuum sunt virtutes activæ & passivæ in istis inferioribus, quæ non sunt causæ necessariæ, sed contingentes, possunt enim deficere. Plura lector videre poterit 3. cont. Gent. c. 86. & q. 5. de Ver. art. 9.

Articulus IV.

Cœli non sunt causa humanorum actuum.

ARt. 4. probat, corpora cœlestia non esse causas humanorum actuum. Quia ea quæ non possunt agere nisi in corpora, vel in ea quæ sunt actus organi corporalis, non possunt esse causa humanorum actuum, cùm actus humani sint ab intellectu & voluntate, quæ neque sunt corpora, neque actus organi corporalis: sed corpora cœlestia non possunt agere nisi in corpora, & in ea quæ sunt actus organi corporei; ergo non possunt esse causa humanorum actuum. Min. prob. Quia corpora cœlestia directè & per se solùm agere possunt in corpora; in vires autem Animæ, quæ sunt actus organorum corporeorum, directè quidem, sed per accidens, in quantum scilicet agunt in corpus, quod est earum organum, & cui vires istæ sunt affixæ seu alligatæ: at in intellectum & voluntatem non possunt propriè agere, quia corporale non potest naturaliter agere in spirituale. Accedit, quòd si corpora cœlestia essent causa humanorum actuum; sequeretur, quòd homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones sicut cætera animalia, in quibus non sunt vires animæ nisi corporeis organis affixæ, ac per consequens quòd homo non sit liberi arbitrii: quod est falsum & Fidei Catholicæ repugnans.

Confirmatur. Cùm corpora cœlestia non imprimant directè nisi in corpora; si essent causa humanorum actuum, aut hoc esset in quantum imprimunt in corpora nostra, aut in quantum imprimunt in corpora exteriora: neutro autem modo possunt sufficienter esse causa humanorum actuum. Non enim est sufficiens eorum causa, quòd aliqua corporalia nobis exteriùs præsentetur; cùm experientia doceat, quòd ad occursum alicujus delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum: intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostros humanos actus quæcumque immutatio posset esse in nostro corpore ab impressione corporis cœlestis; cùm per hoc non sequantur in nobis nisi quædam passiones, vel magis, vel minùs vehementes: passiones autem quantumcumque vehementes non sunt causa sufficiens humanorum actuum, cùm per easdem passiones incontinens inducatur ad eas voluntariè sequendas, continens autem non inducatur.

Qui actus humani.

Si quæras: Quinam hic dicantur actus humani? B. Thomas q. 5. de Verit. art. 10. ubi eamdem quæstionem disputat, Respondet. Quòd illi propriè dicuntur actus humani, quorum ipse homo est dominus per liberum arbitrium. Quæ responsio per omnia conformis est doctrinæ quam tradit 1. 2. q. 1. art. 1. Quia tamen ratio, quam hic adfert, procedit ex spiritale intellectus & voluntatis, ideoque est generalis pro omnibus actibus, qui ab intellectu & voluntate procedunt, sive sint necessarii sive liberi; ideò de omnibus illis actibus vera est præs. art. responsio, & non tantùm de liberis.

Cæterùm etsi corpora cœlestia non possint imprimere in intellectum nostrum & voluntatem, ac per consequens non possint esse causa nostræ intellectionis & volitionis; indirectè tamen aliquid operantur ad

nostram intelligentiam, per eorum impressiones aliqua occasio præstatur nostris volitionibus: & hoc est quod S. Doctor ait, *Indirectè & per accidens impressiones corporum cœlestium ad intellectum & voluntatem pertinere possunt*. Ubi observandum est, eum non dicere, quòd corpora cœlestia indirectè & per accidens imprimere possunt in intellectum & voluntatem (quo modo causalitas quædam significata videretur) sed quòd eorum impressiones indirectè & per accidens pertinere possunt ad illas potentias, quatenus nimirum contingit, eas occasionaliter moveri per passiones sensitivas, quæ passiones sequuntur ex alteratione humanorum corporum; alterationis autem istius corporalis causæ sunt corpora cœlestia. Unde seipsum explicans sic dicit: *In quantum scilicet tam intellectus quàm voluntas aliqua modo accipiunt ab inferioribus viribus, quæ corporeis organis alligantur*. Accipiunt verò, quia operatio intellectus non potest in hac vita compleri sine operatione virium corporalium, sensus communis, imaginativæ, cogitativæ, vel memorativæ: voluntatis autem operatio non completur sine operatione intellectus. Hinc 3. cont. Gent. cap. 84. *Licèt corpora cœlestia directè intelligentiæ nostræ causæ esse non possint; aliquid tamen ad hoc operantur indirectè; licèt enim intellectus non sit virtus corporea; tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum; quæ sunt imaginatio, & vis memorativa, & cogitativa. Et inde est, quòd impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam indispositionem corporis, impeditur operatio intellectus; sicut patet in phreneticis & lethargicis, & aliis hujusmodi*. Et c. 85. *Licèt corpora cœlestia non sint directè causa electionum nostrarum, quasi directè in voluntates nostras imprimentia; indirectò tamen ex his aliqua occasio nostris electionibus præstatur, secundùm quod habent impressionem super corpora*. Neque verò hæc ullo modo putanda sunt favere Astrologiæ judiciariæ per Sixtum V. damnatæ in Bulla ann. 1585. data. Occasiones enim jam dictæ, sive sint interiores sive exteriores occasiones tantùm, nec sunt nec possunt esse causa nostrarum electionum, imò multipliciter impediri potest, ne electiones nostræ ab eis proveniant: & quoniam unusquisque potest illis occasionibus non uti; idcircò frivolum ac stultum est, velle de quopiam in particulari prædicere actiones à libera ejus voluntate procedentes, secundùm ea quæ diximus 2. 2. q. 95. art. 5. Quia tamen plures hominum sequuntur suas passiones, quæ sunt motus appetitus sensitivi, ad quas cooperari possunt corpora cœlestia: pauci autem sunt sapientes, qui hujusmodi passionibus resistant; ideò Astrologi ut in pluribus vera possunt prædicere in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet, aliquem per liberum arbitrium resistere passionibus. Unde & ipsi Astrologi dicunt, quòd *sapiens dominatur astris*, *In quantum scilicet dominatur suis passionibus*, ait hic B. Thom. in resp. ad 3. Et dicto c. 85. 3. cont. Gent. approbat sententiam Ptolomæi dicentis quòd *Astrologus non debet dicere rem specialiter sed universaliter*.

Explicatur textus.

Quod porrò hic in corp. discrimen adfert inter intellectum & voluntatem quantum ad hoc, quòd accipiant ab inferioribus viribus organicis, intellectus ex necessitate, & non similiter voluntas; non sic est accipiendum, quasi velit, intellectum de necessitate moveri ab imaginativa absolutè quoad exercitium actus, sed quoad rectitudinem. *Indirectè*, inquit dicto lib. 3. cap. 84. *corpora cœlestia ad bonitatem intelligentiæ operantur*. Et hoc art. dicens, quòd intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis, subdit explicationis gratia: *Unde turbata vi imaginativa, vel cogitativa, vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus*; hæc autem turbatio defectum rectitudinis importat. Sensus igitur est, quòd operatio intellectus non potest esse recta, nisi sit recta seu conveniens dispositio sensuum, ac specialiter imaginativæ; unde phrenetici propter phantasiæ perturbationem non possunt rectè uti intellectu; voluntas autem neque quoad actus suos absolutè, neque quoad eorum rectitudinem pendet ab appetitu sensitivo, sed potest voluntatis actus esse rectus, etiamsi pars sensitiva sit malè disposita.

ARTICULUS V.

Cœli non agunt in Dæmones.

ART. 5. docet, corpora cœlestia non posse imprimere seu agere in Dæmones. Quia dœmones sunt substantiæ intellectuales seu spirituales non unitæ corporibus: corpora autem cœlestia non possunt imprimere nisi in corpora & in vires corporeas: nec earum impressiones possunt pertingere ad potentias, quæ nihil accipiunt ab inferioribus viribus organo corporeo alligatis; unde concludit, Dœmones non subdi actioni cœlestium corporum, nec directè, nec indirectè, nec per se, nec per accidens.

Lunatici cur vexentur secundùm incrementa Lunæ.

Pro resp. ad 1. Neg. est Min. Quòd enim Dœmones secundùm certa augmenta Lunæ vexent eos, qui propterea vocantur Lunatici, non accidit ex eo, quòd ipsi Dœmones aliquo modo subjiciantur corporibus cœlestibus, sed duas alias ob causas.

Una est ut infament Dei creaturam, scilicet Lunam, quasi ipsa sit causa passionis & morborum, quos ipsimet inferunt: vel quasi ipsa subserviat Dœmonibus tamquam superioribus ad affligendos homines, atque ita eos provocent ad calumniandum Deum Lunæ Creatorem, quemadmodum tradunt Origen. Tract. 4. in cap. 17. Matth. Chrysost. hom. 58. in Matth. Hieron. in c. 4. Theophylactus in c. 17. B. Thomas hic & q. 6. de Pot. art. 10. ad 7.

Alia causa est, quia cùm Dœmones non possint operari nisi mediantibus virtutibus naturalibus; ipsi considerant corporum aptitudines ad effectus quos intendunt: & quia cerebrum, cùm sit humidissimum, maximè subjicitur operationi Lunæ, quæ & sua proprietate habet movere humores; propterea interdum observant Lunæ augmenta, & in his operantur, perturbando phantasiam hominis, quando scilicet inveniunt materiam ad hoc magis dispositam.

In resp. ad 2. observa, Dœmones in certis constellationibus advocatos venire, non quia subjiciantur illis; sed tum ut homines inducant ad credendum, aliquod Numen esse in stellis; tum quia inveniunt materiam corporalem magis esse in quibusdam constellationibus dispositam ad eos effectus, pro quibus advocantur.

Ob.

At dices, Sonus citharæ, 1. Reg. 16. & fumus jecoris piscis alicujus Tob. 6. fugarunt Dœmones; ergo ipsi subjiciuntur corporibus. Resp. neg. Ant. si intelligatur, quòd naturaliter fugaverunt. Cùm enim non sit potestas super terram, quæ diabolo comparetur, Job 41. cùmque Dœmones sint purè spirituales; ipsi non possunt reverà fugari, vel ex corporibus obsessis ejici per vires corporeas naturales, sed benè per exorcismos Ecclesiæ, per Angelos bonos, & potissimè per Deum. Levamen ergo, quod Davide citharizante habebat Saul sic, ut ab eo recederet spiritus malus, fuit à Deo ad præsentiam sacri psalterii & ad meritum Davidis, qui psallendo Deum laudabat & orabat.

Resp.

Quomodo spiritus malus recedebat à Saul Davide citharizante.

Sed contra: Si effectus non erat naturalis; unde servi Saulis moti fuissent ad quærendum pro hoc effectu hominem scientem psallere, quemadmodum c. illo 16. describitur. Resp. Naturaliter fieri posse, quòd homines à Dœmonibus vexati cantu musico & suavi melodia refocillentur, ita ut afflictionem Dœmonum mitiùs ferant, minùsque sentiant; sive quia corpus reddatur minùs dispositum ad recipiendum actionem Dœmonum; sive quia dum sensus & mens audientis allicitur ad percipiendam suavem melodiam, sensus interni retrahuntur à perceptione afflictivi, sicque afflictio minùs percipitur; nam harmonia afficit temperamentum cerebri, & suavitate sua mentis attentionem ad se trahit, & ab aliis avocat. Et hoc etiam modo benè concedimus, Saulem potuisse naturaliter levari per harmoniam citharæ. Sed quia textus non solùm ait, quòd Saul refocillabatur & leviùs habebat: verùm etiam addit velut pro ratione, *Recedebat enim ab eo spiritus malus*: spiritus autem malus non recedit propter sonum aliquem corporalem; ideò verisimilius videtur, quòd recessus ille spiritus maligni tribuendus sit, tum sacro Davidis psalterio, tum ejus orationi & devotioni.

De jecore piscis.

Similiter quod Tobiæ 6. dicitur de jecore piscis; putamus non de virtute naturali intelligendum, sed de supernaturali, propter castitatem, sanctitatem, & ora-

& orationem Tobiæ, Deique & Angeli voluntatem, qui eo tamquam inſtrumento oti voluerunt. Hinc c. 8. & 12. Dæmonis ejectio non fumo tribuitur, ſed Angelo.

Articulus VI.

Corpora cœleſtia non omnibus imponunt neceſſitatem.

ART. 6. docet, corpora cœleſtia non imponere neceſſitatem rebus omnibus, quæ illorum actioni ſubduntur. Nam voluntas humana, quæ non ſubeſt illis, poteſt effectum cœli impedire, in quantum non de neceſſitate ſequitur inclinationes corporales à cœleſtibus corporibus provenientes. Et ſimiliter, multæ ſunt cauſæ naturales intermediæ, quæ poſſunt impedire effectum cœleſtium corporum; ut dum nubes oritur, & eſt impedimento ne Sol calefaciat terram; & ſic de aliis.

Dices: Illa cauſa impediens etiam refertur in cœlum; ergo ratio non concluditur. Reſp. Neg. Conſ. Quamvis enim cauſa naturalis impediens, etiam referatur in cœlum; concurſus tamen ejus cum altera non refertur in illud, ſed eſt per accidens.

Cùm in corp. dicit, *Quod eſt per accidens non habet cauſam*, non vult dicere, quòd ens per accidens nullam omninò cauſam habeat, ſed quòd non habet unam cauſam naturalem & creatam, ad quam per ſe & formaliter reducatur: ex quo deinde infert, quòd concurſus duarum cauſarum, aut effectus, qui ex tali concurſu ſequitur, non habet unam cauſam naturalem per ſe, ex qua nimirum per ſe & de neceſſitate ſequatur. Confer cum hujus art. doctrina 3. cont. Gent. cap. 86. & q. 116. ſeq. art. 1. ſpecialiter ubi dicit, Impoſſibile eſſe, quòd id quod eſt per accidens ſit effectus per ſe alicujus naturalis principii agentis.

QUÆSTIO CXVI.

De Fato.

Articulus I.

Utrùm fatum ſit aliquid.

Fatum dupliciter accipitur.

FAtum dupliciter ſumi poteſt. Uno modo ſignificat quamdam diſpoſitionem aſtrorum, ſeu cœleſtium ſyderum, ſecundùm quam omnia, quæ in his inferioribus aguntur de neceſſitate eveniant, ſive ſint electiones humanæ ſive alia. Alio modo ſignificat ſeriem vel ordinem cauſarum ſecundarum à Deo diſpoſitum & ab ejus voluntate pendentem, ſecundùm quem omnia infallibiliter eveniunt eo modo, quo Deus diſpoſuit ut eveniant.

His præmiſſis ſit pro reſp.

Conclusio I.

Ut Fatum nihil ſit.

FAtum juxta priorem ſignificationem acceptum (quomodo acceperunt illud Ethnici & Hæretici quidam, de quibus Aug. hæreſ. 35. & 70. nihil eſt. Fide enim conſtat: res humanas non de neceſſitate evenire, neque ſubdi diſpoſitioni aſtrorum ſeu cœleſtium corporum; imò certum etiam eſt, multa alia, quæ à libertate arbitrii non dependent; contingenter & non neceſſariò evenire. Unde B. Thomas 3. cont. Gent. cap. 93. poſitionem eorum qui omnia, quæ hic à caſu accidunt, conati ſunt reducere in cœleſtia corpora ſicut in cauſas, ac etiam electiones humanas in diſpoſitionem ſyderum, quam appellabant Fatum; dicit eſſe impoſſibilem, & à Fide alienam. Ita Fatum accepit S. Gregor. quando hom. 10. in Evang. ait, *Abſit à Fidelium cordibus, ut Fatum aliquid eſſe dicant.* Ita etiam Fatum accipiunt, qui communiter illud execrantur, Chryſoſtomus in Orat. de Fato, Ambroſius lib. de Arca & Noe cap. 5. & Patres Conc. 1. Braccar. Can. 9.

Conclusio V.

Ut Fatum ſit aliquid.

FAtum juxta poſteriorem ſignificationem eſt aliquid: eſt enim ſeries ſeu ordo cauſarum à divina providentia conſtitutus. Ad cujus probationem ſupponendum eſt ex S. Doctore, quòd ea quæ hic per accidens aguntur, ſive in rebus naturalibus ſive in humanis, omnia reducuntur in aliquam cauſam præordinantem, quæ eſt providentia divina. *Sic igitur* (ait ipſe) *in quantum omnia, quæ hic aguntur, divinæ providentiæ ſubduntur tamquam per eam præordinata & quaſi prælocuta; Fatum ponere poſſumus, licet hoc nomine SS. Doctores uti recuſaverint propter eos, qui ad vim poſitionis ſyderum hoc nomen detorquebant.* Unde Aug. lib. 5. de Civ. c. 1. *Quæ ſi propterea quiſquam Fato tribuit, quia ipſam Dei voluntatem vel poteſtatem Fati nomine appellat; ſententiam teneat, linguam corrigat.* Et c. 8. *Qui non aſtrorum conſtitutionem, ſicuti eſt, cùm quiſque concipitur vel naſcitur, vel inchoatur, ſed omnium connexionem ſeriemque cauſarum, qua fit omne quod fit, Fati nomine appellant; non multum cum eis de verbi controverſia laborandum atque certandum eſt:* Conformiter B. Thom. dicto cap. 93. dicit, ſecundùm hanc acceptionem negare Fatum eſſe negare divinam providentiam.

Articulus II.

Utrùm fatum ſit in rebus creatis.

Fatum eſſe in rebus creatis.

QUæſtio eſt de Fato juxta poſteriorem ſignificationem ſup. art. allatam. Ad quem Reſpondet, Fatum eſſe in rebus creatis, in ipſis nimirum cauſis creatis, in quantum ſunt ordinatæ à Deo ad effectus producendos. Quia ordo cauſarum mediarum ad effectus producendos eſt in ipſis cauſis creatis: Fatum autem eſt ordo cauſarum mediarum, quo per divinam providentiam ordinantur ad producendos effectus; unde Boetius lib. 4. de Conſolat. Proſa 6. dicit, quòd *Fatum eſt inhærens rebus mobilibus diſpoſitio, per quam providentia ſuis quæque nectit ordinibus.* In qua deſcriptione *diſpoſitio* ponitur pro ordinatione. *Rebus* autem *inhærens* dicitur, ut Fatum diſtinguatur à providentia: nam ordinatio ſecundùm quod eſt in mente divina eſt providentia; ſecundùm verò quod eſt in rebus ſeu in cauſis ordinatis ad aliquos effectus producendos Fatum nominatur. Dicitur autem *mobilibus*, ad oſtendendum quòd ordo divinæ providentiæ à rebus contingentiam & mobilitatem non aufert.

Quid Fatum.

Tacita ob.

Neque his obſtat, Aug. lib. 5. de Civit. c. 1. ipſam Dei voluntatem vel poteſtatem appellare Fatum. Ejus enim ſermo eſt cauſalis: nam Fatum eſſentialiter eſt ipſa diſpoſitio ſeu ſeries & ordo cauſarum ſecundarum: qui tamen ordo, quia non habet rationem Fati, niſi ſecundùm quod dependet à Deo; ideò cùm Fatum dicitur voluntas vel poteſtas Dei, ſenſus eſt, quòd à voluntate ſeu poteſtate Dei pendeat ſicut ex cauſa.

Ex his quædam ſunt obſervanda. 1. Quòd Fatum in tantum habet rationem cauſæ, in quantum ipſæ cauſæ ſecundæ (quarum ordinatio vocatur Fatum) ſunt veræ cauſæ. 2. Quòd cùm Fatum dicitur diſpoſitio, non intelligitur ea quæ eſt in genere qualitatis, ſed ſecundùm quod diſpoſitio deſignat ordinem, qui non eſt ſubſtantia ſed relatio. 3. Quòd Fatum eſt unum, ſi conſideretur per comparationem ad ſuum principium: ſunt autem plura, ſi conſideretur per relationem ad effectus vel ad cauſas intermedias.

Articulus III.

Ut Fatum ſit mobile.

ART. 3. docet, Fatum, ſecundùm quod eſt in cauſis ſecundis abſolutè conſideratis, eſſe mobile; ſed ſecundùm quod ſubeſt divinæ providentiæ, ſortiri quamdam immobilitatem; non quidem abſolutæ neceſſitatis, ſed conditionatæ, ſecundùm quod dicimus, hanc conditionalem eſſe veram vel neceſſariam, Si Deus præſcivit hoc futurum, erit.

Prius probat. Quia diſpoſitio cauſarum ſecundarum non eſt ſecundùm ſe neceſſaria, ita ſcilicet, quòd omnia exiſtentia ſub illa de neceſſitate eveniant ut ex q. 105. art. 6. patet.

Poſterius etiam prob. Quia divina providentia eſt immobilis, ut q. 22. art. 4. & q. 23. art. 8. & aliundè notum eſt. Hinc Boetius lib. 4. de Conſolat. Proſa 6. expreſſis verbis ait, Fatum eſſe mobilem nexum: ſed addit, quòd *actus fortunaſque hominum indiſſolubili cauſarum connexione conſtringit; quæ cùm ab immobilis providentiæ proficiſcantur exordiis, ipſas quoque immutabiles neceſſe eſt eſſe.*

ARTICULUS IV.

Nō omniam subduntur Fato.

ART. 4. probat, non omnia subdi Fato. Quia quæ subduntur Fato, subduntur causis secundis; (cùm Fatum sit ordinatio causarum secundarum ad effectus producendos) constat autem non omnia subdi causis secundis. Quapropter etiam in hoc differt providentia à Fato, quòd omnes omninò creaturæ subjiciuntur divinæ providentiæ, non autem Fato. Fato enim solùm ea subjiciuntur, quæ fiunt per causas secundas.

Quæ cùm ita sint, monet nihilominùs S. Doctor 3. cont. Gent. cap. 93. quòd quia cum Infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio; nomen Fati non est à Fidelibus usurpandum, ne videamur illis assentiri, qui malè de Fato senserunt, omnia necessitati syderum subjicientes; citatque illud B. August. lib. 5. de Civit. *Si quis voluntatem vel potestatem Dei nomine Fati appellat, sententiam teneat, linguam corrigat.*

QUÆSTIO CXVII.

CONsiderandum nunc restat de his, quæ pertinent ad actionem hominis: ac primò quidem de ipsius actione; deinde de traductione seu propagatione ipsius, & quantum ad Animam, & quantum ad corpus.

De actione hominis.

ARTICULUS I.

Ut homo hominem docere possit.

ART. 1. declarat, hominem posse docere alium, ducendo eum in cognitionem eorum, quæ ignorabat; idque partim proponendo ei auxilia vel instrumenta sciendi, quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam, qualia sunt propositiones minùs universales, (quas tamen ex præcognitis judicare possit) & sensibilia exempla, similitudines, & dissimilitudines, & alia hujusmodi; partim confortando ipsius intellectum, non quidem aliqua virtute activa superioris naturæ, cùm omnes homines sint unius gradus in ordine naturæ, sed proponendo ordinem principiorum ad conclusiones ei, qui fortè per seipsum non haberet tantam vim collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Huc pertinet & quod Apostolus 1. ad Tim. 2. dicit, se positum esse Doctorem Gentium in fide & veritate: & quæ habentur tum in jure Canon. tit. de Magistris, tum sess. 25. Conc. Trid. c. 2. de Reform. Vide quæ diximus q. 106. art. 1.

Ob. Resp. Neque his obstat, quòd Deo proprium sit docere hominem, juxta illud Psalm. 93. *Qui docet hominem scientiam.* Quamvis enim ei proprium sit docere interiùs, dando lumen intellectualem, non solùm supernaturale sed etiam naturale; potest tamen convenire homini ut doceat exteriùs, adhibendo ministerium, sicut homini convenit sanare adhibendo suum exteriùs ministerium, quamvis interiùs sanitatem causare sit proprium Deo, juxta illud Psalm. 102. *Qui sanat omnes infirmitates tuas.*

Ob. Non obstat etiam, quod Christus Matth. 23. dicit, *Ne vocemini magistri.* Talibus enim verbis non prohibet, aliquos esse qui alios doceant, imò nec prohibet, ne magistri vel honorem vel titulum accipiant, cùm Apostolus & Doctorem & Magistrum Gentium

Resp. se positum esse affirmet 1. ad Timoth. 2. & 2. ad Tim. 1. velitque 1. ad Timoth. 3. Episcopum esse Doctorem, hoc est Magistrum; & ad Ephes. 4. scribat, Christum dedisse alios Evangelistas, alios autem Pastores &

An possimus vocari Magistri. Doctores. Confirm. Sicut Christus dicit, *ne vocemini magistri*, ita dicit, *Patrem nolite vocare vobis super terram*; & quemadmodum pro prioris ratione subdit, *quia magister vester unus est Christus*, ita pro alterius ratione subjungit, *unus est enim Pater vester qui in cœlis est:* atqui non obstante illa ratione clarum est, unum hominem esse & vocari Patrem alterius, juxta illud Exodi 20. *Honora Patrem tuum & Matrem tuam*: Et Deut. 27. *Maledictus qui non honorat Patrem suum & Matrem*, quibus similia frequenter reperire est in sacris Litteris; ergo etiam unus potest esse & vocari Magister & Doctor alterius. Sed quæ ibi vetat Christus duo sunt. Unum ne quis ambiat seu ex inani gloria appetat & glorietur vocari Pater, Doctor, vel Magister, quomodo Pharisæi gloriabantur. Alterum, ne quis hic in terra vocetur Pater vel Magister principalis, cui nimirùm cæteri pareant, quemve sequantur sine respectu ad Patrem & Magistrum superiorem: talis enim Pater & talis Magister solùm est unus.

ARTICULUS II.

ARtic. 2. probat, quòd homines non possint docere Angelos. Quia sicut se habent inferiores Angeli ad superiores, ita se habent quilibet homines ad Angelos: sed inferiores Angeli non possunt docere Angelos superiores, ut notum relinquimus ex q. 106. art. 3. ergo nec homines possunt docere Angelos etiam infimos. Neque refert, quòd possint eis manifestare cogitationes sui cordis. Hoc enim non est docere sed loqui: homines autem posse loqui Angelis modo intelligibili, non negat S. Doctor, sed affirmat. Homines nō possunt docere Angelos.

Dices: Aliqui homines videntur esse majores aliquibus Angelis, utpote ad majorem gloriam evehendi; ergo possunt eos docere. Resp. Neg. Ant. Loquendo enim de Viatoribus, quilibet Angelus est simpliciter major quolibet homine, juxta illud Christi c. 11. Matth. *Qui minor est in regno cœlorum, major est illo*, scilicet Joanne Baptista; quo tamen nullus surrexit major internatos mulierum. Quòd autem aliqui homines sint ad majorem gloriam evehendi, non arguit ipsos nunc esse simpliciter majores, sed tantùm quòd aliquando futuri sunt majores, quando nimirum consecuti fuerint coronam gloriæ: alioquin simpliciter majus est possidere coronam victoriæ, quàm pro illa obtinenda pugnare. Ob. Resp.

Circa istum porrò locum Matth. 11. observandum est, non solùm B. Thomam, sed etiam SS. Ambrosium lib. 5. in Lucam, Hieronymum & Bedam, in Matth. August. lib. 2. cont. Adversarium legis cap. 5. & Anselmum (si tamen Anselmi sit Commentarius ei ascriptus) ita eum exponere, ut generaliter significetur, quòd quicumque est in beatitudine regni cœlestis, major sit quovis homine Viatore. Quorum tamen aliqui etiam alterius expositionis meminerunt, ut isto relativo *Qui* Christus seipsum significaverit, qui in Ecclesia militante minor est Joanne quantum ad ætatem, major autem quantum ad potestatem & divinitatem. Sed priorem ut simpliciorem magis probat Hieronymus.

Circa resp. ad 1. observa, quòd licèt nonnulli, ut Ambrosiaster, per Principes & Potestates in c. 3. ad Ephes. intelligant malos Angelos; magis tamen cum Aug. & Hieronymo verisimile videtur bonos intelligi. Ex quo nihilominus non sequitur, quòd illi fuerint ab hominibus edoctis. Sensus enim Scripturæ est, Paulo datam esse gratiam, qua possit in lucem proferre & perspicuum omnibus facere mysterium ab æterno absconditum in Deo, ut per Ecclesiam, idest per dispensationem circa Ecclesiam factam, per opera Ecclesiæ, per Apostolos Ecclesiæ fundamenta, multiformis sapientiæ Dei innotescat sanctis Principatuum, & Potestatum Ordinibus, non quidem sic, quòd Angeli discant ab Apostolis vel ab aliis hominibus, sed quia Apostolis prædicantibus, Angeli quorumdam mysteriorum notitiam acceperunt, quæ prius nesciverant, eorum scilicet, quæ per Apostolorum prædicationem explebantur in ipsis rebus. Sicut prædicante Paulo, Gentes convertebantur, de quo loquitur ibi Apostolus.

Hic etiam objici posset Cyrillus, qui in lib. Thes. dicit, quòd *docente Paulo etiam Seraphim addiscit*. Verùm similiter explicandum esse diximus art. 9. q. 12.

Contra Resp. ad 2. in qua dicitur, quòd Apostoli instruebantur immediatè à Verbo Dei, non secundùm ejus Divinitatem, sed in quantum ejus humanitas loquebatur; opponi posset, quòd Apostoli fuerint instructi immediatè à Spiritu Sancto, utique secundùm ejus Divinitatem, juxta promissionem eis factam Joan. 14. *Paracletus autem Spiritus sanctus, quem* Objectio.

mittet

mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. Et cap. 16. *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Resp. Spiritum S. non instruxisse immediatè Apostolos per claram vel sui vel mysteriorum quæ ipsi revelabant manifestationem, sicut Christus loquens Apostolis & instruens eos, clarè videbatur secundùm humanitatem: sed invisibilis manens, inspiravit eis & suggessit omnem veritatem, quam oportebat eos scire, sub similitudinibus rerum sensibilium.

Resp.

Articulus III.

Homo non potest materiam corporalem mutare sola virtute Animæ.

ART. 3. docet, hominem, per solam virtutem Animæ absque corpore corporeisque instrumentis non posse mutare materiam corporalem ad formam, sed solùm mediante corpore, & applicando activa passivis. Nam nec Angeli aliter possunt.

Circa Resp. ad 1. ubi de fascinationis modo duplici agitur; advertendum est, quòd Cornelius Agrippa negans fascinationem aliquando fieri pro se adducit Hieronym. in cap. 3. ad Gall. & Chrysost. in cap. 3. ad Coloss. Verùm Hieronymus agnoscit eam fieri posse per Dæmones: an verò per causas naturales aliquando fiat; non negat, sed in dubio relinquit. Chrysost. autem solùm invehitur in eos, qui relicto signo crucis & cœlestibus remediis, confugiunt ad sagas & divinos, quod insipientiæ est.

Fascinatio duplex.

Notandum autem, fascinationem esse duplicem, naturalem, & dæmoniacam. Naturalis est, cùm quis læditur ex venenato aspectu personæ alicujus. Contingit enim aliquando personam quamdam esse plenam humoribus in corpore putrefactis & jam in venenum commutatis, quorum malignitas diffunditur per ipsius oculos in aerem vicinum, & in ea quæ ibi continentur: nam ex vehementi imaginatione vel alioqui commotione partis sensitivæ immutantur & diffunduntur spiritus animales, idque potissimùm per oculos, utpote teneriores & magis pervios. Hi spiritus inficiunt aerem vicinum, qui sic infectus inficit corpuscula teneriora, qualia sunt infantium & quorumdam aliorum animalium. Dæmoniaca fascinatio est, quando cùm talis vel etiam alterius personæ aspectu, vel etiam sine aspectu personæ concurrit Dæmonis operatio ex pacto expresso vel tacito.

Articulus IV.

Anima separata non potest movere ullum corpus.

ART. 4. docet, Animam à corpore separatam non posse per vim naturalem movere ullum corpus localiter. Quia ipsa nihil movere potest, nisi corpus cui tribuit vitam; est enim ex natura sua determinata ad movendum corpus à se vivificatum. Nec obstat, quòd Animæ defunctorum aliquando appareant. Ejusmodi enim apparitiones quandoque quidem fiunt per bonos Angelos in persona Sanctorum apparentes: quandoque verò ipsemet apparent, Deo Animabus virtutem illam tribuente, ut de Anima Samuelis diximus q. 89. art. 8.

Cæterùm, etsi hæc ita se habeant, nec Anima separata habeat vim motricem ullius rei corporeæ; Difficultas manet, an neque seipsam movere possit.

Anima separata potest se movere loco.

Ad quam valdè probabiliter Respondet Dominicus Soto in 4. dist. 45. art. 3. hanc conclusionem statuens: Anima separata potest seipsam movere loco. Idemque affirmant Conimbricenses Tract. de Anima sep. disp. 6. art. 2. Tolet. lib. 1. de Anima q. 9. Vasq. in 1. p. disp. 194. & ante illos Scotus in 4. d. 49. q. 14. Major ejusdem d. q. 18. Richard. d. 50. art. 1. q. 1.

Prob. 1. Anima separata est definitivè in aliquo loco, & sic est actu in uno, ut sit in potentia ad existendum in alio; cùm igitur sit subsistens & magnæ perfectionis, non videtur negandum quin possit se movere loco.

Prob. 2. Anima hominis creati in statu purè naturali posset è corpore per mortem exire, neque peccatum neque gratiam habens, quo casu non ferretur ad Cœlum, nec ad Purgatorium, nec ad Infernum: non apparet autem, quòd sibi suæque naturæ relicta deberet remanere in eodem loco, in quo exivisset de corpore, posset enim alia loca cognoscere & appetere; ergo posset locum mutare.

Ob.

Neque his obstat, quòd Anima Lazari scribatur Lucæ 16. portata ab Angelis in sinum Abrahæ. Ad hoc enim ita Respondet Maldonatus. Quòd nonnulli Theologi ex hoc loco colligunt, animas corporibus exutas moveri non posse loco, quòd ab Angelis quasi mortuum & ignavum onus dicantur deportari; nimis argutum est. Nec enim portandi verbum eam hic habet vim ut significet, onus humeris gestare, sed pro *ducere* positum est: ut in illo loco. Psal. 90. *In manibus portabunt te*, Quibus conformiter Cornelius Jansenius ita scripsit cap. 77. Concord. *Dicitur portatus ab Angelis, quòd Angelorum ministerio deductus sit ad locum quietis; ut hinc intelligamus honorem pauperum, & libenter Angelos in hoc occupatos esse, ut homines ducant ad regna cælorum, sicut scilicet Lazari Animam duxerunt in sinum Abrahæ.* Similiter Conimbricens. art. 3. Respondent: *Si quando in sacris Litteris morientium Animæ deferri probibentur; id vel ad dignitatem spectare, si sint beatæ*, aut in statu ad beatitudinem ordinato; vel *ad quamdam divinæ justitiæ executionem, si sint nocentes:* quibus non dissentanea scribit Lazarius ad q. 52. art. 1. hujus p.

Resp.

Anima Lazari quo modo ab Angelis portata.

Ulterius autem quæri potest: Utrùm hæc potentia, qua Anima separata potest se loco movere sit ab ejus intellectu & voluntate diversa. Non improbabiliter quidam affirmant: illi tamen qui negant esse diversam, voluntque, intellectum & voluntatem non secundùm quod Anima per eas potentias intelligit ac vult præcisè, sed secundùm quod intelligit ac vult, præscribendo & dirigendo motum, seque voluntariè ad illum applicando, habere rationem potentiæ motivæ; videntur loqui probabiliùs & conformiùs his, quæ de Angelis supra dicebamus q. 54. art. 5.

QUÆSTIO CXVIII.

De traductione hominis ex homine quantum ad Animam.

Articulus I.

Anima sensitiva traducitur.

ART. 1. docet, tam animam sensitivam; quàm alias hujusmodi formas, quæ non subsistunt, traduci cum semine, hoc est produci in esse ab aliquibus agentibus per vim quamdam semini, quod generationi deservit, impressam. Quoniam anima sensitiva non est res subsistens habens per se esse & operationem, (quomodo si esset; conveniret ei esse per creationem, & non corrumpi corrupto corpore) sed habet esse ad modum aliorum formarum corporalium, quæ dicuntur esse, in quantum composita per eas subsistunt; ergo anima sensitiva fit à composito generante sicut aliæ formæ corporales: aliæ autem formæ corporales fiunt à composito generante per virtutem corpoream, quæ est in ipso. Addit nihilominùs, nos posse dicere, quòd anima generati causetur ab anima generantis, & à virtute derivata ab ipsa, quæ est in semine. Quia ex anima generantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis; sicut à principali agente derivatur quædam virtus motiva ad instrumentum. Non refert autem dicere, quòd aliquid moveatur ab instrumento & à principali agente; modò intelligatur, quòd ab illo instrumentaliter & ab isto principaliter.

Observandum autem, non esse ex his consequens, quòd anima sensitiva sit actu in semine: sed satis est, quòd sit ibi sicut in virtute activa, sicut domus in actu est in mente artificis ut in virtute activa, & sicut formæ corporales sunt in virtutibus cœlestibus; hæc autem virtus radicatur in spiritu, qui in semine includitur sicut in subjecto, ait B. Thom. q. 3. de Pot. art. 11. ad 4. & 8. & art. 12. corp.

Articulus II.

ART. 2. docet, Animam intellectivam seu rationalem non causari ex semine, imò hæreticum esse dicere, quòd Anima intellectiva traducatur cum semine.

Anima rationalis non traducitur.

1. Quia virtus activa, quæ est in materia, non potest extendere suam actionem ad producendum effectum immaterialem: virtus autem activa seminis est in materia, & Anima rationalis est effectus quidam immaterialis.

2. Quia virtus, quæ est in semine, agit virtute Animæ generantis, secundùm quod illa Anima est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione: illa verò virtus quæ agit virtute formæ existentis in materia, secundùm quod est forma corporis & secundùm quod utitur corpore, non potest attingere ad productionem principii intellectivi; cùm principium intellectivum habeat operationem, in qua corpus non communicat.

3. Quia forma immaterialis subsistens & habens propriam operationem vitæ non potest causari per generationem, cùm sit immortalis: forma verò quæ per generationem causatur sit mortalis; unde ponere, Animam rationalem causari ex virtute seminis per generationem, est ponere, ipsam non subsistere, & corrupto corpore corrumpi. Plura videri possunt q. 90. art. 2.

Pro Responsione ad 2. dist. est hæc Minor, Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus. Si enim sit sermo de anima sensitiva, quæ recipitur in embrione ante introductionem Animæ rationalis vera est, sed Neg. est Cons. quia anima sensitiva, quæ præfuit in embrione, non est eadem cum Anima intellectiva: illa enim corrumpitur in adventum Animæ intellectivæ. Si autem in Minore sermo sit de anima sensitiva, qualis est in corpore humano, quando verè dici potest jam esse hominem, hoc est post introductam Animam intellectivam; Minor est falsa: quia in homine non est alia anima sensitiva & alia intellectiva, sed est una eademque, per quam ipse est & sensitivus & intellectivus.

Ad quorum intelligentiam observandum est, Philosophum lib. 2. de Generat. animal. cap. 3. docere, fœtum humanum primò vivere vita plantæ, deinde vita sensitiva, ac denique vita Animæ intellectivæ. Quam doctrinam sic nonnulli explicant, ut fœtus primò dicatur vivere vita plantæ, hoc est exercere operationem, quæ est communis cum plantis; & deinde operationem, quæ est communis cum brutis; ac denique illam, quæ est propria hominis: voluntque, omnes istas operationes ab Anima rationali procedere, quæ sola introducatur in materiam, in eaque diversas illas operationes successivè exerceat, secundùm quod materia illa successivè disponitur & organizatur. Verum ea non videtur esse mens Philosophi, qui expressis verbis loquitur de diversis animabus, quarum alia aliam tempore antecedit. Verba ejus sunt: *Conceptum inanimatum esse nemo statuerit, & vita omnibus modis privatum: quippe cùm nihilominùs semina & conceptus animalium vivant quàm stirpes, & aliquando prolifica sint; ergo animam in his habere vegetabilem, palam est. Sed quam ob rem eam primum haberi necesse sit; ex iis quæ alibi de anima asseruimus, apertum est. Sensualem etiam, qua animal est, tempore procedente recipi, & rationalem qua homo certum est. Non enim simul fit animal & homo, nec animal & equus; eademque in cæteris animalibus ratio est.* Ita Philosophus, cujus sententiam sequens B. Thom. tum hoc loco, tum quæst. 76. art. 3. ad 3. quæst. 3. de Pot. art. 9. ad 9. quæst. de Anima, artic. 11. ad 1. & 2. cont. Gent. cap. 89. docet, quòd primò inducitur in materiam ad hoc dispositam anima vegetabilis; deinde in materiam perfectiùs dispositam (priori anima abjecta) inducitur sensitiva; ac denique in materiam adhuc perfectiùs dispositam & organizatam (desinente anima sensitiva) infunditur rationalis, quæ simul est & sensitiva & vegetativa.

Explicantur verba Philosophi.

Confirm. In fœtu statim post conceptionem, priusquam habeat dispositionem & organa corporis humani, inveniuntur operationes vitæ: nam primò nutritur sanguine, quem ei mater per venam umbilicalem ad id muneris destinatam transmittit: deinde aliquot diebus postea incipit moveri sic, ut si pungitur se contrahat; ergo primò habet animam vegetativam, ac deinde sensitivam, priusquam infundatur ei intellectiva. B. Thomam sequuntur Conimbricenses lib. 1. de Generat. & Corrupt. c. 4. q. 21. art. 3. & lib. 2. de Anima c. 1. q. 4. art. 2.

Si dicas: Præcedentes animas frustra poni. Neg. est Ass. Poscit enim ordo naturæ, quæ ab imperfectis ad perfectiora procedit, ut materia sensim & quasi per gradus ad melioris formæ susceptionem promoveatur. *Nec est inconveniens*, ait B. Thom. dicto c. 89. *si aliquid intermediorum generatur, & statim postmodum interrumpitur. Quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut in via ad speciem;* & *ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum, si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes intermediæ; quia hoc etiam accidit in alteratione & augmento: non enim est tota alteratio continua neque totum augmentum, sed solum motus localis est verè continuus.*

Petes: A quonam corrumpantur animæ præcedentes vegetativa & sensitiva. Resp. quòd ab ipso generante; tum per virtutem formatricem in spiritu seminis inhærentem, quæ materiam disponit & effigiat ad sequentem formam; tum per alias dispositiones, quibus sic materia afficitur, ut præcedentes formæ non nisi ad certum tempus in ea serventur, eoque lapso intereant, ac tamdem cedant locum Animæ rationali, quæ ab intrinseco advenit (per creationem scilicet ac infusionem) licèt præcedentes fuerint virtute seminis. Unde patet, non sequi ex hac sententia, quòd embrio agat ad sui destructionem. Quia virtus illa formatrix cæteræque dispositiones non agunt nisi ut instrumenta generantis, cujus finis ac primarium institutum est ultimæ formæ introductio & hominis ipsius generatio; non autem corruptio embrionis, etiamsi hæc interveniat ac necessaria sit tamquam conditio sine qua non. Quæst. Resp.

Si præterea Dicas: Diversæ animæ secundùm speciem constituunt diversa animalia secundùm speciem, si sint animæ animalium; si ergo in embrione ante infusionem Animæ rationalis sit anima sensitiva, consequens est, ibi esse animal secundùm speciem diversum ab homine, & sic ex illo non poterit fieri homo; quia diversæ species animalis non transeunt in invicem. B. Thomas q. 3. de Pot. art. 9. ad 10. respondet, quòd embrio antequam habet Animam rationalem, non est ens perfectum, sed in via ad perfectionem; unde non est in genere vel specie nisi per reductionem, sicut incompletum reducitur ad genus vel speciem completam. Obj. Resp.

Ex quibus intelligi potest. Antec. arg. accipiendum esse de animabus, quæ constituunt ens completum; idcoque negandam esse Cons. Cùm enim in embrione ante infusionem Animæ rationalis non sit anima sensitiva ut constituens ens completum; ipsa non est ibi ut faciens animal specie diversum ab homine, loquendo de animali quod est terminus generationis completus & primò ac principaliter intentus, quomodo sermo est de illo cùm dicitur, quòd diversæ species animalis non transeunt in invicem.

Si denique objicias: ex dictis sequi, eum hominem, qui communiter nascitur, fuisse antea bestiam vel brutum, hoc est animal irrationale. Resp. Non sequi, quia de uno eodemque supposito numquam est verum dicere, hic homo est brutum, vel brutum est hic homo: ergo nec verè dici potest, hic homo fuit brutum: quia omnis propositio de præterito quæ est vera, debet aliquando habere seu habuisse unam de præsenti sibi correspondentem veram. *Si* autem inferatur dicendum esse, quòd materia, quæ nunc subest Animæ rationali, prius subfuerit animæ bruti; hoc non videtur magis absurdum quàm dicere, illam materiam prius fuisse semen immundum & actu non animatum ulla anima. Ob. Resp.

Utrùm verò saltem hoc non sit concedendum, quòd embrio prius fuerit planta, deinde bestia, & postmodum homo. Resp. Non esse. Quia formæ, quæ insunt imperfectè, & quæ non sunt terminus ultimus generationis sed via & dispositio ad illum, non denominant, eò quòd denominatio desumatur à forma quæ perfectè inest, utpotè non ordinata ad aliam, sed quæ ipsamet sit ultimus generationis terminus formalis: planta enim dicitur compositum ex anima vegetativa tamquam ex ultimo termino: & brutum similiter dicitur compositum ex anima sensitiva tamquam ex ultimo etiam termino; quia talis

demum

demum terminus est, qui facit compositum esse ens completum, ac per consequens in certo genere vel in certa specie.

Quid igitur est hominis embrio, antequam informetur Anima rationali, si neque est planta, neque brutum? Resp. Esse embrionem humanum, hoc est ex humano semine & forma ad animam rationalem disponente compositum.

Quomodo sit verum, quòd homo generet hominem.

Conformiter his quæ in Resp. ad 4. ait *Homo generat sibi simile, in quantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ*; 2. cont. Gent. cap. 89. scribit, quòd *sic homo sibi simile in specie generat, in quantum virtute seminis ejus dispositivè operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur*. Et q. 3. de Pot. art. 9. ad 19. *Licèt Anima rationalis non fit à generante; unio tamen corporis ad eam est quodammodo à generante ut dictum est*; partim scilicet in Resp. ad 5. partim in Resp. ad 6. ubi dixerat, quòd homo generans generat sibi simile in specie per virtutem suæ formæ, scilicet Animæ rationalis: non quòd ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa & ea, quæ in semine agunt, non disponerent materiam ut fieret corpus perfectibile Anima rationali, nisi quatenus agunt ut instrumenta quædam rationalis Animæ; & tamen ista actio non potest pertingere ad factionem Animæ rationalis. Et iterum, *Si sit talis forma, quæ subsistentiam habeat, & esse suum non dependeat totaliter ex unione ad materiam, sicut est in Anima rationali; tunc sufficit, quòd generans sit causa unionis talis formæ ad materiam per hoc, quòd disponit materiam ad formam: nec oportet quòd sit causa ipsius formæ*. Quemadmodum enim ratiocinantur Cajetan. & Bannesius hic: Ad hoc quòd aliquid dicatur effectivè producere aliquod compositum, non exigitur quòd faciat vel omnes vel aliquas ejus partes, sed sufficit quòd effectivè causet conjunctionem partium, ex qua resultat compositum: Homo autem generans mediante suo semine causat activè conjunctionem animæ intellectivæ cum materia corporali, ex qua vel in qua conjunctione consistit compositum scilicet homo. Quamvis enim Anima rationalis quantum ad suum esse simpliciter sit terminus creationis; tamen quantum ad inesse seu quoad unionem, ut se tenet ex parte materiæ, est proprius terminus actionis seminis humani, quod est virtus instrumentalis hominis generantis; Ex quibus sequitur, quòd in generatione hominis sunt duæ actiones, & duo termini. Una actio est creatio, quam facit solus Deus; altera est generatio, quam facit Deus & homo: prioris terminus est Anima secundùm suum esse simpliciter: posterioris est eadem Anima secundùm suum inesse seu unionem ad corpus; quibus consentientia scribunt Conimbricenses lib. 1. Physic. in fine.

De Resp. ad 5. videri possunt, quæ habet B. Thomas dicto cap. 89. contra Gent. & quæ diximus q. 90. art. 2. ad 5.

Articulus III.

Anima rationalis non est ante suū corpus.

ARtic. 3. docet, Animas humanas non esse creatas ante sua corpora, sed simul creari, dum corporibus infunduntur. Quia naturale est Animæ uniri corpori; & est contra seu præter naturam, esse sine corpore, ita ut sine corpore existens non habeat suæ naturæ perfectionem: Non fuit autem conveniens, ut Deus opus suum inchoaret ab imperfectis, quæ sunt præter naturam, non enim fecit hominem sine manu aut sine pede, quæ sunt præter naturam hominis; multò igitur minùs fecit Animam sine corpore.

Porro quod in istis verbis, *Esse sine corpore est Animæ contra naturam*, præpositio *contra* ponatur pro *præter* ex ipso contextu satis colligitur. Non enim subsumit, Non fuit autem conveniens, ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, & ab his quæ sunt contra naturam: sed ait, *Ab his quæ sunt præter naturam*. Et qu. 89. artic. 1. *Esse separatum à corpore est præter rationem suæ naturæ*. Plura de hujus articuli materia videri possunt tum supra qu. 90. artic. 3. tum. 2. cont. Gent. c. 83. & 84. tum q. 3. de Pot. art. 10.

Cum Resp. ad 1. Confer q. 73. art. 1.

QUÆSTIO CXIX.

De propagatione hominis quantum ad corpus.

Articulus I.

Utrùm aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

NEgat Magister Sent. 2. dist. 30. admittens humanam naturam habere fomentum à cibis: sed non convertuntur (inquit) cibi in humanam substantiam. Vult enim, in quolibet homine esse suam portiunculam materiæ acceptam ex substantia corporis Adami, eamque toto tempore vitæ permanere, nulla ex tertia aut nova substantia in eam transeunte: sed illam in seipsa augeri & multiplicari sine rei externæ adjunctione. Quam opinionem hausisse videtur Magister ex Hugone lib. de Sacramentis par. 6. cap. 36. & 37. & cum Magistro sentit Author Historiæ scholasticæ in Historia Euangelica cap. 78. Probat autem Magister suam opinionem.

1. Ex verbis Christi, *Omne quod intrat in os in ventrem vadit, & in secessum emittitur*, Matth. 15.

2. Quia puer qui post nativitatem statim moritur, in illa statura resurget, quam habiturus erat, si vixisset usque ad ætatem triginta annorum, nullo corporis vitio impeditus; ergo si viveret, illa ejus substantia non aliundè, sed in se augmentaretur; alioqui non cum suo sed cum alieno corpore rediret.

Quibus addi potest Argumentum 3. Quòd nisi homines singuli retineant eamdem omnino materiam, quam à parentibus traxerunt; propter continuum materiæ dispendium ejusque mutationem seu fluxum, non erit idem numero homo in senectute qui fuit in juventute, quia non constabit eadem materia.

4. Augustinus lib. 10. de Gen. ad litteram capit. 20. docet, non fuisse in Abraham imò & in Adam secundùm corporalem seu corpulentam substantiam; ergo sentit, humana corpora prius extitisse in Adamo secundùm aliquam ejus partem, quæ ibi actu fuerit, & realiter ad singulos posteros transit.

5. Idem August. lib. 22. de Civit. cap. 14. ait, omnes habere perfectionis magnitudinis modum, ut cum illo concipiantur atque nascantur: *Sed habet* (inquit) *in ratione, non in mole*; sentit ergo, nihil in corporis humani substantiam converti, sed eam manere sicut accepta fuit à parentibus, & seipsa augeri.

Responsio B. Thomæ communiter ab omnibus recepta est, alimentum verè converti in veritatem humanæ naturæ, in quantum verè accipit speciem carnis, & ossis, & hujusmodi partium. Ad cujus intelligentiam præsupponendum est, illud pertinere ad veritatem humanæ naturæ alicujus, quod est de constitutione naturæ ipsius, quia unumquodque ita se habet ad veritatem sicut se habet ad esse; quare sicut ad veritatem humanæ naturæ in communi pertinent forma & materia, sive anima humana & corpus, ita ad veritatem hujus naturæ humanæ, quæ inest in hoc particulari homine, pertinet hæc Anima rationalis, & hoc corpus quod ipsa informat; ac proinde id quod transit in substantiam ac veritatem hujus corporis, censeri debet transire in veritatem hujus naturæ humanæ.

Alimentum convertitur in veritatem humanæ naturæ.

His præsuppositis, probatur data Responsio 1. Quia nihil fit majus nisi; vel per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer; vel per creationem novæ materiæ, quæ addatur præexistenti; vel per additionem alicujus materiæ, quæ ante præextitit: manifestum est autem, quòd corpora humana ex parvis fiunt majora. Nec dici potest, quòd fiant majora per rarefactio-

nem; quia ſic corpora virorum eſſent imperfectiora quàm corpora puerorum, non enim eſſent ſolida & compacta ſicut ſunt in pueris. Neque etiam dici poteſt, quòd fiant majora per creationem novæ materiæ; quia omnia ſimul ſunt ab initio creata quantum ad ſubſtantiam materiæ, ſecundùm B. Gregor. lib. 32. Mor. c. 16. Relinquitur ergo, quòd fiant majora per additionem alicujus rei, quæ antea erat, hoc eſt alimenti.

2. Vis nutritiva in homine non eſt minùs efficax quàm in aliis animalibus: ſed in his convertit alimentum in eorum ſubſtantiam, ut experientia conſtat; ergo & in homine.

Confirm. Si humano corpori nihil externum accedit, quod in ejus ſubſtantiam convertatur; totum illius augmentum erit ſingulari miraculo aſcribendum: hujus autem perpetui miraculi nullum extat in Scripturis, vel traditionibus fundamentum.

Deinde, Nutrimento indigemus, non tantùm ad augmentum (alioquin terminato augmento non eſſet neceſſarium) ſed etiam ad reſtaurandum illud, quod deperditur per actionem caloris naturalis: non eſſet autem reſtauratio, niſi id quod ex alimento generatur ſuccederet in locum deperditi; ergo ſicut id, quod prius inerat & jam eſt deperditum, fuit de veritate humanæ naturæ, ita id quod ex alimento generatur. Hinc Aug. lib. de Vera Rel. c. 40. dicit, quòd *alimenta carnis corrupta, id eſt amittentia formam ſuam, in membrorum iſtorum fabricam migrant, & corrupta reficiunt, in aliam formam per convenientiam tranſeuntia*. Cæterum, quòd dicimus alimenta converti in veritatem humanæ naturæ; non ſic eſt intelligendum, quaſi totum alimentum in eam veritatem convertatur, ſed quòd aliqua ejus pars convertatur.

Ad 1. autem arg. Reſp. Senſum verborum Domini non eſſe, Omne quod intrat in os, ſecundùm omnem ſui partem in ventrem ire, & emitti in ſeceſſum ſic, ut nihil cibi remaneat in corpore: ſed ſenſus eſt, quòd omnis cibus ſecundùm aliquas partes impuriores, ſive quòd de quolibet cibo aliquid impurum emittatur, quod videlicet non eſt idoneum humani corporis nutrimentum. Alioqui ſi verba Domini accipiantur crudè ſicut ſonant, ſeu abſque debita intelligentia; æquè repugnant opinioni Magiſtri, ac aliorum. Admittit enim Magiſter, quòd cibi & humores in carnem & ſanguinem tranſeant, quamvis nolit admittere, quòd tranſeant in veritatem humanæ naturæ, quæ à primis parentibus deſcendit, quæ ſola in reſurrectione erit. Conferri poſſunt, quæ habet B. Thomas tum hic, tum in 2. d. 30. q. 2. art. 1. ad 1.

Ad 2. Reſp. Neg. Conſ. Quia parvuli non accipient in reſurrectione juſtam ſui corporis magnitudinem per multiplicationem corporum in ſemetipſis, ſed à Deo mirabiliter ſupplente totum, quod eis deſuit; unde ſi vixiſſent, non fuiſſent etiam eorum corpora augmentata ſemetipſis, ſed modo naturali, per additionem ſcilicet ab alimento provenientem. Neque propterea ſequitur, quòd parvuli reſurgent in alieno corpore. Cùm enim totam materiam quam habuerunt ſint recepturi, & quod eis beneficio nutritionis acceſſurum fuiſſet ſi vixiſſent divina virtus ſit ſuppletura; revera in ſuo corpore proprio reſurgent.

Idem numero varie dicitur.

Ad 3. Neg. Aſſ. Aliquod enim compoſitum manere idem numero tribus modis intelligi poteſt. 1. Si nihil materiæ & formæ deperdat; quomodo cœlum ſemper manet idem. 2. Si aliquid utriuſque perdat ſucceſſivè ſed ita, ut alias partes ſemper aſſumat, eaſque prioribus manentibus annectat, ſervato eodem ſitu, eodem ordine, & eadem figura; quomodo animalia imperfecta quamdiu vivunt ſemper cenſentur eadem. 3. Si nihil amittat formæ, amittat tamen aliquid materiæ; ſed ſicut dum ſucceſſivè aliquid perdit, in ejus locum aliud accedat, ſervatis (ut jam diximus) iiſdem, ſitu, ordine, & figura. Et juxta hunc modum quilibet homo manet idem numero toto tempore ſuæ vitæ. Quia dum aliquæ partes materiæ corporis ipſius fluunt ac mutantur, aliæ reparantur, non mutato ſitu, nec ordine, nec figura; ideoque manet aliquo modo eadem numero materia, ſcilicet ſecundùm continuationem, eamque talem, quia ſemper quod additur tranſit in præexiſtens. Hinc B. Thomas 4. cont. Gent. cap. 81. *In corpore hominis quamdiu vivit non ſemper ſunt eædem partes ſecundùm materiam, ſed ſolùm ſecundùm ſpeciem: ſecundùm verò materiam partes fluunt & refluunt. Nec propter hoc impeditur, quin homo ſit unus numero à principio uſque ad finem. Cujus exemplum accipi poteſt ab igne, qui cùm continuè ardet, unus numero dicitur propter hoc, quod ſpecies ejus manet, licèt ligna conſumantur & de novo apponantur. Sic etiam eſt in corpore humano. Nam forma & ſpecies ſingularum partium ejus continuè manet per totam vitam, ſed materia partium & reſolvitur per actionem caloris naturalis, & de novo adgeneratur per alimentum*. Quibus ſimilia ſcribit hic in Reſp. ad 5.

Ex his porro intelligi poteſt, inanem eſſe Origenis ratiocinationem, qua argumentabatur: Corpus humanum propter continuum fluxum materiæ vix biduo manere idem; ideoque non reſurrecturum idem numero. In primis enim non tantus eſt fluxus quantum ipſe imaginabatur, cùm principalium partium fluxus aut mutatio modica ſit & tarda. Deinde, Quæcumque ſit mutatio, manet tamen idem homo ſecundùm numerum modo jam dicto: & in reſurrectione non aliud quiddam, ſed idem illud quod aliquando fuit eadem Anima rationali informatum, reſurget, tametſi non ſecundùm omnes eas partes, quæ aliquando fuerunt animatæ. *Non requiritur*, ait B. Thomas 4. cont. Gent. cap. 81. *ad hoc quod reſurgat homo idem numero, quod quidquid fuit materialiter in eo ſecundùm totum tempus vitæ ſuæ reſumatur, ſed tantum ex eo, quantum ſufficit ad complementum debitæ quantitatis*, &c.

Ad 4. Reſp. Neg. Conſeq. Non enim plus requirunt verba Auguſt. quàm & materiam (quæ à parentibus fœtui ſuppeditatur, vocarique ſolet corpulenta ſubſtantia) & vim gignendi (quæ eſt propinqua ratio ſeminalis) habere originem ab Adamo tamquam à primo parente; in quo proinde materia omnium hominum fuerit, non actu & reipſa, ſed virtute ac poteſtate tamquam in principio effectivo remoto. Nam hunc hominem eſſe in Adam ſecundùm corpulentam ſubſtantiam poteſt intelligi dupliciter. Aut ita quòd corpus ipſius fuerit in Adam, ſicut corpulenta ſubſtantia; *& hoc modo eſt impoſſibile, nec ſic Auguſt. intelligit*, ait B. Thomas in 2. diſt. 30. q. 2. art. 2. ad 1. *Aut ita quòd corpulenta ſubſtantia hujus fuerit in Adam aliquo modo; & hoc eſt verum, quia materia propria, ex qua corpus humanum formatum eſt, fuit in Adam virtute ſicut in principio effectivo originaliter*. Et ſecundùm hæc obſervandum eſt, iſta differre eſſe in Adam ſecundùm corpulentam ſubſtantiam tantùm, & eſſe in eo ſecundùm rationem ſeminalem. Ad hoc enim quòd corpus humanum conſtituatur, oportet duo advenire, ſcilicet materiam ex qua formetur corpus, quæ dicitur corpulenta ſubſtantia; & virtutem formativam, quæ dicitur ratio ſeminalis: & utraque originata eſt ab Adam; ideoque illi qui ex commixtione viri & feminæ generantur, dicuntur fuiſſe in Adam originaliter, tam ſecundùm ſeminalem rationem, quàm ſecundùm corpulentam ſubſtantiam: quia corpus ipſorum formatur & ex materia, quæ in Adam fuit tamquam in primo principio originis cauſaque effectiva & per vim activam in ſemine viri exiſtentem ad corpus humanum efformandum, quæ etiam originaliter fuit in Adam velut in cauſa. Chriſtus autem Dominus, cujus corpus virtus Spiritus S. formavit de materia per B. Virginem Mariam miniſtrata, fuit in Adam ſecundùm corpulentam ſubſtantiam dumtaxat, & non ſecundùm ſeminalem rationem. Quia materia quidem corporis ejus fuit in Adam originaliter velut in cauſa remota, à qua non oportet quòd aliquid materiæ actu & realiter perveniat ad eos, qui mediatè gignuntur: ſed virtus efformativa corporis ex ejuſmodi materia ne quidem originaliter fuit in Adam; non enim fuit formatum virtute alicujus ſeminis virilis, ſed ſola virtute Spiritus Sancti. Et in hunc etiam modum reſpondet S. Doctor ad verba B. Auguſtini art. ſeq. ad 4. conformiter his, quæ ad eadem ſcribit 3. p. q. 31. art. 6.

Quid eſſe in Adam ſecùndum corpulentam ſubſtantiam, quid ſecundum rationem ſeminalem.

Ad 5. etiam Neg. eſt Conſ. Ut enim benè reſpondet Eſtius, verba Auguſtini non convincunt, nullam exter-

ternam materiam acceſſuram corporibus infantium, cùm ad juſtam magnitudinem provehuntur: ſed tantùm, quòd eum perfectionis modum, quem in virili ætate ſunt habituri, in ipſo ortu habeant ſecundùm rationes ſeminales, quæ acceſſionem externæ materiæ non excludunt. Unde ipſe Auguſt. acceſſionem materiæ in iis, qui naturaliter creſcunt, eodem cap. admittit, de mortuis in infantia dicens: *Quod est tardius acceſſurum erat tempore, hoc ſunt illo Dei opere miro atque celerrimo recepturi*, ſcilicet in reſurrectione.

In reſp. ad 2. obſervandum eſt, quando Philoſophus lib. 1. de Generat. diſtinguit carnem ſecundùm ſpeciem à carne ſecundùm materiam, quòd non loquatur de diverſis carnibus ſed de una eademque ſecundùm numerum diverſimodè conſiderata: vocatur enim ſecundùm ſpeciem, in quantum participat formam & proprietates conſequentes ſpeciem, hoc eſt in quantum eſt caro, & retinet tum naturam tum proprietates carnis; eadem autem dicitur caro ſecundùm materiam, in quantum conſiſtit ex diverſis partibus materiæ.

Ex quibus facilè nunc eſt intelligere quo ſenſu dicat, quando homo nutritur ſemper manere carnem ſecundùm ſpeciem, etiamſi non ſemper maneat caro ſecundùm materiam. Quia ſemper manet natura carnis cùm diſpoſitionibus & proprietatibus carnis naturalibus, etſi non ſemper maneant eædem particulæ carnis, quarum aliæ recedunt, aliæ in earum locum redeunt. *Quid caro ſecundùm ſpeciem; Quid ſecundùm materiam?*

Ex his etiam intelligi poteſt, quænam partes in hominis corpore dicantur formales, quæ materiales. Formales, quæ retinent formam ſeu naturam communem, ut ſunt oſſa, carnes, nervi quæ ſemper retinent communem naturam oſſium, carnium, nervorum. Materiales, illæ particulæ materiæ, quæ in diverſis partibus corporis fluunt & mutantur. *Quid partes formales. Quid materiales.*

Pro Reſp. ad 3. præmittendum eſt ex B. Thom. in 2. d. 30. q. 2. art. 1. ad 3. ut humidum, quod ex generantibus trahitur, dicatur radicale, non oportere quòd ſemper remaneat diſtinctum ſecundùm materiam & proprietatem ab humido ex alimentis adgenerato: ſed dicitur radicale, quia calor naturalis in illo humido prius extitit, & id quod ei permiſcetur non participat ſpeciem niſi ex virtute illius cui permiſcetur; unde eſt quaſi radix totius illius, quod poſtmodum ex alimento convertitur. Non eſt ergo exiſtimandum, quòd utrumque humidum, radicale nimirum & nutrimentale, poſt finem digeſtionis ultimæ remaneat diſtinctum: ſed totum commixtum accipit unam proprietatem, & utraque materia (quæ ſcilicet prius ſuberat primo humido ac deinde ſecundo advenienti) æqualiter ſe habet ad hoc quòd tranſeat, & ad hoc quòd virtutem ſpeciei participet. Nec dicitur conſumi humidum radicale propter diſceſſum talis materiæ: ſed quia non permanet proprietas, quam totum mixtum habebat ex virtute primi humidi. Quare quod hic in arg. ſumitur, Si humidum radicale deperdatur, reſtitui non poteſt; verum eſt; ſi totum deperdatur ſic, ut virtus ſpeciei non maneat. Quod autem ſubſumitur, Poſſet autem reſtitui, ſi alimentum converteretur in ipſum humidum. Negandum eſt, quia illud quod ex alimento adgeneratur eſt quodammodo extraneum; ideoque dum permiſcetur ei, quod prius erat, eſt cauſa debilitatis virtutis ſicut aqua permixta vino, & ideo ad ultimum oportet, quòd ſequatur diminutio & corruptio: quando autem eſt corruptum, per nihil naturale poteſt reſtaurari. *De humido radicali.*

Articulus II.

ART. 2. declarat, ſemen, quod eſt humanæ generationis principium, eſſe de ſuperfluo alimenti, ita ut & ſuperfluum dici poſſit & neceſſarium. Superfluum quidem, in quantum eſt reſiduum ab operatione virtutis nutritivæ: neceſſarium verò, in quantum eo indiget virtus generativa, ut loquitur in 2. d. 30. q. 2. art. 2. allegans Philoſophum dicentem, quòd *ſemen eſt ſuperfluum quo indigetur*. In hoc autem ſemine non eſt anima à principio ſuæ deciſionis, ſed eſt virtus animæ nata diſponere materiam, & eam formare ad ſuſceptionem Animæ rationalis, vocarique ſolet virtus activa & ratio ſeminalis originaliter derivata ex Adam. Et ſecundùm hanc virtutem omnes Adæ poſteri generantur, præter Chriſtum Dominum, cujus corpus operatione Spiritus Sancti fuit formatum: ſic enim naſci decebat eum, qui eſt ſuper omnia Deus benedictus in ſæcula, Amen. *Semen eſt ſuperfluum alimenti.*

FINIS.

INDEX

INDEX
LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ,
Quæ in hoc Tomo aut allegantur aut ex profeſſo explicantur.

Primus Numerus, denotat paginam ; Secundus, columnam primam vel ſecundam.

EX GENESI.

Cap.

EX LIBRO JUDITH.

EX LIBRO ESTHER.

EX LIBRO JOB.

EX LIBRO PSALMORUM.

Psal. 72.

EX PROVERBIIS.

EX ECCLESIASTE.

EX LIBRO SAPIENTIÆ.

Ex

EX ECCLESIASTICO.

EX ISAJA.

EX JEREMIA.

EX THRENIS.

EX BARUCH.

EX EZECHIELE.

EX DANIELE.

EX OSEE.

EX AMOS.

EX JONA.

EX HABACUC.

EX ZACHARIA.

EX MALACHIA.

EX LIBRIS MACHABÆORUM.

Ex Libro Secundo.

EX MATTHÆO.

EX MARCO.

EX LUCA.

EX JOANNE.

EX ACTIS APOSTOLORUM.

EX EPISTOLA AD ROMANOS.

EX EPISTOLA PRIMA AD CORINTHIOS.

EX SECUNDA AD CORINTHIOS.

AD GALATAS.

AD EPHESIOS.

EX EPISTOLA

Ad Philippenses.

AD COLOSSENSES.

AD THESSALONICENSES PRIMA.

AD TIMOTHEUM PRIMA.

AD TIMOTHEUM SECUNDA.

AD TITUM.

AD HEBRÆOS.

EX EPISTOLA JACOBI.

EX EPISTOLA PETRI PRIMA.

EX SECUNDA.

EX EPISTOLA JOANNIS PRIMA.

EX EPISTOLA B. JUDÆ.

EX APOCALYPSI.

INDEX

INDEX
RERUM NOTABILIUM,
Quæ in hoc Volumine continentur.

Primus Numerus, denotat paginam; Secundus, columnam primam vel secundam.

Actio

Non

Unua

Reſpon-

Etiam

Anima, anima separata, anima rationalis, ejus potentiæ, anima brutorum.

Ani-

Animalia terrestria.

Annihilare, Annihilatio.

Annus & ejus initium.

Anomæi.

Antecedens & consequens.

Antichristus.

Antropomorphitæ.

Apocryphi Libri.

Appellatio.

Appetitus, appetere.

Appropriari, appropriatum, & appropriatio.

Nomina

Beati,

Boni-

Cicero.

In eo

Plura vide in verbo Nomen, Dei nomen.

Dei dilectio.

Diligi

Ex &

Ejus

G

Gabriel.

Habet

Expo-

Statu

Visio

Liber-

Malum.

Manichæi.

B. Maria Virgo.

P. Mariana.

Martius mensis.

Martyrium.

Materia prima, materia cœli.

Mathematica.

Memoria.

Mens.

Mensura, & Mensurabile.

N

O

Optimus.

Ordinum Fundatores.

Ordo, Ordo in divinis.

Originale peccatum.

Origenes.

Origo in divinis.

P

Phantasmata.

Paradisus.

Pascha.

Passio.

Pastor.

Pater, Paternitas.

Sancti Patres.

Paulus Apostolus.

Peccatum, Peccator, Permissio peccati.

Pelagius.

Perfectio, Perfectum, Perfectio Dei.

Non

Præ-

Proprietas in divinis.

Providentia, Providere.

Pulchritudo corporalis & spiritualis.

Puniens, Puniri.

Q

Qualitas.

Quantitas.

Quan-

Quasi.

Quaternitas.

Quid, & Quidditas.

R

Raymundus Lullus.

Raysace.

Ratio.

Regula antepredicamentalis.

Relationes divinæ, Relationes aliæ.

Removens prohibens.

Reprobatio, Reprobus.

Reptile.

Resistere, Resistentia.

Resurrectio, Resurrectio Christi.

S

Sabellius.

Sacramenta.

Sardicense Concilium.

Salomon.

Samuel.

Sapientia, Sapientia Dei.

Sathan.

Scientia Dei & nostra.

Scoti apologista.

Scriptura Sacra.

Rectè

Eſt

Species Sacramentalis.

Spinæ & tribuli.

Spiritus Sanctus, Spiratio, Spirator.

Stellæ.

Subsistere, Subsistentia.

Substantia.

Dici

Quibus

Theophronius.

B. Thomas.

Transcendentia.

Transsubstantiatio.

Trinitas gloriosissima & adorandissima Deus unus & verus.

Triplex, triplicitas.

Trismegistus.

Tropus.

Tyrii & Sidonii.

V

Universale.

Univoca.

Voluntas, volitum, voluntarium.

Vulgata lectio.

Wicleff.

F I N I S.